

MEDIAEVALIA

TEXTOS E ESTUDOS

29 (2010)



**GABINETE DE
FILOSOFIA MEDIEVAL**

Revista do Gabinete de Filosofia Medieval da
Faculdade de Letras da Universidade do Porto

MEDIAEVALIA

TEXTOS E ESTUDOS

29 (2010)

DIRECTORA:

Maria Cândida Monteiro Pacheco

CONSELHO CIENTIFICO:

Agostinho Figueiredo Frias

Ângelo Alves

Arnaldo Pinho

Carlos Moreira de Azevedo

José Acácio Aguiar de Castro

José Francisco Meirinhos

José Maria Costa Macedo

Maria Isabel Pacheco

Mário Santiago de Carvalho

U. PORTO
FACULDADE DE LETRAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Porto, 2010

Os autores dos textos insertos neste volume autorizam a respectiva publicação.
A Redacção deste volume foi encerrada em Dezembro de 2010.
Coordenação editorial deste volume e índices: J. Meirinhos.

Paginação: Zelia Mota
Impressão e acabamentos: Tipografia Nunes, Lda | Maia
Depósito legal: 52780/92
Registo D.G.C.S. 116 014
ISSN 0872-0991

ÍNDICE

TEXTO E TRADUÇÃO

FRANCISCA NAVARRO SÁNCHEZ

- Primera edición de la cuestión primera del libro V de las Questiones super libro
De animalibus Aristotelis de Pedro Hispano* 9

ESTUDOS

VERA RODRIGUES

- «Ecole de Chartres»: les enjeux historiographiques 35

JOSÉ RICARDO PIERPAULI

- Ordo naturae, ordo politicus et ordo iuridicus*. La función ordenadora de la razón
práctica en las filosofías prácticas de Alberto Magno y de Tomás de Aquino ... 73

PEDRO LEITE JUNIOR

- Guilherme de Ockham: sobre a univocidade do ente 93

LÍDIA QUEIROZ

- A estrutura axiomática do *De continuo* de Tomás Bradwardine e a demonstração
em Aristóteles e Euclides 111

RECENSÕES

- Raimundus Lullus, *Ars demonstrativa*, cura et studio Josep Enric Rubio
Albarracín, Brepols Publishers, Turnhout 2007 (por J. Meirinhos) 131

- Raimundus Lullus, op. 7-9 *annis 1274-1276 composita*, edidit Jaume Medina,
Brepols Publishers, Turnhout 2009 (por J. Meirinhos). 133

- Vicent Ferrer, *Quaestio de unitate universalis*. ללוכב דבכנרמאמ (Ma'amar nikhbad
ba-kolel), ed. A. Fidora, M. Zonta, col. J. Batalla, R. D. Hughes, Obrador
Edèndum, Santa Coloma de Queralt 2010 (por J. Meirinhos) 135

ALESSANDRO MUSCO – Marta M. M. Romano (org.), *Il Mediterraneo del '300: Raimondo Lullo e Federico III d'Aragona, Re di Sicilia. Omaggio a Fernando Domínguez Reboiras*, Brepols, Turnhout 2008 (por J. Rebalde) 139

Alastair MINNIS – Rosalynn VOADEN (ed.), *Medieval Holy Women in the Christian Tradition c. 1100-c. 1500*, Brepols, Turnhout 2010 (por P. Calvário) 142

ÍNDICES

Manuscritos	147
Autores Antigos e Medievais	151
Autores Modernos e Contemporâneos	153

TEXTO E TRADUÇÃO

Francisca Navarro Sánchez*

Primera edición de las *Questiones super libro De animalibus Aristotelis* de Pedro Hispano**

Abstract

The *Questiones super libro De Animalibus Aristotelis* of Petrus Hispanus (1205-1277), probably the oldest commentary written in Latin about the zoology of Aristotle, was discovered in 1928 by Professor Martin Grabmann, in the manuscript 1877 (ff. 256ra-290vb) of the National Library of Madrid. With this paper we want to display the realization of the first Latin edition and translation into Spanish of the *Questiones*, and the study of the most relevant aspects of the figure of Petrus Hispanus and, especially, of the diverse and huge number of sources used by this author. At the end are edited and translated the first questions from Book V *On the animals*.

Key Words: *De animalibus*; animals' sleep.

Authors: Aristotle; Petrus Hispanus.

En 1928 el profesor Martin Grabmann¹ descubrió en la Biblioteca Nacional de Madrid el manuscrito 1877 atribuido a Pedro Hispano en el que, además de

* Francisca Navarro Sánchez, Profesora de Filología Clásica. Miembro del proyecto «La percepción del Islam en la Europa cristiana. Traducciones latinas del Corán y literatura de controversia islamo-cristiana». Investigador principal: José Martínez Gázquez. Departamento de Ciencias de la Antigüedad y de la Edad Media. Universidad Autónoma de Barcelona [Ref. FF12008-06919-C02-02/FILO]. Profesora de Instituto, fnavarr6@xtec.cat.

** El texto del ms 1877 de la Biblioteca Nacional de Madrid ha sido estudiado, editado y traducido por Francisca Navarro Sánchez en: Petri Hispani, *Questiones super libro De animalibus Aristotelis*. Tesis Doctoral, Universidad Autónoma de Barcelona, Septiembre, 2009.

¹ Cfr. M. GRABMANN, «Reciente descubrimiento de obras de Petrus Hispanus (Papa Juan XXI,

diez obras médicas², se hallaban en su parte última las *Questiones super libro De animalibus Aristotelis*³, lamentablemente incompletas.

Desde aquel momento investigadores de Pedro Hispano han trabajado sobre relevantes temas tratados en el texto de las *Questiones*, pero, sin embargo, no se ha realizado una edición completa del texto, sino la de algunos fragmentos bien atractivos como los de las controversias del filósofo con los médicos, editadas en su día por M. de Asúa⁴.

Las causas principales que posiblemente han desmotivado a los estudiosos a llevar a cabo una edición completa del texto de las *Questiones* son: el gran volumen de la obra, su dificultad a la hora de leer e interpretar el texto y el mal estado de numerosos folios⁵. Sin embargo, tras intentar superar todos estos obstáculos, presentamos en este breve artículo la primera edición de las *Questiones*, esperando que los estudiosos de la ciencia medieval y en especial los de Pedro Hispano puedan disponer de una edición tan largamente esperada.

A pesar de haber estado durante largos siglos sumido en la oscuridad, sin embargo desde prácticamente principios del siglo XX se ha reavivado entre los

†1277)», *Investigación y Progreso* 2 (1928) 85-86; M. GRABMANN, *Mittelalterliche lateinische Aristotelesübersetzungen und Aristoteleskommentare in Handschriften spanischer Bibliotheken*, Munich 1928, pp. 98-113; M. GRABMANN, *Handschriftliche Forschungen und Funde zu den philosophischen Schriften des Petrus Hispanus, des späteren Papstes Johannes XXI († 1277)*, Munich 1936.

² Véanse las diez obras médicas que se leen en el ms 1877: *Notule magistri Petri Hispani super Iohanicium* (ff. 24-47); *Glosae super introitum scientie tegni Galienus* (ff.48-109); *Super libro regiminis acutorum* (ff. 110-123); *Super libro pronosticorum* (ff. 124-141); *Questiones super viatico* (ff. 142-205); *Questiones super libro de dietis particularibus* (ff. 206-237); *Questiones super libro de dietis universalibus* (ff. 238-243); *Questiones super libro de urinis* (ff. 244-247); *Questiones super libro de crisi et super libro de diebus creticis* (ff. 248-250); *Questiones super libro de pulsibus philareti* (ff. 251-255).

³ Las *Questiones super libro De animalibus Aristotelis* están contenidas entre los folios 256r-290v. La parte final del manuscrito se halla lamentablemente incompleta, sólo disponemos del texto hasta el f. 290vb. Sabemos que la obra continuaba, y nos podemos hacer una idea de los temas que se trataban en el folio o los folios que faltan, gracias a que en la primera parte del manuscrito (ff. 19ra- 23ra) se nos ofrece la *tabula* de los contenidos de toda la obra. Asimismo parece ser que el mismo texto se halla completo en el manuscrito inédito de la Città del Vaticano, Biblioteca Apostólica Vaticana, Vat. lat. 6758, f. 149ra-177rb.

⁴ M. de ASÚA, «El comentario de Pedro Hispano sobre el *De animalibus*. Transcripción de las *Quaestiones* sobre la controversia entre médicos y filósofos», *Patristica et Mediaevalia* 16 (1995), 45-66.

⁵ Se hallan en pésimo estado los folios 256r, 263v y 265r, hecho que dificulta en gran medida su completa y correcta lectura.

estudiosos⁶ el interés por la figura y la ingente obra de Pedro Hispano. Interés, especialmente por ser contemporáneo tanto de grandes hombres de la Escolástica (Alberto Magno 1193-1280, Roger Bacon 1214-1292, Tomás de Aquino 1227-1274, etc.), como, sin duda, de dos importantes monarcas que beneficiaron la actividad creadora y científica de sus cortes, Federico II y Alfonso X de Castilla⁷.

Es interesante el debate abierto por algunos estudiosos tanto sobre la identificación de Pedro Hispano como sobre la autoría y versiones de su voluminosa obra científico-filosófica⁸, siendo destacables los trabajos de José Meirinhos y Ángel D'Ors quienes discuten sobre la posibilidad de identificar a varios autores o varios «Pedros Hispanos⁹».

⁶ Véanse a modo de ejemplo trabajos de finales del siglo XIX y de la primera mitad del XX como los de K. PRANTL, *Geschichte der Logik im Abendlande*, vol. III, Leipzig, 1866, pp.32-74; R. STAPPER, «Papst Johannes XXI, Eine Monographie», *Kirchengeschichtliche Studien IV* 4, München, 1898, pp.1-38; J. CARRERAS y ARTAU, *Historia de la Filosofía Española. Filosofía cristiana del s. XIII al XV*. Madrid 1939-1943; reimpr. por ed. Institut d'Estudis Catalans, Barcelona, 2001, pp. 101-144; etc. Importantes fueron también las ediciones que el padre Alonso realizó de sus obras: Petrus Hispanus, *Obras filosóficas. Scientia libri de anima*, ed., intr. y notas de M. ALONSO, Madrid, 1941; Petrus Hispanus, *Obras Filosóficas II. Comentario al «De anima» de Aristóteles*, ed., intr. y notas de M. ALONSO, Madrid, 1944; Petrus Hispanus, *Obras filosóficas III. Expositio libri de anima. De morte et vita et de causis longitudinis et brevitatis vitae. Liber naturales de rebus principalibus*, ed., intr. y notas de M. ALONSO, Madrid, 1952.

⁷ Cfr. C. H. HASKINS, «Latin literature under Frederick II», *Speculum* 3 (1928) 129-151; R. TATON, «La ciencia antigua y medieval de los orígenes a 1450», *Historia general de las ciencias*, vol. I, París, 1966 (trad. cast. Barcelona 1971), pp. 638-670; Véase también B. LAWN, *The Salernitan Questions. An Introduction to the history of Medieval and Renaissance problem Literature scientific*, London, 1962, pp. 73-80; W. C. DAMPIER, *Historia de la Ciencia y sus relaciones con la Filosofía y la Religión*, Madrid, 1972, p. 111-118.

⁸ En lo referente al listado de sus obras, manuscritos, ediciones, *fontes vitae*, bibliografía, etc. véase la página personal del profesor J. F. MEIRINHOS, *Pedro Hispano* (Fall 2009 edition), URL= <http://web.letras.up.pt/meirinhos/petrushispanus/default.htm>.

⁹ Sobre la identificación de Pedro Hispano con Juan XXI véase a modo de ejemplo J. F. MEIRINHOS, «Petrus Hispanus Portugalensis? Elementos para uma diferenciação de autores», *Rev. Portuguesa de Filosofia Medieval* 3 (1996) 51-76, quien propone la posibilidad de distinguir entre tres personajes: El Pedro Hispano de la orden de los dominicos y autor del *Tractatus* y los *Synkategoreumata* entre otras obras, un segundo, Pedro Hispano Portugalensis, especialmente autor de la obra *Scientia libri de anima*, y un tercero, Pedro Hispano el médico, al que algunos, según Meirinhos, confundirían con Pedro Juliano quien alcanzó el pontificado con el nombre de Juan XXI, autor de los comentarios médicos y de las *Questiones super libro «De animalibus»* del manuscrito de Madrid. También sobre este tema véase A. D'ORS, quien propone que el autor de las *Summulae* no fue P. Hispano, sino un monje dominico: A. D'ORS, «Petrus Hispanus O.P., Auctor *Summularum* (I)», *Vivarium* 35 (1997) 21-71; «Petrus Hispanus, O. P., Auctor *Summularum* (II)», *Vivarium* 39, 2 (2001) 209-254; «Petrus Hispanus, O.P., Auctor *Summularum*

A pesar de las escasas noticias de las que disponemos sobre la vida¹⁰ de Pedro Hispano y de que numerosos datos vienen firmados tanto de la mano de cronistas y testimonios contemporáneos de Juan XXI, como de historiadores eclesiásticos, cuya voluntad era enardecer su figura, podemos decir de él lo siguiente:

Actualmente se le identifica con Pedro Juliano, quien llegó a convertirse en el papa Juan XXI. Su nacimiento no está documentado, aunque se suele situar en Lisboa entre los años 1205-1220, y tradicionalmente asociado con la familia de los Rebolos.

Aunque todavía está por determinar cuál fue realmente su formación académica y las universidades y facultades donde estudió y enseñó, se cree que pudo haber estudiado en Lisboa y París, y se sabe de cierto que estuvo en la universidad de Siena entre 1246-1250, donde enseñó medicina y escribió sus obras médicas¹¹.

Asimismo existen documentos que acreditan que años más tarde, entre 1250-1264, ocupó diversos cargos eclesiásticos y políticos en la corte portuguesa de Alfonso III¹². De entre los años 1264-1272 no hay una idea clara de sus actividades, sin embargo, la tradición dice que el papa Gregorio X (1210-1276) lo invitó en 1272 a la corte de Viterbo para que fuera su médico personal, pero desgraciadamente por el momento no hay documentos que lo acrediten.

En cambio, está bien documentado que Pedro Juliano ocupó cargos importantes dentro de la Iglesia, puesto que, por ejemplo, en 1272 fue elegido arzobispo de Braga, en 1273 Cardenal Arzobispo en Túsculo, y por último, en septiembre de 1276 alcanzó el cargo máximo, el pontificado, recibiendo el nombre de Juan XXI.

(III)»; «Petrus Alfonsi or Petrus Ferrandi», *Vivarium* 41, 2 (2003) 249-303. Véase también el estudio de las fuentes que tratan sobre la vida y la época que le tocó vivir a P. Hispano realizado por J. F. MEIRINHOS, «O papa João XXI e a ciência do seu tempo», *A apologia do latim. In honorem Dr. Miguel Pinto de Meneses*, vol. I, Lisboa, 2005, pp. 129-171.

¹⁰ Muy acertada fue en su día la aportación sobre los datos de su vida que L.M. de Rijk llevó a cabo en: L. M. de RIJK, «On the life of Peter of Spain. The author of the *Tractatus* called afterwards *Summule Logicales*», *Vivarium* 8 (1970), pp. 123-154.

¹¹ Cfr. J. F. MEIRINHOS, «Petrus Hispanus Portugalensis?...», cit., p. 56, dice que se conocen cinco documentos redactados en Siena anteriores a 1250 (un documento notarial del 1245, otro sobre la venta de una Biblia en 1248, otro es un recibo donde se le remunera como profesor de studium, o también por una consulta médica).

¹² Cfr. Ptolomeo de Lucca, *Historia ecclesiastica*, ed. L. A. MURATORI, *Rerum Italicarum Scriptores*, t. XI, Mediolani 1727, col. 1176; CARRERAS Y ARTAU, *Historia de la Filosofía Española*, cit., pp. 107-108; M. ALONSO en el prólogo de Petrus Hispanus, *Obras filosóficas: Scientia libri de anima*, cit., p. 22; J. F. MEIRINHOS, «O papa João XXI...», cit., p. 131 y ss.

Como papa intentó ser fiel a los proyectos de su antecesor buscando, por ejemplo, la unificación de la cristiandad o la pacificación entre las casas reales¹³, pero lamentablemente todas sus iniciativas se vieron truncadas a causa de su repentina y accidental muerte el 20 de mayo de 1277, pocos días después de que se le desplomara el techo de su estudio¹⁴.

De entre sus bulas queremos destacar, por su repercusión, la enviada al Obispo de Paris pidiéndole información sobre los errores que se estaban cometiendo contra la fe cristiana especialmente en la Facultad de las Artes, hecho que desembocaría en la prohibición de 219 tesis filosóficas¹⁵.

Asimismo, como es obvio, el siglo en el que vivió Pedro Hispano influyó de forma decisiva en su obra¹⁶. Sin ir más lejos, destacaron hechos tan relevantes como la fundación de las universidades europeas, el redescubrimiento de Aristóteles a través de las traducciones del árabe al latín, que se llevaban a cabo ya desde el siglo XII en las escuelas de traductores¹⁷, o la propia incorporación en las universidades de la medicina griega y árabe a partir de un gran número de traducciones de obras médicas de autores como Hipócrates (460-377a.C), Galeno (131-200), Rases (844-926), Avicena (c.980-1037) o Averroes (1126-1198).

La cuantía y la diversidad de obras que se han ido atribuyendo a Pedro Hispano han motivado numerosos equívocos en cuanto a su clasificación y autoría. Uno de los trabajos que refleja el gran interés por resolver estos equívocos es el laborioso

¹³ Cfr CARRERAS y ARTAU, *Historia de la Filosofía Española*, cit., pp. 108-111; J. F. MEIRINHOS, «O papa João XXI...», cit., p. 143 y ss.

¹⁴ Cfr. L. M. de RIJK, «On the life of Peter of Spain...», cit., p.153, donde hace referencia al texto de Ricobaldo de Ferrara en el que se expone el trágico final de Pedro Hispano. Véase también J. F. MEIRINHOS, «O papa João XXI...», cit., p.157-159, quien nos presenta una abundante información sobre lo que los diversos cronistas y biógrafos de Juan XXI dicen sobre el hecho de su muerte.

¹⁵ Sobre este tema véase J. F. MEIRINHOS, «O papa João XXI...», cit., pp. 147-154; J. F. Meirinhos, «Petrus Hispanus Portugalensis?...», cit., p. 59.

¹⁶ Sobre la evolución del pensamiento medieval hasta el siglo XIII y la transmisión de la ciencia véase: Marías et P. LAÍN ENTRALGO, *Historia de la Filosofía y de la ciencia*, Madrid, 4ª ed. 1968 (1ª ed. 1964), pp. 81-126; R. TATON, «La ciencia antigua y medieval de los orígenes a 1450...», cit., pp. 638-670; W. C. DAMPIER, *Historia de la Ciencia*, cit., p. 111 y ss.

¹⁷ Sobre las traducciones latinas véase: D'ALVERNY, «Translations and Translators», en *Renaissance and Renewal in the twelfth century*, ed. R. L. BENSON and G. CONSTABLE, Cambridge, M. A: Harvard Un. Press, 1982, pp. 455-462 (editado también en M. T. d'ALVERNY, *La transmisión des textes philosophiques et scientifiques au Moyen Age*, ed. C. BURNEO, Variorum, 1994); J. S. GIL, *La escuela de traductores de Toledo y los colaboradores judíos*, Toledo, 1985; J. VERNET, *El Islam en España*, Madrid, 1993, pp. 97-117; *Idem*, *Lo que Europa debe al Islam de España*, Barcelona, 2006.

estudio realizado por el profesor José Meirinhos, quien se ha dedicado a estudiar rigurosamente cada una de las obras, sus manuscritos, ediciones, etc¹⁸.

Con respecto a las *Questiones super libro De animalibus Aristotelis*, existen dos comentarios o versiones completamente distintas: la primera de ellas, y que se ha atribuido a Pedro Hispano, se halla en dos manuscritos, en el de la Biblioteca Nacional de Madrid (ms. 1877, ff. 256ra-290vb) y en el de la Biblioteca Vaticana (Vat. lat. 6758, ff. 149ra-177rb), y la segunda, que es completamente diferente, y que actualmente se considera anónima o de un Pseudo-Pedro Hispano, se puede leer en el manuscrito de Florencia (B. N. C., Fondo Conv. Soppr. G. 4853, ff. 79-191)¹⁹.

Para la redacción de las *Questiones* Pedro Hispano, al igual que hicieron algo más tarde otros autores como Pedro Gallego²⁰ o Alberto Magno²¹, tomó como base principal la traducción latina realizada por Miguel Escoto²² (1220) a partir

¹⁸ Véase el estudio de J. F. MEIRINHOS, *Pedro Hispano (século XIII), Tese de Doutoramento de Filosofia Medieval*, Universidade do Porto, 2 vol. Porto, 2002.

¹⁹ Cfr. J. F. MEIRINHOS, *Pedro Hispano (século XIII)*, cit., pp. 137-138, donde, J. F. Meirinhos presenta en la *clavis* 37 los datos respecto a las dos versiones sobre la obra *Questiones super libro De animalibus Aristotelis* (versión de los mss. de Madrid-Vaticano y la del ms. de Florencia). En las pp. 245-253 ofrece las diversas conclusiones a las que han llegado tanto él como, principalmente, los profesores Cruz Pontes, T. Goldstein, S. Wingate, M. d'Asúa, o S. Nagel.

²⁰ Petri Galleci, *Opera omnia quae extant: summa de astronomia; liber de animalibus; regitiva domus*. Ed. J. MARTÍNEZ GÁZQUEZ, Florencia, 2000.

²¹ Albertus Magnus, *De animalibus, libri XXVI, nach der Cölner Urschrift*. Mit Unterstützung der Kgl. bayerischen Akademie der Wissenschaften zu München, der Görres-gesellschaft und der Rheinischen Gesellschaft für wissenschaftliche Forschung, 2 volumes, edited by Hermann Stadler, Münster, 1916-1920.

²² Miguel Escoto se basó en el texto árabe que se ha atribuido a Yâhyâ ibn al-Bitriq. Los tratados zoológicos de Aristóteles eran llamados por los árabes Kitab al-Hayawan. Véanse las recientes ediciones de los libros XI-XIX, (los diez primeros, *H. A.*, parece ser que aún se hallan en preparación), de Aafke M. I. van Oppenraaij: Aristoteles, *De animalibus, Michael Scot's Arabic-Latin translation, part three: Books XV-XIX, Generation of animals*, edited by A. M. I. van OPPENRAAIJ and preface by H. J. DROSSAART LULOFS, Leiden: E.J. Brill, 1992; Aristoteles, *De animalibus, Michael Scot's Arabic-latin translation, Part two: Books XI-XIV Parts of animals*, edited by A. M. I. van OPPENRAAIJ, Leiden: E.J. Brill, 1998. Sobre M. Escoto y la traducción del *De animalibus* véase a modo de ejemplo lo que dice H. J. Drossaart en el prefacio de la obra anterior, (cfr. pp. VIII-XI) y otros estudiosos como Charles H. HASKINS en «Translators from the arabic in Spain», *Studies in the history medieval science*. Cambridge, 1924; L. THORNDIKE, *History of magic and experimental science*, vol. II, Columbia, University Press, New York, 1923, p. 307 y ss.; R. TATON, «La ciencia antigua y medieval de los orígenes a 1450...», cit., p. 639 y ss.; G. SARTON, *Introduction to the History of Science*, vol. II, Huntington, New York, 1975, p. 891; Sobre el *Aristoteles latinus* y las traducciones del árabe v. también M. T. D'ALVERNY, «Translations and Translators», cit., pp. 435 y ss.

de un texto árabe titulada *De animalibus*, título que en la Edad Media incluía tres importantes tratados aristotélicos: *Historia animalium* (libros I-X), *Partes animalium* (libros XI- XIV) y *Generatio animalium* (libros XV-XIX).

Si bien no hay duda de que la base de las *Questiones* es la obra zoológica de Aristóteles, sin embargo, Pedro bebe de un ingente y diverso número de fuentes que se han anotado minuciosamente en la edición presentada. Estas fuentes, tanto de autoridades grecolatinas, como árabe-judías, y, por supuesto, de fuentes de la Antigüedad tardía y de la propia Edad Media²³, demuestran que el texto no es exclusivamente de temática zoológica, sino que en él se discuten importantísimos temas médicos y filosóficos, dejando constancia del vasto conocimiento por parte de Pedro Hispano tanto de la obra aristotélica como de la medicina de su época. Conocimiento que, sin duda, llegó a Pedro a través de traducciones al latín, comentarios, resúmenes o compendios de las obras de autoridades que, por regla general, eran las más utilizadas por los estudiosos de las universidades europeas de su época. Así pues, el uso de tan numerosas fuentes queda también patente en la exposición por parte de Pedro de abundantes cuestiones de controversia tanto entre el filósofo y los médicos, como entre el filósofo y los teólogos que, como ya se ha dicho, han editado o han tratado otros estudiosos²⁴.

Este texto no es propiamente un comentario acerca de los animales, sino más bien, y como lo indica su propio título, una colección de cuestiones de tipo salernitano, especialmente cuestiones que alternan con el género de las *questiones responsiones*²⁵, cuyo uso fue el más adecuado para el análisis y la comunicación entre la comunidad científica de la Baja Edad Media a la que, sin duda, pertenecía nuestro Pedro Hispano. Así pues, para que nos hagamos una idea general del

²³ Con respecto a las autoridades grecolatinas, a parte de Aristóteles, destacan principalmente Galeno e Hipócrates. Las fuentes árabes se dividen en dos grupos: por un lado comentaristas de la obra aristotélica (Averroes, Algazel, Avicena) y, por otro, obras y autores médicos (Isaac, Haly, Avicena, etc.). En cuanto a los autores cristianos destacan las referencias, aunque en muchísima menor medida, a los padres de la Iglesia (J. Damasceno, san Agustín, etc.)

²⁴ Con respecto a las controversias entre médicos y filósofos véanse los trabajos de M. ASÚA, «El comentario de Pedro Hispano sobre el *De animalibus*...», cit., pp. 45-66; M. ASÚA «Medicine and philosophy in Peter of Spain», *Aristotle's animals in the middle ages and renaissance*, ed. C. STEEL, G. GULDENTOPS, P. BEULLENS, Leuven, 1999, pp.189-211. Sobre las controversias entre el filósofo y los teólogos (Agustín, Juan de Damasceno) véase J. M. da CRUZ PONTES, «L'interêt philosophique de deux commentaires inédits sur le *De animalibus* et le problème de leur attribution a Petrus Hispanus Portugalensis», *La Filosofia della natura nel medioevo*. Atti del terzo congresso internazionale di filosofia medievale. *Vita e Pensiero* (1966), p. 496.

²⁵ Véase LAWN, *The Salernitan questions*, Oxford 1963, pp.77-78.

contenido de estas cuestiones, se ha incluido también en la edición la tabla de contenidos que se halla en los primeros folios del manuscrito (ff. 19ra-23ra).

Es de destacar también el interés que ha suscitado desde hace años la problemática referente a la división del texto, tema que requiere un amplio y profundo estudio. Este problema se basa principalmente en el hecho de que la anotación de los diversos libros y de las cuestiones incluidas en ellos se halla en los márgenes del texto, lo cual ha llevado a algunos estudiosos como J. M. Cruz Pontes²⁶ a anotar la posibilidad de que se trate de una división realizada por una mano posterior.

En la edición que aquí se presenta se han mantenido las divisiones tal cual, tanto la división de los diecinueve libros como la de las cuestiones que en ellos se tratan, coincidiendo con las que se dan en la tabla de los contenidos que aparece en los primeros folios del manuscrito (19r-23r). Sin embargo, si quisiéramos apuntar que el propio Pedro enumera en el prólogo, incluido en Libro I, los diecinueve libros que contienen las *Questiones* y da un brevísimo resumen de lo que en ellos se trata²⁷:

Notandum tamen in principio de intentione generali istius scientie. Sunt circa decem et nouem libri in hac scientia.

In primo agit de phisonomia et anathomia in homine.

In secundo et tertio comparat membra brutorum habentium sanguinem ad hominem.

In quarto comparat membra non habentium sanguinis ad membra hominis.

In quinto determinat de modo generationis animalium sanguinem habentium.

In sexto de modo generationis animalium carentium sanguinem.

In septimo de vita in cibo et moribus in animalibus.

In octavo de astutia et cautela in animalibus.

In noveno de generatione hominis.

In decimo de impedimentis ¶humane necce...¶.

²⁶ Sobre la división del texto y su atribución a Pedro Hispano véanse los artículos del profesor J. M da CRUZ PONTES, «La division du texte dans le ms. inédit de *Questiones super libro de animalibus* de Petrus Portugalensis», *Bull.Philos. Méd.*, 4 (1962) 118-126; «As traduções dos tratados zoológicos aristotélicos e as inéditas *Questiones super libro De animalibus* de Pedro Hispano Portugalense », *RPF* 19 (1963) 243-261; «L'interêt philosophique ...», cit., pp. 493-501.

²⁷ Cfr. f. 256rb.

In decimo primo agit de duplici processu in scientiis.

In decimo secundo reddit causam in membris mobilibus.

In decimo tertio reddit causam in membris duris, solidis et terminatis in gressibilibus.

In decimo quarto in non habentibus pedes.

In decimo quinto et decimo sexto et decimo septimo de modo generationis et conceptus in fetu.

In decimo octavo et decimo nono de accidentibus conferentibus ipsum fetum et hoc dicitur quoniam in decimo octavo de accidentibus que conferuntur fetum in utero materno.

In decimo nono de contingentibus fetum extra uterum. Et hec est intentio †...† totius libri in generali.

Asimismo la edición presentada es prácticamente «paleográfica», ya que tras resolverse las innumerables abreviaturas, la editora ha querido mantenerse fiel al texto, corrigiendo sólo algún error o añadiendo alguna palabra para intentar resolver las dificultades que ofrecía la lectura del manuscrito.

En relación a los lemas de Aristóteles que aparecen prácticamente al principio de cada libro y de la mayoría de cada *questio*, éstos aparecen en cursiva en la edición latina, y en la traducción al castellano se han anotado a pie de página las fuentes con respecto a la obra aristotélica. Sin embargo, quisiéramos destacar que muchos de estos lemas, tema que ya han apuntado otros estudiosos²⁸ y que debe estudiarse mucho más a fondo, no resumen en todos los casos los temas que se tratan en los diferentes fragmentos de las *Questiones*.

Es de resaltar, sin duda, la aparición a lo largo de toda la obra de abundante léxico científico-filosófico, y en muchos casos de origen griego o árabe, así como también la temática tan diversa sobre la que se trata, pues no sólo se estudian temas de zoología, sino también de medicina y filosofía.

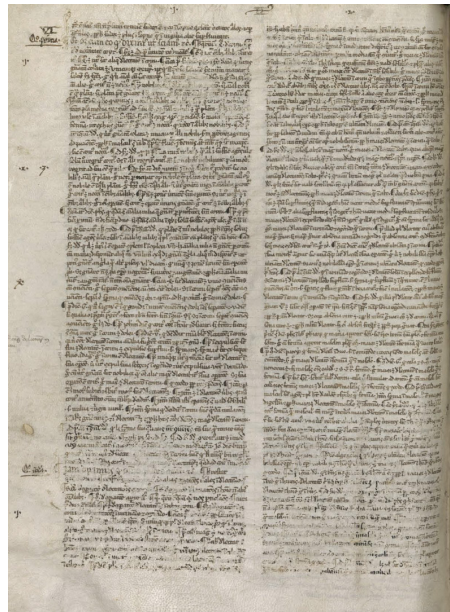
Por último, para facilitar el estudio de tan amplio texto también se han incluido unos índices temáticos relativos al texto en latín. En ellos se anotan tanto los nombres propios, principalmente los de las autoridades citadas y sus obras, como los nombres de animales, sus partes y sus sustancias, y los metales, plantas y sus derivados.

²⁸ Cfr. J. M da CRUZ PONTES, «La division du texte dans le ms. inédit ...», cit., pp. 118-126.

Finalmente con esta edición latina de las *Questiones* y su traducción al castellano esperamos y deseamos ofrecer tanto a los estudiosos de Pedro Hispano como a los que se dedican a los textos científicos de esta época, la posibilidad de poder leer y estudiar con más facilidad un texto de gran valor no sólo por ser el más antiguo escrito en latín sobre la zoología aristotélica, sino también por su amplia temática científico-filosófica. Asimismo con esta edición del texto del ms. 1877 queda una puerta abierta para aquellos que se decidan a realizar también un estudio del manuscrito que se halla en la Biblioteca Vaticana, donde se lee este mismo texto, y llevar a cabo una edición crítica de ambos manuscritos.

Anexo: Edición y traducción

A continuación ofrecemos un extracto de la edición del manuscrito madrileño (Madrid, Biblioteca Nacional 1877, ff. 256ra-290vb) enfrentando el texto latino a la traducción castellana. Se trata del libro V, el más breve de todos, donde se expone el tema del sueño y se pregunta sobre su necesidad entre los animales. En éste se resaltan las diferencias en cuanto a la forma de dormir de los diversos animales y se hace hincapié en cómo es el sueño en el hombre según su edad. Asimismo Pedro ofrece, como hace en todos sus libros, no sólo múltiples referencias a Aristóteles y sus obras, sino a autoridades como Avicena, el médico por excelencia, y una de las fuentes más citadas a lo largo de las *Questiones*.



Manuscrito: Biblioteca Nacional de Madrid 1877, ff 263ra-263rv

Petrus Hispanus
<Questiones super libro de Animalibus Aristotelis>
Liber V, q. 1: De sompno

/263ra/ Quidam habent principium huius V libri hic.
Iam narrauimus dispositionem omnium membrorum animalium.
Debemus autem scire quod tempus inceptionis coitus, et cetera.

<Questio prima>

5 Hic restat querere de sompno.

Et primo de necessitate sompni.

Secundo utrum in omnibus animalibus sit sompnus.

Tertium cuius membri fit passio sompni.

Quarto loco de proprietatibus sompni.

10 1. Circa primum sic dicit in tertio siue in principio tertii *Phisicorum*:
quod omne agens agit per formam et per materiam patitur, ergo quanto ad
quid plus habet de forma plus agit, sed uirtus animalis plus habet de forma
quod naturalis et uitalis, ergo plus agit continue animalis quod naturalis
et uitalis, ergo cum naturalis et uitalis numquam cessant a sua operatione,
15 manifestum est quod nec animalis. Sed sompnus est quies animalium uirtutum
cum intentione naturalium, sicut dicit Plato, ergo sompnus non est necessarius
animali.

Propterea dicit Auicena, sompnus est retractio caloris ad interiora ut
nutriatur digerens, sed in plantis est digestiua ergo in plantis est sompnus. Ex

1-2. Quidam habent ... membrorum animalium *in margine* 4. Questio prima *in margine*

Pedro Hispano
<Cuestiones sobre el libro De animalibus de Aristóteles>
Libro V, q.1: Del sueño

Algunos tienen aquí el principio de este quinto libro.

Ya hemos narrado la disposición de todos los miembros de los animales¹.

En cambio, debemos saber que la época de inicio del coito²... y etc.

Cuestión primera

Aquí resta preguntar acerca del sueño³.

Y en primer lugar sobre la necesidad del sueño.

En segundo lugar si en todos los animales se da el sueño.

En el tercero de qué miembro surge la pasión del sueño.

En cuarto lugar se pregunta sobre las propiedades del sueño.

1. Acerca de lo primero dice así en el libro tercero o al principio del tercero de *Los físicos*⁴: que todo agente actúa por medio de la forma y sufre por medio de la materia, por lo tanto actúa más en cuanto a aquello que tiene más forma. Pero la virtud animal tiene más forma que la natural y la vital, por lo tanto la virtud animal actúa más continuamente que la natural y la vital, por lo tanto, comoquiera que la virtud natural y la vital nunca cesan en su operación, es evidente que la animal tampoco. Pero el sueño es el reposo de las virtudes animales respecto de las naturales, como dice Platón⁵, por lo tanto el sueño no es necesario para el animal.

Por esta causa dice Avicena que el sueño es el retroceso del calor hacia los miembros interiores⁶ para que digiriendo se alimente, pero en las plantas la virtud

¹ Cfr. *H.A.* 538b29.

² Cfr. *H.A.* 544b11: *Debemus scire quod tempus inceptiois coitus animalium diversatur, quoniam exitus spermatis non est in uno tempore, sed temporibus diversis...*

³ En lo referente al sueño y a su necesidad ver *Acerca de los sueños; Acerca del sueño y la vigilia; G.A.* 778b20-779a25; *H.A.* 536b25-537b22; *P.A.* 653a10ss.; Plinio, X 98, etc.

⁴ Véase *Física* 202a2-10, y también lib. III cap.3.

⁵ Cfr. Platón, *Timeo* 46b.

⁶ Cfr. Avicena, “De iis quae proveniunt ex somno et vigiliis” en *Canon medicinae* I fen 2 tract. 2.

20 quo sopnus est propter hunc finem, sed hoc est falsum, ergo sopnus non est necessarius in animalibus.

Contrarium probat philosophus in libro *De sompno et uigilia* hac ratione: omne quod agit sub tempore, necesse est, si excedat tempus sibi determinatum, ipsum langescere et quiescere ab operatione. Ergo cum in
25 animali oculi agant sub tempore necesse est dormire.

Propterea dicit Auicenna quod quando una uirtus cessat, alia augmentatur. Vnde qui bonus est in theatro, malo est in studio, et e contrario. Sed animal multum asumit de nutrimento una uice cum non habeat nutrimentum coniunctum sicut planta, ergo tunc necesse est quod animalis
30 uirtus quiescat et naturalis intendatur. Hoc autem fit a sopno, ergo sopnus est necessarius, quod concedo et pono istam rationem pro causa. Sopnus est ex uapore mulcebrī adscendente ad cerebrum qui infrigidatus descendit et
/263rb/ oppillat motus cerebri ne spiritus possint transire ad organa exteriora sicut uidimus quod ex uapore eleuato a terra generatur nubes que impedit
35 delectationem luminis solis ad nos.

Iusta hoc queritur quare uirtus generatiua quasi semper cessat ab operatione, uirtus autem animalis multotiens, uirtus autem naturalis et uitalis numquam.

Ad hoc dicendum quod uirtus naturalis et uitalis sunt deesse, naturalis
40 autem deperditum restituendo ad machinam cordis sustinendo. Vitalis autem spiritus reparando et uitam continendo. Sed uirtus generatiua et animalis sunt de bene esse, et propter hoc iste cessant ab operatione, alie uero non. Iterum ad generationem requiritur complementum, tunc enim unum quodque est perfectum cum potest generare sibi simile, et quia complementum parum
45 ducat in homine quia solum in iuuentute. Propter hoc uirtus generatiua minus operatur quam alie. Iterum uirtus generatiua est propter speciem, alie autem propter indiuiduum, et sic uirtus uniuersalis, uirtus particularis plus intendit circa indiuiduum quam circa speciem, et propter hoc uirtus generatiua

30-31. est necessarius] necesse *expunctuatum* et *addo* 35. delectationem] delectatione M 46. Iterum *liturarum*

es digestiva, por lo tanto en las plantas hay sueño. A partir de esto el sueño existe a causa de este fin, pero esto es falso, por lo tanto el sueño no es necesario en los animales.

Lo contrario lo demuestra el Filósofo en el libro *Acerca del sueño y la vigilia*⁷ con esta razón: todo lo que actúa en el tiempo, si excede el tiempo para él determinado, es necesario que éste mismo languidezca y repose de la operación. Por lo tanto comoquiera que en el animal los ojos actúan en el tiempo, es necesario que duerma.

Por esta razón dice Avicena que cuando una virtud cesa, otra aumenta⁸. De aquí que el que es bueno en el teatro, es malo en el estudio, y al revés. Pero el animal toma mucho alimento de una sola vez cuando no tiene el alimento unido, como la planta, por lo tanto es necesario que la virtud animal descansa y la natural se acrecienta. En cambio, esto se produce por el sueño, por consiguiente el sueño es necesario, por lo cual concedo y pongo esta razón como causa. El sueño es a partir del vapor blando que asciende hacia el cerebro y que desciende enfriado y obstruye el movimiento del cerebro para que el espíritu no pueda pasar a los órganos exteriores, así como vemos que a partir del vapor elevado desde la tierra se genera la nube que nos impide el deleite de la luz del sol.

Respecto a esto se pregunta por qué la virtud generativa casi siempre cesa de una operación, en cambio, la virtud animal lo hace muchas veces, y la virtud natural y la vital no lo hacen nunca.

A esto hay que decir que la virtud natural y la vital son del no ser, en cambio, la natural es para restituir lo perdido, para sostener la máquina del corazón. En cambio, la vital es para reparar el espíritu y contener la vida. Pero la virtud generativa y animal pertenecen al ser de bien, y por ello éstas cesan de la operación, y las otras, en cambio, no. Por otra parte se requiere un complemento para la generación, pues entonces uno cualquiera es perfecto cuando puede generar un semejante a él, y porque guiará al complemento un poco en el hombre, pero sólo en su juventud. Por esto la virtud generativa opera menos que las otras. Por otra parte la virtud generativa está en relación con la especie, en cambio, las otras lo son a causa del individuo, y así es la virtud universal. La virtud particular tiende más hacia el individuo que hacia la especie, y por esto la virtud generativa

⁷ Cfr. *Acerca del sueño y la vigilia* 454a25-30.

⁸ Cfr. *supra*, en nuestro libro I.

in animali minus operatur quam alie que sunt propter indiuiduum. Item
50 uirtus naturalis et uitalis non cessant ab operatione, quia habent obiectum
coniunctum. Naturalis sanguinem grossum ad restaurandum deperditum.
Vitalis sanguinem subtilem ad generandum speciem. Sed uirtus animalis
non habet obiectum coniunctum, et propter hoc uirtus animalis quiescit ab
operatione, non naturalis et uitalis. Secunda causa est quia digestiua naturalis
55 operatur conuertendo obiectum ut fortiter. Virtus animalis non conuertit
obiectum sed paritur ab obiecto, et ideo oportet quod naturalis et uitalis
ordinantur enim ad agendum et patiendum, et propter hoc citius debilitatur,
et oportet quod quiescat et sic est sopnus necessarius.

Ad primum in contrarium dicendum quod sine dubio uirtus animalis
60 plus habet de forma quam naturalis et uitalis, et propter hoc plures habet
operationes et nobiliores. Sed non oportet quod continue operetur propter
dictas causas. Per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum quod sopnus non est finaliter per se, sed propter
nutrimentum sed per accidens, quia quando una uirtus diminuitur, altera
65 intenditur.

2. Circa secundum sic dicit philosophus in principio septimi libri: quod
quedam sunt animalia que uiuunt ad modum plante, sed planta non dormit,
ergo talia animalia numquam dormiunt.

Propterea sopnus est reuocatio operationis exterioris ad interiora, sed
70 multa animalia sunt que non habent sensus exteriores, ergo multa erunt ani-
malia que non habent sopnum.

Contra dicit philosophus quod sopnus sequitur sensum, sed in omnibus
animalibus est aliquis sensus, ergo in omnibus animalibus est sopnus.

Ad hoc dicendum quod omnia animalia dormiunt uel sensibiliter uel
75 insensibiliter. Vnde quod dicit philosophus quod quedam animalia uiuunt
ad modum plante. Hoc est quia non habent uitam manifestam, nec habent
similiter sopnum manifestum, habent tamen uitam et sopnum.

Ad secundum dicendum quod licet quedam animalia non habeant opera
exteriora manifesta, tamen in sopno retrauntur alique que in uigilia erant
80 insuper fine intra contrarias suas.

59. animalis addo 70. habent sensus] sopnum expunctuatum

en el animal opera menos que las otras que están en relación con el individuo. Igualmente la virtud natural y la vital no cesan de la operación, porque tienen un objeto unido. La natural tiene la sangre gruesa para restaurar lo perdido. La vital tiene la sangre sutil para generar la especie. Pero la virtud animal no tiene un objeto unido, y por esto la virtud animal reposa de la operación, la natural y la vital no. La segunda causa es porque la virtud digestiva natural opera convirtiendo el objeto de la manera más fuerte. La virtud animal no convierte el objeto, sino que se produce a partir del objeto, y por esto conviene que la virtud natural y la vital se ordenen, en efecto, para actuar y para sufrir, por esto se debilita más rápidamente y conviene que repose, y así el sueño es necesario.

A lo primero, por el contrario, hay que decir que sin duda la virtud animal tiene más forma que la natural y la vital, y por esto tiene muchas operaciones y más nobles. Pero no conviene que opere de forma continua por las causas citadas. Por medio de esto queda clara la solución al segundo argumento.

Al tercero hay que decir que el sueño no es en última instancia por sí, sino por accidente a causa del alimento⁹, porque cuando una virtud disminuye, otra aumenta.

2. Respecto a lo segundo el Filósofo dice así en el principio del libro séptimo¹⁰: que existen algunos animales que viven como las plantas, pero la planta no duerme, por lo tanto tales animales nunca duermen.

Por esta razón el sueño es la reiteración de la operación exterior hacia los miembros interiores, pero muchos son los animales que no tienen sentidos exteriores, por lo tanto muchos serán los animales que no tengan sueño.

Contrariamente el Filósofo dice que el sueño sigue al sentido, pero en todos los animales hay algún sentido, por lo tanto en todos los animales hay sueño¹¹.

A esto hay que decir que todos los animales duermen o de forma sensible o insensible. De aquí que el Filósofo dice que algunos animales viven de la misma manera que las plantas. Esto es porque no tienen una vida manifiesta ni tienen igualmente un sueño manifiesto, y, sin embargo, tienen vida y sueño.

Al segundo argumento hay que decir que aunque algunos animales no tengan operaciones exteriores manifiestas, sin embargo, en el sueño se retraen aquellas que en la vigilia estaban por encima del fin en sus contrarias.

⁹ Cfr. *Acerca del sueño y la vigilia* 455a.

¹⁰ Al principio de este libro no dice nada acerca de este tema. Las plantas no duermen, y existen algunos animales semejantes a las plantas, cfr. *Acerca del sueño y la vigilia* 454b15-455a3.

¹¹ Cfr. *Acerca del sueño y la vigilia* 454b10ss.

3. Circa tertium sic: si sopnus est passio cerebri aut ergo uirtutis interioris aut exterioris. Non exterioris quia sopnus est passio sensus communis, sicut dicit philosophus in libro *De sopno et uigilia*, ergo nec interioris, quia sensus communis et fantasia plus operatur in sopno quam in uigilia, ergo sopnus
85 non est passio cerebri.

Contra dicit in libro *De sopno et uigilia* quod sopnus est passio particule huius communis quid est in debito, ergo sopnus est passio cerebri, quod concedo.

Ad obiectum autem in contrarium dicendum quod, sicut dicit auctoritas in secundo *De anima*, sensus communis ita se habet sensus particulares, sicut centrum ad lineas que protrahuntur a diuersis partibus circumferentie ad centrum. Vnde ista uirtus quamuis facit tria recipiunt ab aliis sensibus, comparat recepta et conseruat. In quantum recipit, dicitur sensus. In quantum operat, dicitur fantasia, in quantum conseruat de ymaginatio. Dico ergo quod sensus communis cessat in sopno quantum ad hoc opus quod est recipere
95 ab aliis sensibus, sed non cessat fantasia et ymaginatio immo quia tunc non recipit, comparat recepta infinitis modis ita quod facit monstra.

4. Circa quartum queritur quare pisces, canes et aues debiliter dormiunt. Et quare pueri bene dormiunt, et senex male.
Et quare pueri plus sopniant quam senex uel iuuens.
100 Et quare pisces et lepores dormiunt apertis oculis.
Et quare in sopno plus uiget sudor qui est superfluitas tertie digestionis,

99. pueri in margine

3. Respecto al tercero se dice así: si el sueño es pasión del cerebro, por lo tanto o lo es de la virtud interior o de la exterior. No lo es de la exterior porque el sueño es la pasión del sentido común, como dice el Filósofo en el libro *Acerca del sueño y la vigilia*¹², por lo tanto tampoco lo es de la interior, porque el sentido común y la fantasía operan más en el sueño que en la vigilia, por consiguiente el sueño no es la pasión del cerebro.

Por contra dice en el libro *Acerca del sueño y la vigila* que el sueño es la pasión de una pequeña parte de este tipo de sentido común que hay en lo debido, por lo tanto el sueño es pasión del cerebro¹³, como concedo.

En cambio, al argumento objetado contrariamente hay que decir que, como dice la autoridad en el libro segundo *Acerca del alma*, el sentido común está en relación a los sentidos particulares, como el centro va hacia las líneas que se sacan de las diversas partes de la circunferencia hacia el centro¹⁴. De aquí que esta virtud, aunque produce tres, recibe de los otros sentidos, compara lo recibido y lo conserva. En cuanto que recibe, se llama sentido, en cuanto que opera se llama fantasía, y en cuanto que conserva, se llama imaginación. Por lo tanto digo que el sentido común cesa en el sueño en cuanto a esta operación que es la de recibir de los otros sentidos, pero no cesa la fantasía ni la imaginación, es más, ya que no recibe, compara lo recibido de infinitas maneras de tal modo que fabrica monstruos.

4. Respecto al cuarto se pregunta por qué los peces, los perros y las aves duermen de forma ligera.

Y por qué los niños duermen bien y el anciano mal¹⁵.

Y por qué los niños sueñan más que el anciano o el joven¹⁶.

Y por qué los peces y las liebres duermen con los ojos abiertos.

Y por qué en el sueño crece más el sudor, que es la superfluidad de la tercera

¹² Aristóteles dice que el sentido del tacto es el que domina sobre los otros sentidos en el sueño, cfr. *Acerca del sueño y la vigilia* 455a12-455b13.

¹³ Según Aristóteles la parte que rodea el cerebro es el lugar principal del sueño, cfr. *Acerca del sueño y la vigilia* 456b20-24, 457b28-458a15.

¹⁴ El sentido del tacto se puede dar sin que se den las otras facultades cfr. *D.A.* 413b6, 415a4.

¹⁵ Con el paso del tiempo los animales están más tiempo despiertos, cfr. *G.A.* 778b25. Los niños duermen más intensamente, véase la explicación en *Acerca del sueño y la vigilia* 457ass.

¹⁶ Aristóteles en *G.A.* 779a11ss. y *H.A.* 587b6-10 dice que los bebés sueñan, en cambio lo niega en *Acerca de los sueños* 461a13, 462b5.

de superfluitatibus prime et secunde digestionis est e contrario, sicut dicit Auicenna.

Ad primum dicendum quod pisces et aues sunt in elementis ualde cedentibus, et propter hoc sunt animalia ualde mobilia et habent caput
 105 paruuum ne impediatur in suo motu, et propter hoc debiliter dormiunt. Item sunt aues et canes, habent cerebrum siccum aues que sunt colerice et canes propter bonitatem olfato, et ideo debiliter dormiunt. Iterum pisces habent cor frigidum, et propter hoc cum cerebrum sit in oppositum cordis ad mitigandum calorem cordis, pisces ualde paruuum habent de cerebro, et
 110 propter hoc paruuum dormiunt.

Ad secundum dicendum quod, sicut dicit Auicenna, pueri multum habundant in humiditate naturali, quia uicini sunt ad utrumque principium, uidelicet ad sperma et menstruum. Vnde dicit Auicenna, quod pueri humidi sunt illo humido quo senes sunt sicci, et senes humidi sunt illo humido quo
 115 pueri sunt sicci, quia ergo pueri multum habent de humido naturali ex quo resoluuntur uapores mulcebri et suaues, et propter hoc multum dormiunt. Senes autem multum habent de humiditate salsa et †ta...sa†, ex qua resoluuntur uapores accuti et pungitiui, et propter hoc non possunt dormire.

Ad tertium dicendum quod, sicut Auicenna dicit in libro suo *De anima*,
 120 pueri sunt admiratores formarum quia de nouo ueniunt in mundum, omnia uidentur sibi mirabilia, et propter hoc firmiter retinent ea que uident. Item pueri uiuunt uita brutorum. Vnde uirtus naturalis in ipsis est fortis, sed animal est debilis. Vnde dicit Galenus quod una de rebus quam intendunt pueri, est manducare et bibere, et quia igitur uirtus naturalis in ipsis est fortis,
 125 multum dormiunt ut nutriatur digerens et quia firmiter retinent fantasticam que uiderunt comparant in sopno et multum sopniant.

105. paruuum ne] non *expunctuatum* 106-107. et canes] et *addo* 123. uirtus naturalis] animalis *expunctuatum*

digestión, y con respecto a las superfluidades de la primera y la segunda digestión es al revés, como dice Avicena¹⁷.

A lo primero hay que decir que las aves y los peces están entre elementos que ceden mucho, y por esto son animales muy movibles y tienen la cabeza pequeña para que no les sea impedido su movimiento, y por ello duermen de forma ligera. Asimismo lo son las aves y los perros: las aves que son coléricas y los perros a causa de su buen olfato tienen el cerebro seco, y por esto duermen de forma ligera. Por otra parte los peces tienen el corazón frío, y por ello, comoquiera que el cerebro está en oposición con el corazón para mitigar el calor del corazón, los peces tienen muy pequeño el cerebro, y por esto duermen poco.

Al segundo argumento hay que decir que, como dice Avicena, los niños tienen mucha abundancia de humedad natural porque están cercanos a cada principio, a saber, al esperma y a la menstruación. De aquí que dice Avicena que los niños son húmedos con aquello húmedo con lo que los ancianos son secos¹⁸, y los ancianos son húmedos con aquello húmedo con lo que los niños son secos, y porque los niños tienen mucha humedad natural a partir de la cual se disuelven los vapores blandos y suaves, por esto duermen mucho. En cambio, los ancianos tienen mucha humedad salada y †...† a partir de la cual se disuelven los vapores penetrantes y punzantes, y por esto no pueden dormir.

Al tercer argumento hay que decir que, como dice Avicena en su libro *Acerca del alma*, los niños son admiradores de las formas porque vienen por primera vez al mundo, todas las cosas les parecen maravillosas, y por esto retienen con firmeza aquellas que ven. Los niños viven la vida igual que la de los animales. De aquí que la virtud natural en ellos es fuerte, pero la virtud animal es débil. De aquí que dice Galeno que una de las cosas hacia la que los niños tienden es a comer y a beber¹⁹. Y porque la virtud natural es en ellos fuerte, duermen mucho para nutrirse digiriendo, y porque con firmeza retienen el hecho fantástico que han visto, lo comparan en el sueño y sueñan mucho.

¹⁷ Véase Avicena, “De sudore” en *Canon medicinae* II tract. 2 cap. 655: *...est aquietas sanguinis cui cholericum et ad mistum... est enim superfluitas unctiositatis et humiditatis post digestionem ultimam...*

¹⁸ Véase Avicena, “De complexionibus aetatum et generum” en *Canon medicinae* I fen 1 doct. 4.

¹⁹ Véase Galeno, *Pronósticos*, KÜHN XIV 599-673 y la edición castellana en Galeno, *Tratados filosóficos y autobiográficos*, intr. trad. y notas de T. MARTÍN MANZANO, Madrid, 2002, pp.274-277. Véase *infra* en el libro X la nota que se refiere al episodio que explica Galeno sobre la curación del hijo de Boeto y sobre su necesidad de comer a escondidas incluso estando enfermo.

- Ad quartum dicendum quod pisces uident in aqua quod est elementum solidum respectu aeris, et propter hoc natura dedit eis oculos fortes ne lederentur ab aqua, et hac de causa non habent palpebras, quia palpebre
130 sunt in oculos propter passibilitatem ipsius ad tutelam ipsius. Pisces autem habent oculos duos et impassibiles, et propter hoc non habent palpebras nec claudunt oculos, sed dormiunt oculis apertis. Lepus autem est animal timidum et euitat nocuumtum in fugiendo, et propter hoc ut semper possit percipere nocuumtum dormit oculis apertis.
- 135 Ad ultimum dicendum quod expulsiua prime digestionis et secunde composita est ex uirtute animali et naturali, tamen retinemus sitim et urinam et quando /263va/ uolumus. Sed expulsiua tertie digestionis uel digestiue pure est naturalis. Vnde non possumus retinere sudorem et quia in sopno quiescunt uirtutes animales, et operantur naturales et propter hoc sudor est
140 plus in sopno quam uigilia alie superfluitates.

Al cuarto argumento hay que decir que los peces ven en el agua porque es un elemento sólido respecto al aire, y por esto la naturaleza les dio ojos fuertes para que no se dañasen con el agua, y por esta causa no tienen párpados, porque los párpados están en los ojos para su protección, debido a su vulnerabilidad. Los peces, en cambio, tienen los ojos duros e impasibles, y por esto no tienen párpados y no cierran los ojos, sino que duermen con los ojos abiertos. En cambio, la liebre es un animal tímido y evita el peligro huyendo, y por esto, para poder percibir siempre el peligro, duerme con los ojos abiertos.

Al último argumento hay que decir que la virtud expulsiva de la primera y segunda digestión está compuesta de la virtud animal y de la natural, sin embargo, retenemos la sed y la orina cuando queremos. Pero la virtud expulsiva de la tercera digestión o de la pura digestión es natural. De aquí que no podemos retener el sudor, y porque en el sueño reposan las virtudes animales y operan las naturales, por esto hay más sudor en el sueño que otras superfluidades en la vigilia.

ESTUDOS

Vera Rodrigues*

«École de Chartres»: les enjeux historiographiques**

Abstract: L'auteure retrace et examine les grands moments de l'historiographie relative à l'«École de Chartres», dans le contexte plus large des grandes lignes qui ont orienté la recherche et la conception de ce qu'est la «philosophie médiévale», de V. Cousin à nos jours. Son discutés notamment les grandes étiquettes telles que «Renaissance du XII^e siècle», «platonisme», «aristotélisme».

The author describes and discusses the highlights of the historiography on the “School of Chartres”, in the broader context of the research on what is considered to be “Medieval Philosophy”, since Victor Cousin until our days. Discussion includes large labels such as “Renaissance of the 12th century”, “Platonism”, “Aristotelianism”.

Keywords: École de Chartres / School of Chartres; Medieval philosophy; reason; Renaissance of the 12th century; Aristotelianism; Platonism.

Medieval Authors: Boethius; Thierry de Chartres; Bernard of Chartres; Fulbert of Chartres; Roscelin of Compiègne; Gilbert of Poitiers; William of Conches; Bernard Silvestre; Abelard.

* Post-doc researcher, Instituto de Filosofia, Faculdade de Letras do Porto. verarvarjota@gmail.com.

** Au seuil d'un pos-doctorat financé par la Fundação para a Ciência e Tecnologia (FCT, Portugal), cet article est une version remaniée d'un chapitre introductoire de notre dissertation de doctorat, intitulée *Creatio numerorum: nature et rationalité chez Thierry de Chartres*, soutenue en 2006 à l'École Pratique des Hautes Etudes, IV^e section, Paris.

1. Perspectives sur le XII^e siècle

Dans aucun autre domaine de l'histoire de la philosophie les conceptions relatives aux fonctions et au statut de la raison semblent avoir d'incidences aussi profondes que dans celui de la philosophie médiévale. Il y a certainement plusieurs explications à cela: ainsi la longueur et les caractéristiques de la période considérée, aussi bien que les conditions matérielles de la transmission des textes n'en seront pas les moindres. Mais c'est certainement autour de la question des rapports entre raison et foi, dans les différentes configurations qu'elle a historiquement et historiographiquement assumées, que ce sont noués les problèmes concernant la définition de l'objet, des champs conceptuel et matériel et des méthodes propres d'une région disciplinaire portant le nom de «philosophie médiévale».

Les difficultés ne proviennent pas seulement de la nécessité d'affirmation (et presque d'auto-justification) de la philosophie médiévale vis-à-vis des autres disciplines de l'histoire de la philosophie. Elles sont aussi internes: elles proviennent de la diversité des présupposées philosophiques et théoriques (quoique, de moins en moins, religieux aussi) plus généraux. Que l'ensemble de cette problématique reste d'actualité c'est ce que montrent les importantes réflexions philosophiques et épistémologiques menées par quelques-unes des grandes figures de l'histoire de la philosophie médiévale contemporaine¹.

Si nous évoquons ici cette difficile disciplinarisation, c'est qu'elle a inévitablement conditionné le sens et le développement des recherches sur le XII^e siècle, et plus particulièrement sur l'«École de Chartres», ses maîtres et ses doctrines. Nous y sommes encore sans doute bien loin du moment de dresser des bilans. Il nous semble néanmoins utile de retracer les grandes lignes historiographiques dans lesquelles s'inscrit l'«École de Chartres».

Comme pour bien d'autres domaines, le grand essor des études médiévales se situe dans ce siècle à très longue vie que fut le XIX^e siècle. Au lendemain des Lumières, elles ont vibré de toutes les réverbérations de l'effervescence romantique et de l'émergence des nationalismes, du kantisme, du positivisme et des idéalismes, du développement des méthodes historiques et philologiques et du projet néo-scolastique.

¹ Nous nous bornerons à citer Cl. Panaccio, R. Imbach ou P. Porro, parmi les plus importants. Une place particulière doit sans doute être accordée à Alain de Libera, dont on pourrait dire que l'œuvre se répartit entre réflexion critique portant sur les objets et les méthodes disciplinaires et l'illustration pratique et concrète de ces mêmes propositions. Signalons, à ce propos, l'ouvrage A. DE LIBERA, *Raison et foi. Archéologie d'une crise d'Albert le Grand à Jean-Paul II*, Paris, 2003.

Le siècle s'ouvre sur le *Génie du Christianisme* quand, en 1802, Chateaubriand «restaure la cathédrale gothique», pour reprendre le mot célèbre de Théophile Gauthier. Aux débuts de l'édition des textes et aux œuvres monumentales de Raynouard, Michaud, Michelet, Guizot, de Ch. Thurot et des mauristes², dont le travail profitera d'ailleurs à l'entreprise démesurée de J.-P. Migne³, répond institutionnellement la fondation de l'École des chartes en 1821. En ce qui concerne plus spécifiquement l'histoire de la philosophie, les programmes des concours de l'Académie des sciences morales et politiques portent sur l'histoire de la philosophie scolastique et sur la philosophie de Thomas d'Aquin: l'Académie récompensa en 1845 et 1856 les travaux de B. Hauréau et de Ch. Jourdain. L'accent qui dans ces programmes était mis sur «la philosophie proprement dite» et sur ce que «pourrait encore être mis à profit par la philosophie de notre temps» en trahit le courant idéologique: on récapitule en quelque façon, comme le dit Jean Jolivet, «la tradition du 18^{ème} siècle empiriste, analytique, irrégulier⁴». La recherche des sources et le travail d'édition accompli restent cependant des valeurs sûres. En ce qui concerne plus directement l'histoire de la philosophie médiévale, les contributions de B. Hauréau à la collection des *Notices et extraits de manuscrits de la Bibliothèque nationale et d'autres bibliothèques* gardent aujourd'hui encore une très grande richesse; les éditions que donna V. Cousin, non seulement des écrits majeurs d'Abélard (avec Ch. Jourdain comme co-éditeur), mais aussi, et pour la première fois, des pages d'auteurs comme Raban Maur, Guillaume de Champeaux, Guillaume de Conches ou Adam du Petit-Pont, sont restées jusqu'à une date très récente les seules existantes. En Allemagne, la fondation des *Beiträge* en 1891 et le travail de Cl. Baeumker, dont les modèles sont les Français Aimable

² L'*Histoire de la France* de Michelet, dont le premier volume est consacré au Moyen Âge, a joué d'une énorme influence en Europe, comme ce fut aussi le cas pour les six volumes de l'*Histoire des croisades* de J. Michaud, pour les volumes sur la poésie médiévale et troubadouresque de F. Raynouard, ou encore pour l'*Histoire littéraire de la France* des mauristes. Les vingt-neuf volumes des *Collections de documents historiques* de Guizot ou encore la *Collection des chroniques nationales écrites en langue vulgaire du XI^e au XVI^e siècles*, de Buchon, sont également impressionnants. Les *Notices et extraits de divers manuscrits pour servir à l'histoire grammaticale du Moyen Age* de Ch. Thurot ouvra un champ d'études dont on n'a pas fini de percevoir la richesse.

³ Les 217 volumes de la *Patrologie latine* (plus 4 d'index) et les 161 volumes de la *Patrologie grecque* sont publiés en seulement une vingtaine d'années entre 1844-1868.

⁴ J. JOLIVET, «Les études de philosophie médiévale en France», in R. IMBACH et A. MAIERÜ (éd.), *Gli studi di filosofia medievale nel Otto e Novecento*, Roma, 1991, p. 6.

et Ch. Jourdain, Cousin, Hauréau, ouvrent tout un autre pan de l'édition, armée de la méthode dure de la philologie: celle des sources arabes et hébraïques⁵.

Mais le parcours de V. Cousin, devenu le premier vrai initiateur des études de philosophie médiévale en France, est aussi représentatif précisément sur le plan des conceptions historiographiques et philosophiques plus générales. Parti d'un mépris tout fait de lumières pour la philosophie médiévale, Cousin en arriva à la reconnaissance de la «philosophie scolastique», titre du tome III de ses *Fragments philosophiques*, publiés en 1866⁶. La «philosophie scolastique» est pour Cousin le problème des universaux, autrement dit, la querelle du nominalisme et du réalisme, par le biais de laquelle Abélard figure désormais à côté de Descartes, comme les deux plus grands philosophes qu'ait produits la France⁷. Pour Hauréau aussi la question des universaux est le problème scolastique par excellence, dans une période philosophique qui consiste essentiellement dans les luttes entre la raison et la foi, l'opposition entre réalistes et nominalistes, la religion et les hérésies perçues comme des ferments de liberté⁸. Ce n'est sans doute pas un hasard si le *Tractatus de sex dierum operibus* de Thierry de Chartres a mérité son intérêt et ses soins pour ce qui fut sa première édition⁹. Ce «ferment de liberté» et cette expression de l'indépendance de l'esprit, Renan les voyait à son tour dans l'averroïsme, dont *Averroès et l'averroïsme*, publié en 1852, marqua durablement les esprits.

⁵ Cf. K. FLASH, «La concezione storiografica della filosofia in Baeumker e Grabmann», in R. IMBACH et A. MAIERÙ (éd.), *Gli Studi*, pp. 62-64, souligne justement l'ouverture remarquable que représentent les *Beiträge* par rapport à l'historiographie de Kleutgen et des préjugés anti-médiévaux d'origine luthérienne: ouverture aux sources arabes et hébraïques, mais aussi thématique (les sciences naturelles, la médecine, l'optique, l'astrologie, la psychologie y trouvèrent place).

⁶ Son *Cours de philosophie*, publié en 1818, n'était pas loin, selon J. JOLIVET, «Les études», p. 1, de la formule d'Hamelin, pour qui «Descartes vient après les Anciens comme s'il n'y avait rien eu entre eux».

⁷ Cf. J. JOLIVET, «Les études», in R. IMBACH et A. MAIERÙ (éd.), *Gli Studi*, p. 2. Cette inflexion majeure qu'introduit Cousin dans l'histoire du nominalisme – qui, depuis Iohannes Turmair, au début du XVI^e siècle, situait les origines chez Roscelin de Compiègne – tenait d'ailleurs, pour W. Courtenay, de la volonté de faire d'Abélard le plus ancien représentant de la philosophie française, notamment vis-à-vis de l'Anglais Ockham: W. COURTENAY, «In Search of Nominalism: Two Centuries of Historical Debate», in R. IMBACH et A. MAIERÙ (éd.), *Gli Studi*, pp. 236-237.

⁸ Cf. J. JOLIVET, «Les études», in R. IMBACH et A. MAIERÙ (éd.), *Gli Studi*, p. 7.

⁹ Cf. B. HAURÉAU «Notice sur le Numéro 647 des manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale», *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques*, t. 32, 2e partie, 1888, pp. 167-86; réimp. dans *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque nationale*, tome I, Paris, 1890, pp. 45-70.

L'antagonisme allant croissant en France entre les gouvernements républicains et le clergé, la réaction ne tarda pas. En 1879, l'encyclique *Aeterni Patris* fait du thomisme la doctrine commune de l'église. En 1887 surgit l'idée, soutenue par Léon XIII, de créer un Institut de Philosophie dans l'Université de Louvain. Le premier numéro de la *Revue néo-scholastique de Louvain*, qui, avec la *Revue thomiste*, allait mener le combat contre ce que l'on désigne globalement comme «le modernisme», parut en 1894. Le projet de Louvain fut animé à ses débuts par Mercier, dont la ferveur thomiste nourrissait un intérêt particulier pour les sciences. En effet, Thomas d'Aquin représentant la clé de voûte de la philosophie médiévale, il ne fallait que le compléter et le corriger d'après les acquis postérieurs, ce qui ne pourrait du reste que mieux faire ressurgir le génie du maître. Ce projet est certainement remarquable en ce qu'il prône l'assimilation des données scientifiques, notamment celles des sciences expérimentales, toutes empreintes de positivisme qu'elles l'étaient, accordant ainsi une place inédite à l'histoire des sciences. Si bien qu'il ne pouvait pas manquer de se heurter à des oppositions féroces – les sciences et leur histoire ne tardèrent pas à être évincées et De Wulf dut poursuivre par d'autres moyens la promotion de la philosophie thomiste.

Le problème se pose bientôt d'une façon plus épurée et plus définie à savoir, la question de l'existence d'une philosophie chrétienne qui recouvrirait ce qui existerait de proprement philosophique dans la philosophie médiévale. En France, F. Picavet avait déjà de certaine manière réagi à la perspective logiciste de V. Cousin et proposait une histoire des philosophies médiévales générale et comparée, qu'il écrivait à la manière des positivistes¹⁰ - il eut comme élève A. Koyré. E. Gilson, qui en 1921 succéda à Picavet à l'EPHE n'est, lui non plus, très éloigné du positivisme de Comte à ses débuts. Mais les influences d'Hamelin et de Bergson sont autrement déterminantes. Au premier, Gilson emprunta le concept de «système» qui l'amena à la conception d'un «esprit de la philosophie médiévale», dont l'accomplissement exemplaire s'était réalisé dans le thomisme. *L'Être et l'essence*, publié en 1948, pose la métaphysique thomiste de l'*esse*¹¹ et

¹⁰ Cf. J. JOLIVET, «Les études», in R. IMBACH et A. MAIERU (éd.), *Gli Studi...*, pp. 9-10, qui signale en outre la remise en honneur du néoplatonisme, à une époque pour laquelle la philosophie aristotélicienne était le critère d'évaluation de la pensée scolastique.

¹¹ Sur l'influence de la pensée d'Heidegger sur Gilson, notamment sur ce que Gilson appelle la «nouvelle philosophie de l'être de Heidegger» et sa théorisation propre à la métaphysique de l'Exode, voir A. de LIBERA, «Les études de philosophie médiévale en France d'Etienne Gilson à nos jours», in R. IMBACH et A. MAIERU (éd.), *Gli Studi*, pp. 23-24.

de son identification avec Dieu comme le principe et l'essence de la philosophie médiévale dans son ensemble, à l'aune desquels devraient être appréciées toutes les autres expressions philosophiques de la période. La philosophie médiévale est théologie, car elle est métaphysique. *Fidens quarens intellectum* est le principe directeur de toute spéculation médiévale: Aristote sert l'Évangile¹².

É. Bréhier est le premier à s'insurger contre ce concept¹³. Mais l'opposition vient aussi de la néo-scholastique, sous la plume de De Wulf, pour qui, contrairement à Gilson, les auteurs médiévaux ont établi une distinction nette entre la science théologique et la discipline philosophique¹⁴. D'autre part, si Gilson avait défendu, surtout dans ses débuts, la pluralité des philosophies médiévales – même si ce n'était que pour mieux faire ressortir le génie de Thomas – De Wundt, lui, soutenait l'idée d'un corps doctrinal commun, défini par des caractères intrinsèques proprement philosophiques. L'influence profonde du modèle historiographique de De Wundt dans la néo-scholastique italienne n'a pas empêché les divergences en ce qui concerne l'élévation du thomisme au canon d'évaluation historique des autres philosophies: G. Gentile formule le premier ces critiques, reprises dans la pratique par Bruno Nardi dans son étude sur Siger de Brabant et les sources de la philosophie de Dante¹⁵.

En France, cependant, le thomisme assumait un autre visage pour les Dominicains du Saulchoir, notamment chez le grand médiéviste que fut M.-D. Chenu. P. Vignaux souligna vivement la dimension cosmique et naturaliste qu'y introduisait Chenu¹⁶. Moins féru de métaphysique, plus enclin à la reconnaissance d'une rationalité proprement historique, Chenu a grand mérite de retourner aux textes par-delà les sédiments interprétatifs, et d'introduire résolument la

¹² Cf. J. JOLIVET, «Les études», in R. IMBACH et A. MAIERÙ (éd.), *Gli Studi*, p. 10.

¹³ É. BRÉHIER, «Y-a-t-il une philosophie chrétienne?», *Revue de métaphysique et morale*, 38 (1931), pp. 133-162.

¹⁴ Cf. WIELOCKX, «De Mercier à De Wulf», in R. IMBACH et A. MAIERÙ (éd.), *Gli Studi*, p. 92. Signalons encore, du côté des opposants, Gallus M. Manser, représentant majeur du thomisme, ou encore F. van Steenberghe, qui défend l'étude de la philosophie médiévale comme celle de la philosophie au sens strict, à l'exclusion de la révélation – cf. R. IMBACH, «Paul Vignaux, syndicaliste et historien de la philosophie», in P. VIGNAUX, *Philosophie au Moyen Âge*, édité, présenté et annoté par R. IMBACH, Paris, 2004, p. 22.

¹⁵ Cf. C. VASOLI, «La neoscholastica in Italia», in R. IMBACH et A. MAIERÙ (éd.), *Gli Studi*, p. 170.

¹⁶ P. VIGNAUX, «Introduction à l'édition de 1987» dans *Id.*, *Philosophie au Moyen Âge*, édité, présenté et annoté par R. IMBACH, Paris, 2004, p. 49.

méthode historique dans l'étude des textes médiévaux¹⁷. Et, ce qui n'est pas moins important, Chenu sait proposer de nouveaux objets théoriques et ouvrir de nouveaux champs de recherche: signalons seulement ceux de l'histoire des platonismes et de la réévaluation de Boèce, ou encore celui de la grammaire et de son rôle dans la constitution de la théologie comme science. Cette diversification des sujets et ce repositionnement du thomisme dans l'histoire de la théologie médiévale ont marqué justement le plan de rencontre avec un autre nom majeur de la philosophie médiévale en France au XX^e siècle, P. Vignaux.

Sous la double influence d'É. Gilson et de L. Brunschvicg¹⁸, P. Vignaux fut à même d'élaborer le dépassement des deux positions extrêmes autour de la notion de «philosophie chrétienne». Brunschvicg établissait en effet la connexion entre l'histoire des sciences, spécialement celle de la physique mathématique, et l'histoire de la philosophie¹⁹. De cette connexion Vignaux tira précisément sa propre conception de l'histoire des «états de la raison», fondée sur la reconnaissance d'une «rationalité de la contingence historique²⁰» et par conséquent sa conception de la diversité de ces états. Il s'agit d'inscrire l'usage «proprement théologique de la raison» dans l'«histoire de la raison». D'où le concept de «philosophie de la religion», entendu comme «l'application à une religion positive, donnée historique, de concepts éprouvés et articulés rationnellement²¹», c'est-à-dire une réflexion proprement philosophique sur l'histoire de la pensée médiévale²². Les propositions historiographiques de P. Vignaux ne clôturent pas seulement un

¹⁷ Cf. A. de LIBERA, «Les études de philosophie médiévale», in R. IMBACH et A. MAIERÛ (éd.), *Gli Studi*, p. 34; et l'important «Avant-Propos» de M.-D. CHENU à son recueil d'articles publié sous le titre de *La théologie au XII^e siècle*, Paris, 1976, pp. 7-10.

¹⁸ Comme le dit Vignaux lui-même, le premier fut son maître en médiévisme, le second en rationalisme – cf. R. IMBACH, «Paul Vignaux», in P. VIGNAUX, *Philosophie au Moyen Âge*, p. 10.

¹⁹ P. VIGNAUX, «Histoire de la pensée médiévale et problèmes théologiques contemporains», in *Id.*, *Philosophie au Moyen Âge*, p. 278.

²⁰ Cf. P. VIGNAUX, «Histoire de la pensée médiévale», in *Id.*, *Philosophie au Moyen Âge*, p. 285; A. de LIBERA, «Les études de philosophie médiévale», in R. IMBACH et A. MAIERÛ (éd.), *Gli Studi*, pp. 41-43.

²¹ P. VIGNAUX, «Histoire de la pensée médiévale», dans *Id.*, *Philosophie au Moyen Âge*, p. 289. Autrement dit, selon A. de LIBERA, «Les études de philosophie médiévale», in R. IMBACH et A. MAIERÛ (éd.), *Gli Studi*, p. 43: «il ne s'agissait concrètement de rien d'autre que de faire une *histoire de la raison réfléchissant sur la foi dans la théologie*».

²² Comme le précise A. de Libera, la question difficile étant celle de l'unité d'une histoire de la philosophie englobant le Moyen Âge – A. de LIBERA, «Les études de philosophie médiévale» in R. IMBACH et A. MAIERÛ (éd.), *Gli Studi*, p. 43.

débat épuisé. Elles inaugurent surtout une nouvelle ère des études de philosophie médiévale, dont les échos se font sentir encore aujourd'hui dans les travaux de grands médiévistes tels que Jean Jolivet, Alain de Libera²³, R. Imbach, A. Maierù ou O. Boulois, parmi tant d'autres. A l'intérêt que portait Gilson pour la métaphysique, succède chez Vignaux l'intérêt pour la logique, et en particulier par l'histoire du nominalisme – par le biais duquel, du reste, Vignaux établissait le lien qui lui était cher entre la philosophie médiévale et la philosophie contemporaine, notamment la philosophie analytique²⁴. Son influence est encore sensible dans l'approche analytique et anglo-saxonne actuelle, comme c'est le cas des travaux de Claude Panaccio ou de Norman Kretzmann²⁵.

A l'intérieur de cette approche de la philosophie médiévale qui privilégie la diversité parfois même au détriment des grandes vues d'ensemble, la logique et la philosophie du langage n'y trouvent pas moins une place d'honneur²⁶. C'est ainsi que, d'une certaine manière, l'orientation historiographique de Vignaux reprend et prolonge les intérêts de V. Cousin, à l'intérieur d'un cadre épistémologique où la logique et la science représentent toujours les indices majeurs, sinon exclusifs, de rationalité d'une pensée. Aussi n'est-il pas étonnant que la question revienne finalement des rapports que peut entretenir l'histoire de la philosophie médiévale avec d'une part l'histoire de la philosophie, et d'autre avec la philosophie tout court²⁷.

²³ Chez qui nous remarquerons en particulier l'appropriation du concept des «états de raison» dans le cadre d'une réflexion historiographique et épistémologique aussi poussée qu'incessante et articulée: A. de LIBERA, *Raison et foi*, p. 30: «Je défendrai donc ici une idée claire: l'histoire de la pensée philosophique et théologique du Moyen Âge appartient à une histoire qui reste largement à écrire, celle des *états de la raison*, qui inclut celle des *rationalités religieuses*».

²⁴ Cf. P. VIGNAUX, «La problématique du nominalisme médiéval peut-elle éclairer des problèmes philosophiques actuels?», *Revue philosophique de Louvain*, 75 (1977), pp. 293-331.

²⁵ Cf. R. IMBACH, «Paul Vignaux», in P. VIGNAUX, *Philosophie au Moyen Âge*, p. 25.

²⁶ Les champs dans lesquels l'influence de P. Vignaux est plus clairement décelable étant ceux de la sémantique, de la logique propositionnelle, bref de la philosophie du langage.

²⁷ A ce sujet, A. de LIBERA, «Les études de philosophie médiévale», in R. IMBACH et A. MAIERÙ (éd.), *Gli Studi*, pp. 48-49: «En outre, et c'est là le décisif, la vision de l'histoire de la philosophie, de ses objectifs, de ses méthodes, celle de son statut épistémologique et de sa fonction philosophique même se sont singulièrement compliquées dans les vingt dernières années: il n'y a pas de médiévisme à l'état chimiquement pur, tout revient pour finir à la philosophie. De ce point de vue, on peut vraisemblablement distinguer ceux qui s'attachent à faire une place au Moyen Âge en histoire de la philosophie de ceux qui s'interrogent sur la place que l'on doit faire à l'histoire dans une activité de philosophie. (...) Mais il y a aussi une certaine crise d'identité chez les

Grande perdante, l'histoire des sciences au Moyen Âge, que les travaux de Duhem, en France, ou de L. Thorndike aux Etats-Unis, avaient pourtant fermement établi dès le début du siècle. Dans une perspective globale que polarisent la logique et une rationalité scientifique définie pour l'essentiel par le critère de l'immanence, le place est mince que l'on peut réserver à des pans entiers des sciences médiévales comme le sont l'astrologie, la magie, l'alchimie ou l'hermétisme²⁸.

La perspective rationaliste du progrès qui était celle de Brunschvicg ne le prédisposait certainement pas à une reconnaissance des sciences médiévales. Mais il y est plus délicat encore, c'est-à-dire le statut de l'histoire des sciences dans la période antérieure au XIII^e siècle, dont la problématique a été finement

médiévistes eux-mêmes qui, tout en découlant partiellement de la première [celle du recrutement] a également ses raisons spécifiques: perpétuellement appelés à plaider pour la 'reconnaissance', les médiévistes français labourent un *No man's land* sous les regards croisés de spécialités prospères – l'histoire *tout court*, la philosophie analytique, la linguistique, l'histoire des sciences, la phénoménologie – et ils s'épuisent à se 'définir' par rapport à elles au lieu de développer organiquement et librement leurs propres problématiques. Souvent réduit à l'état de 'centre serveur', le médiévisme se transforme ainsi insensiblement en documentaire: c'est tantôt une base de données pour une histoire qui se fait largement ailleurs, tantôt un réservoir de *topoi* pour une philosophie qui s'élabore volontiers sans lui. Décléricalisé sans être laïcisé, le médiévisme français est donc partout et nulle part, il fonctionne à la demande, dans une bizarre atmosphère d'exotisme et de gratuité». A son tour, J. MARENBO, «Introduction» in *Id.*, *Aristotelian Logic, Platonism and the Context of Early Medieval Philosophy in the West*, Aldershot, 2000, pp. 11-12, met en évidence «the three misconceptions» qui concernent spécialement la philosophie du Haut Moyen Âge.

²⁸ Et cela concerne encore tout un courant historiographique et épistémologique contemporain, dans lequel la déconstruction menée par les méthodes d'une archéologie du savoir suggérerait le dépassement de la perspective rationaliste de l'histoire comme progrès, qui était celle, par exemple, de L. Brunschvicg. Pour celui-ci, en effet, «le rationalisme moderne a été conduit par l'analyse de la pensée à faire de la notion d'immanence la base et la condition même de toute doctrine philosophique» – compte-rendu de la soutenance de la thèse de Maurice Blondel, dans la *Revue de métaphysique et morale*, nov. 1893 – cité par P. VIGNAUX, «Introduction à l'édition de 1987», in *Id.*, *Philosophie au Moyen-Âge*, p. 78. D'où l'importance dont se trouvent investis des concepts tels que ceux de nécessité ou de causalité naturelle. C'est d'ailleurs l'une des raisons pour lesquelles, dans l'historiographie chartraine, les travaux de T. Gregory sur l'âme du monde ont marqué un tournant décisif. Pour une nouvelle approche de ces sujets, on consultera avec grand profit N. WEILL-PAROT, *Les «images astrologiques» au Moyen Âge et à la Renaissance*, Paris 2002, ou encore, d'une portée méthodologique plus générale, P. LUCENTINI, «Sulla questione della magia nella storia del pensiero medievale», *Giornale critico della filosofia italiana*, 83,2 (2004), pp. 257-74.

examinée par D. Jacquart²⁹. En effet, on pourrait dire que le rôle qu'a longtemps joué la philosophie thomiste dans l'historiographie de la philosophie médiévale au sens strict – celui de canon d'évaluation philosophique et d'indice de rationalité – revient, dans le domaine de l'histoire des sciences au Moyen Âge, à ladite «révolution scientifique» du XVII^e siècle. Dans la conception continuiste de la science proposée par Duhem, la physique parisienne du XIV^e siècle anticipe et prépare la physique du XVII^e siècle, ce qui rend compte de ses préférences thématiques³⁰. Plus nuancée³¹ que Duhem, dénonçant une perspective scientiste qui négligerait le contexte³², A. Maier reste continuiste et n'en reconnaît pas moins dans le rôle préparatoire des sciences médiévales l'intérêt principal de leur étude; ses recherches portèrent globalement sur les sujets choisis par P. Duhem³³. En réalité, comme le dit A. Koyré, qui le premier a adressé des critiques à la perspective continuiste, le problème central réside dans la conception même de la science moderne – tout comme, dirions-nous, dans le domaine philosophique au sens strict, il résidait dans l'appréciation du système thomiste. Un cas de figure de cette imbrication est le débat noué autour du rôle, de la signification et de la portée des condamnations de 1277, au sujet desquelles se confrontent P. Duhem et E. Gilson, A. Koyré, A. Maier, plus récemment E. Grant, ou encore, dans une actualité renouvelée, L. Bianchi et A. de Libera³⁴.

²⁹ Cf. D. JACQUART, «Quelle histoire des sciences pour la période médiévale antérieure au XIII^e siècle?», *Cahiers de civilisation médiévale*, 39 (1996), pp. 97-113.

³⁰ Notamment l'étude du mouvement des projectiles, de l'accélération, de la chute des corps ou la doctrine de la latitude des formes. Cf. J. E. MURDOCH, «Pierre Duhem and the History of Late Medieval Science and Philosophy in the Latin West», in R. IMBACH et A. MAIERU (éd.), *Gli Studi*, p. 258.

³¹ Pour A. Maier, le XIV^e siècle marque bien un changement de perspective, lequel a été surtout philosophique, autrement dit, métaphysique et épistémologique, fondé tout particulièrement sur un premier grand dépassement de l'aristotélisme. Signalons encore que l'historienne allemande était en outre plus ouverte à admettre de l'importance de l'école d'Oxford que ne l'était P. Duhem.

³² Critique que lui rendra A. Koyré, comme Dijksterhuis – cf. J.E. MURDOCH, «Pierre Duhem and the History», in R. IMBACH et A. MAIERU (éd.), *Gli Studi*, p. 261.

³³ Cf. J. E. MURDOCH, «Pierre Duhem and the History», in R. IMBACH et A. MAIERU (éd.), *Gli Studi*, p. 263, qui pointe du doigt et la méconnaissance des travaux d'Haskins et de Thorndike et le mépris de la statique et de la science *de ponderibus*, comme de la médecine ou de l'optique.

³⁴ Cf. J. E. MURDOCH, «Pierre Duhem and the History», in R. IMBACH et A. MAIERU (éd.), *Gli Studi*, p. 276. L. BIANCHI, *Censure et liberté intellectuelle à l'université de Paris (XIII^e-XIV^e siècles)*, Paris, 1999; et A. DE LIBERA, *Raison et foi*, éd. cit..

Cependant, il est bon de voir que cette continuité est essentiellement celle que l'on postule entre la science des XIV^e-XVII^e siècles, le Haut Moyen Âge étant relégué au mieux à un rôle préparatoire – comme l'avaient été les sciences médiévales dans leur ensemble eu égard à la science moderne aux beaux jours du positivisme. Pour un grand historien de l'histoire des sciences au Moyen Âge comme E. Grant, c'est dans le Moyen Âge tardif, compris selon lui entre 1100-1500, que la civilisation occidentale a placé la raison au centre de la vie intellectuelle, dans un processus de ratio-centrisme qui, plus encore, est conscient de soi³⁵. Ce processus prend forme et démarre effectivement dans le contexte d'une rationalisation volontaire et délibérée – et par conséquent, d'autant plus admirable – de la globalité des activités humaines, contexte dans lequel s'inscrit l'émergence des universités, lesquelles fournissent les conditions indispensables de l'avènement de la science moderne³⁶. Dans cette histoire majuscule des sciences au Moyen Âge, les travaux pionniers de Ch.H. Haskins sur le XI^e-XII^e siècles, les ouvrages monumentaux de N. Bubnov et de Millàs-Vallicrosa, ceux encore de Thorndike (qui avait su donner le droit de cité à des sujets tels que l'astrologie ou l'alchimie) restent les grands déshérités. Des contributions majeures ont pourtant été apportées par d'aussi grandes figures comme M.-Th. D'Alverny, Guy Beaujouan, E. Poulle ou A. Birkenmajer, pour ne citer que quelques noms. Patiemment mais solidement, les recherches poursuivies aujourd'hui par Danielle Jacquart, Charles Burnett, P. Lucentini, ou encore par P. Kunitzsch, A. Allard, M. Folkerts, H.L.L. Busard ou Ch. Meyer, donnent petit à petit un statut et une légitimité aux apports scientifiques du Haut Moyen Âge et à de nombreux thèmes jusqu'ici méprisés.

Entre-temps, on comprendra que le «douziémiste» (pour utiliser un néologisme qui de soi en dit long) n'accueille pas sans un certain mélange de malaise et méfiance cette immense historiographie panégyrique portant sur son siècle, servie par les

³⁵ Ce qui le place ainsi, en amont, dans la continuité de la Grèce ancienne – E. GRANT, *God and Reason in the Middle Ages*, New York, 2001, pp. 7-9, où il est question aussi de la foi comme «the opposite activity» de la raison, dont celle-ci ne parvient à se libérer qu'aux XVII^e-XVIII^e siècles; et pp. 285-289, où il est question du triomphe de raison sur la religion et la théologie. Une tout autre perspective sur les rapports entre foi et raison au Moyen Âge est celle qu'expose A. de LIBERA, *Raison et foi*, pp. 28-30.

³⁶ E. GRANT, *God and Reason*, pp. 3-15 et p. 30, où le caractère rationaliste de la méthode scolastique justifie selon Grant la considération du Moyen Âge comme l'initiateur de l'«Âge de la raison». On remarquera que cette raison est parfaitement aristotélicienne: cf., *ibidem*, p. 289.

catégories presque hypostasiées que sont en particulier celles de «renaissance», «naturalisme» ou encore «humanisme». Car, sous des vêtements différents, la lecture téléologique de l'histoire de la philosophie et de la pensée médiévales a la vie longue, en dépit de la diversité de critères – thomisme, Renaissance italienne, révolution scientifique – qu'elle est susceptible d'assumer.

Aussi, si le XII^e siècle a été mis en valeur sous le prisme d'une renaissance médiévale³⁷, ce ne fut que trop souvent afin de mieux faire ressortir son caractère préparatoire aux accomplissements majeurs qui s'ensuivraient. Le siècle du grand Abélard restait pour Cousin celui de l'«enfance de la philosophie scolastique» dans une périodisation qui distingue dans le XIII^e siècle l'«âge de la virilité» et dans le XV^e, le déclin³⁸. Il n'a pas par ailleurs complètement perdu ce visage pué- ril, que l'on perçoit parfois sous couvert de ce classicisme³⁹ qui lui serait si particulier, et d'un goût dont on s'émerveille pour la mythologie païenne – Bernard Silvestre étant à cet égard un inépuisable jardin des délices. Aux yeux de Gilson aussi, le XII^e a pu être un siècle de promesses⁴⁰ annonçant la grande synthèse, auquel allait répondre en sens inverse la période de décadence qu'il voyait dans le XIV^e siècle. Qu'il suffise d'évoquer la longévité des perspectives de ces deux grands pionniers: il ne nous semble pas indispensable, en effet, de reprendre ici le développement de ces thèmes au cours de plus d'un siècle de publications⁴¹.

³⁷ Selon G. B. LADNER, «Terms and Ideas of Renewal», in R. L. BENSON, G. CONSTABLE, C. D. LANHAM, *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Toronto-Buffalo-Londres, 1992, p. 1, l'expression «renaissance du XII^e siècle» fut pour la première fois vaguement employée par AMPÈRE, *Histoire littéraire de la France avant le douzième siècle*, Paris, 1839-1840, et pour W. PATER, en 1925, même si c'est à Ch. H. Haskins qui revient le mérite de l'avoir réellement établie en 1927, année de la publication de *The Renaissance of the Twelfth-Century*.

³⁸ Cf. J. JOLIVET, «Les études», in R. IMBACH et A. MAIERÛ, *Gli studi*, p. 2.

³⁹ Mais aussi sous celui du platonisme, comme l'a bien formulé J. MARENBO, «Introduction», in *Id.*, *Aristotelian Logic, Platonism*, p. 11, en dénonçant le préjugé de la philosophie analytique anglo-saxonne: «Although recent work on both ancient and later Neoplatonists shows that they are wrong, they associate Platonism with an imprecise, unargumentative way of thinking, closer to religion and poetry than to philosophy as they understand it».

⁴⁰ Cf. É. GILSON, «Humanisme médiéval et Renaissance», *Revue trimestrielle canadienne* (1930), pp. 1-17; réimp. in *Id.*, *Les idées et les lettres*, Paris, 1932, pp. 171-96. Sans nous attarder sur la catégorie d'«humanisme», nous remarquerons simplement que la distance est grande entre ce qu'elle peut signifier pour Gilson ou, par exemple, pour Haskins écrivant sur la «Renaissance du XII^e siècle».

⁴¹ La bibliographie est innombrable qui – pour la thématiser, la décrire, ou au contraire pour la nuancer, voire la contester – porte sur la «Renaissance du XII^e siècle» et les notions collatérales qui sont celles d'humanisme et de classicisme. G. B. LADNER, «Terms and Ideas of Renewal»,

Dans ce contexte, une place particulière revient pourtant à la conception d'une double renaissance du XII^e siècle que propose A. de Libera⁴² – dont les fondements et les articulations essentiels résident par ailleurs dans l'ensemble d'une réflexion épistémologique et historiographique aussi poussée que profonde⁴³. Par l'individuation d'une première renaissance, «indigène ou autochtone», A. de Libera assimile et intègre les contributions majeures qu'a apportées M.-D. Chenu sur le rôle et l'importance de Boèce au XII^e siècle: l'«onto-théo-logique» de Boèce⁴⁴ fonde cette renaissance latinophone, «marquée par l'extraordinaire essor des arts du langage (...) et par la rencontre progressive de la pensée logico-linguistique avec le monde de la science sacrée», dans un mouvement dont le héros ne peut naturellement être autre qu'Abélard⁴⁵. La seconde renaissance qu'a

donne aux pages 29-33 une «note bibliographique» riche en annotations et remarques. Nous nous bornerons ici à signaler quelques titres parmi ceux qui nous semblent les plus importants ou les plus récents: Ch. H. HASKINS, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Londres, 1993¹¹, et, en célébration du 50^e anniversaire de l'œuvre de Haskins, le volume édité par R. L. BENSON, G. CONSTABLE et C. D. LANHAM, *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Toronto-Buffalo-Londres, 1991; G. PARÉ, A. BRUNET et P. TREMBLAY, *La Renaissance du XII^e siècle. Les écoles et l'enseignement*, Paris, 1933; M.-D. CHENU, *La théologie au XII^e siècle*, Paris, 1976; F. GASPARRI (dir.), *Le XII^e siècle. Mutations et renouveau en France dans la première moitié du XII^e siècle*, Paris, 1994; J. VERGER, *La renaissance du XII^e siècle*, Paris, 1996; R. N. SWANSON, *The Twelfth Century Renaissance*, Manchester-New York, 1999. Cependant, sur l'enjeu de la catégorie d'«humanisme» en milieu catholique, de Maritain à Chenu, voir R. IMBACH, «Paul Vignaux», dans P. VIGNAUX, *Philosophie au Moyen Âge*, pp. 18-22. L'importance et la profondeur du changement de vues proposé par Chenu sont vivement reconnues par P. VIGNAUX lui-même, «Introduction à l'édition de 1987», in *Id.*, *Philosophie au Moyen Âge*, p. 49: «le thomisme était au Saulchoir comme dans nos petits livres mis en relation avec la Renaissance des XII^e-XIII^e siècles, le second dans une continuité avec le premier». L'expression «humanisme médiéval» signifie alors le refus de «la vieille définition du Moyen Âge par le mépris du siècle, le fameux *contemptus saeculi*. N'en proposons pas de nouvelle: on ne ramène pas une époque à une essence» – P. VIGNAUX, «Renaissance, Humanismes», in *Id.*, *Philosophie au Moyen Âge*, p. 103.

⁴² A. de LIBERA, *La philosophie médiévale*, Paris, 1995², pp. 310-312.

⁴³ Voir notamment: A. de LIBERA, «Préface» à *Id.*, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*, Paris, 1996, pp. xiii-xvi, et, dans le même ouvrage, sur des questions de méthode comme sur la lecture téléologique, pp. 11-29. L'«Introduction» à *L'Art des généralités*, Paris, 1999, pp. 5-13, développe ces considérations sous le titre «d'une archéologie philosophique». Pour une exposition d'ensemble, on se reportera à A. de LIBERA, «Archéologie et reconstruction. Sur la méthode en histoire de la philosophie médiévale» in AA.VV. *Un siècle de Philosophie 1900-2000*, Paris, pp. 552-587.

⁴⁴ Dans l'appréciation de Boèce – tout spécialement de son *De hebdomadibus* – s'expriment particulièrement bien les préférences d'Alain de Libera en matière de métaphysique: sur l'influence heideggerienne, voir par exemple *Id.*, *La philosophie médiévale*, pp. 249-250, ou encore, en réponse à H. Pasqua, *Id.*, *L'Art des généralités*, pp. 6-9.

vue le siècle est d'une toute autre nature, parle d'autres langues, aura une fortune et une postérité bien distinctes: elle s'inscrit sur la *translatio studiorum*, terrain de la scolastique du XIII^e siècle, du thomisme, et étend sa postérité jusqu'au scotisme⁴⁶. Il est dès lors clair que l'on n'a pas affaire ici à une distinction simplement formelle ou théorique. Ce dont il s'agit, pour l'éminent médiéviste, dans le cadre de son approche discontinuiste, c'est bien de deux *épistémai* bien définies. Aussi, et la contradiction ne serait qu'apparente, revient-il justement à cette *translatio studiorum* d'assurer l'existence d'une continuité⁴⁷ sous-tendant les discontinuités, conçue comme «la confrontation, effectivement permanente, des platonismes et des aristotélismes⁴⁸».

Cependant, une illustration exemplaire de l'ensemble de ces orientations plus générales, de leur portée comme de leurs impasses, nous est donnée par l'historiographie régionale de l'«École de Chartres».

2. «L'École de Chartres»

Distants d'un peu plus de dix ans⁴⁹, les ouvrages de R. L. Poole et d'A. Clerval instituent fermement l'école de Chartres comme objet historiographique. Leurs travaux avaient été précédés par ceux de L. Merlet et de C. Schaarschmidt, qui, tous les deux, dessinaient avec enthousiasme l'importance de l'école cathédrale: le premier, par la publication d'une collection de lettres, dont celles d'Yves de Chartres; le second, par la mise en évidence du séjour chartrain de Jean de Salisbury⁵⁰.

⁴⁵ Cf. A. de LIBERA, *La querelle des universaux*, p. 311.

⁴⁶ Cf. A. de LIBERA, *La querelle des universaux*, pp. 311-312.

⁴⁷ Cela est d'autant plus vrai que c'est aussi, en fin de comptes, sur une *translatio studiorum*, celle des traductions de Boèce, que se fonde la première renaissance. Dans l'allure métaphysique qu'assume cette continuité aux yeux d'A. de Libera sont décelables l'influence de Heidegger, mais aussi celle d'É. Gilson – toutes les deux inscrites dans le renouvellement des études aristotéliennes en France et de la lecture heideggérienne de l'histoire de la métaphysique, proposées en 1960 par la publication de l'ouvrage de P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, cf. A. de LIBERA, «Les études de philosophie médiévale», in R. IMBACH et A. MAIERÜ, *Gli studi*, pp. 23-24.

⁴⁸ A. de LIBERA, *L'Art des généralités*, p. 7. Voir aussi *Id.*, *La querelle des universaux*, pp. 12-17 et p. 25.

⁴⁹ La première édition des *Illustrations* de R.L. Poole date de 1884, l'ouvrage d'A. Clerval, de 1895.

⁵⁰ L. MERLET, «Lettres d'Yves de Chartres et d'autres personnages de son temps», *Bibliothèque de l'École des chartes*, 16^e année, 4^e sér., I, 1885, pp. 443-471; C. SCHAARSCHMIDT, *Johannes Saresberensis*, Leipzig, 1862, pp. 14-23.

Mais dès son titre même, ce tome XI des *Mémoires de la Société Archéologique d'Eure-et-Loire* établit le fait: *Les écoles de Chartres au Moyen Âge, du V^e au XVI^e siècle*. Le pluriel sauvegardant la diverse notoriété des maîtres, ainsi que les zones d'ombre et le silence documentaire, le postulat d'une continuité d'enseignement dans la ville de Chartres ne peut qu'asseoir fermement la réalité de l'école cathédrale du XI^e-XII^e siècles. Plus encore, si «l'on doit leur attribuer [aux maîtres chartrains] la renaissance du XII^e siècle⁵¹», c'est que celle-ci est en fin de compte l'aboutissement de l'arc décrit par un mouvement qui va d'une renaissance à une autre, c'est-à-dire de la renaissance carolingienne à celle du XII^e. Tout le premier chapitre de l'ouvrage est ainsi consacré à la mise en évidence des indices et documents suggérant les rapports entre Chartres et le mouvement intellectuel du IX^e-X^e siècles. Parmi ceux-ci, les liens entre Gislebert, évêque de Chartres entre 859-879, avec Hincmar de Reims ou Loup de Ferrières et les premières mentions de copistes et manuscrits suggérant la constitution d'une bibliothèque⁵²; ou encore, au X^e siècle, le rapport établi entre Chartres et Fleury par l'intermédiaire de Vulpard, maître du célèbre Abbon⁵³. Enfin, par Héribrand et Herbert, le pont est fait avec Reims et l'enseignement de Gerbert, en même temps que les fondements sont posés de la vocation scientifique de Chartres⁵⁴. Celle-ci prendra de l'ampleur avec Fulbert de Chartres, le «prince des chartrains» – celui surtout parmi premiers maîtres au sujet duquel la documentation est la plus riche – avant l'épanouissement de la première moitié du XII^e siècle dans les figures de premier ordre que sont celles d'Yves de Chartres, Bernard⁵⁵ et Thierry, Gilbert

⁵¹ A. CLERVAL, *Les écoles de Chartres au Moyen Âge, du V^e au XVI^e siècle*, Chartres, 1895, p. 232.

⁵² De laquelle Clerval prend plaisir à souligner, au fil du temps, et l'importance croissante et le caractère profane des textes: Martianus Capella en deux exemplaires, les monographies et traductions logiques de Boèce alors courantes, des textes de rhétorique et d'astronomie – cf. A. CLERVAL, *Les écoles*, p. 27. Une lacune remarquable: celle des trois restantes disciplines du quadrivium.

⁵³ A. CLERVAL, *Les écoles*, p. 19. Ancien abbé de Fleury, période pendant laquelle il relève différentes abbayes en Angleterre, Vulpard fut évêque de Chartres entre 962-967. Clerval lui attribue la composition d'une vraie bibliothèque à Chartres, aussi bien qu'une impulsion décisive aux études.

⁵⁴ Héribrand se serait en effet illustré en médecine, mais, selon Richer de Reims – qui s'est rendu auprès de lui pour étudier les *Aphorismes* d'Hippocrate, et aussi Galien et Sorin – il n'ignorait rien de la pharmacopée, de la botanique, de la chirurgie. Herbert, de son côté, s'intéressait principalement à la musique et au chant – cf. CLERVAL, *Les écoles*, pp. 23-24. L'association avec Gerbert d'Aurillac est fondée sur la Chronique de Fontenelle, qui rapporte qu'Herbert avait été disciple du futur pape, et condisciple de Fulbert de Chartres. Remarquons seulement que c'est justement sur la médecine et la musique que s'établit la réputation scientifique de Fulbert.

⁵⁵ Clerval a le premier distingué Bernard de Chartres de ses homonymes Bernard Silvestre et Bernard

de la Porrée, Guillaume de Conches. Il est aisé de comprendre à quel point le *Manuel des arts libéraux* qu'est l'*Heptateuchon* de Thierry de Chartres a pu jouer le rôle de pierre angulaire de cette construction. D'autant plus que c'est par le truchement de Thierry, plus précisément par Hermann de Carinthie, rangé parmi ses disciples, que Chartres se relie aux débuts mêmes du grand mouvement de traductions scientifiques arabo-latines⁵⁶.

Parallèlement, du côté du trivium, et dans la suite des travaux de V. Cousin, c'est sur la polarisation nominalisme / réalisme que se centre l'attention de Clerval. C'est ainsi que, déjà dans certains passages des Lettres de Fulbert, mais aussi de celles d'Hugues de Langres et d'Adelman, écolâtres à Chartres, l'éminent abbé croit pouvoir discerner une position réaliste⁵⁷. Et ce sera encore sous le jour de cette opposition que sera présentée la polémique suscitée par Bérenger de Tours, ancien disciple de Fulbert. Montré comme le tenant de l'aristotélisme et du nominalisme dans l'École de Chartres, Bérenger devrait de s'être écarté des positions réalistes de Fulbert à l'influence d'un certain Jean, lui-même ancien élève de Chartres et futur maître de Roscelin de Compiègne⁵⁸. Si bien que c'est finalement à Chartres que sont ramenées les origines mêmes de la nouvelle position nominaliste⁵⁹. Loin de se restreindre au domaine des sciences, le rôle

de Moëlan: A. CLERVAL, «Bernard de Chartres», *Les lettres chrétiennes. Revue d'enseignement, de philologie et de critique*, V (1882), pp. 390-97; *Id.*, *Les écoles*, pp. 158-163.

⁵⁶ Cf. A. CLERVAL, «Hermann le Dalmate et les premières traductions latines des traités arabes d'astronomie au Moyen Âge», *Actes du Congrès scientifique international des Catholiques*, Paris 1-6 avril 1891, pp. 5-11; et *Id.*, *Les écoles*, pp. 188-190.

⁵⁷ Cf. A. CLERVAL, *Les écoles*, pp. 118-124. On devine que le réalisme de Fulbert est inspiré de Jean Scot, dont l'influence est suggérée à Clerval par l'emploi du terme *superessentiam* dans l'une de ses lettres (*Lettre 2*). Selon Cousin, Hauréau, ou Prantl, en effet, les origines de la querelle des universaux et les premiers ébauches de positions nominalistes ou conceptualistes remontent au IX^e siècle, les œuvres de Jean Scot, Raban Maur ou Héiric d'Auxerre s'en faisant l'écho. Ce ne sera qu'en 1910 que REINERS, «Der Nominalismus in der Frühscholastik», *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, VIII, 5, Münsters, réfutera l'idée de l'existence de proto-nominalistes avant la fin du XI^e siècle, autrement dit avant Roscelin de Compiègne. Cf. W. COURTENAY, «In Search of Nominalism», in R. IMBACH et A. MAIERU (éd.), *Gli studi*, pp. 236-239.

⁵⁸ Cf. CLERVAL, *Les écoles*, p. 121. Le document principal concernant ce Jean, que l'on appelle aussi Jean Gratiadei, est pour Clerval, comme pour nous encore aujourd'hui, le texte d'un chroniqueur anonyme du XI^e siècle cité par Du Boulay. L'abée l'identifie avec Jean, le médecin du roi Henri I, qui par ailleurs figure comme témoin dans une chartre chartraine datée de 1049 – *Id.*, *Les écoles*, pp. 70-71.

⁵⁹ Cf. CLERVAL, *Les écoles*, p. 71: «S'il en était ainsi, la controverse des Universaux aurait pris naissance dans les écoles de Chartres. C'est un titre de gloire que nous n'aurons garde de laisser dans l'ombre».

précurseur de l'école de Chartres est donc tout aussi bien établi dans le champ de la logique.

Par la richesse de sa documentation, par son exhaustivité, par sa position inaugurale (pour ne rien dire de cette beauté sereine de l'objet que rend à travers le vitrail de la langue, une passion toute en retenue), l'ouvrage de Clerval reste longtemps un point de départ fondamental des études chartraines. Elle définit aussi et avant tout des marques d'identité de l'école: une mise en valeur, considérée comme l'un de ses traits distinctifs, des textes profanes, un humanisme aux contours cicéroniens, le goût des sciences, l'implication dans le décollage du mouvement des traductions, la participation aux grands développements logiques de l'époque.

Plus tempérée fut l'appréciation que fit R.L. Poole de l'«école de Chartres», à laquelle il consacra tout un chapitre de la deuxième édition, revue, de ses *Illustrations of the History of Medieval Thought and Learning*⁶⁰.

En réalité, Chartres est, pour Poole, l'une des trois écoles que l'on peut distinguer au début du XII^e siècle, à côté de celles de Laon et de Paris. Le concept d'école tel que l'utilise Poole est plutôt souple et modeste (et par conséquent d'autant plus praticable): une école est surtout un «lien personnel» entre un maître et ses disciples. Aussi les écoles de Laon et de Paris sont-elles celle d'Anselme et Raoul de Laon et celle de Guillaume de Champeaux; et c'est aussi pourquoi l'école de Bernard de Chartres (que Poole appelle Bernard le Breton⁶¹) n'est pas forcément celle de Fulbert⁶².

⁶⁰ R.L. POOLE, *Illustrations of the History of Medieval Thought and Learning*, Londres-New York, 1932³, pp. 95-115. La première édition, sous le titre d'*Illustrations of the History of Medieval Thought in the Departments of Theology and Ecclesiastical Politics*, date de 1884, d'où le statut historiographiquement fondateur de ce chapitre autonomisant l'«école de Chartres». La révision de 1920 prend en compte des nouvelles éditions, comme celles de Merlet ou de Hauréau, mais surtout, les recherches menées par A. Clerval, et tout particulièrement la distinction entre Bernard de Chartres et Bernard de Tours: POOLE, *Illustrations*, p. 101, n.13. Sa source principale est le *Metalogicon* de Jean de Salisbury. Il se fonde en outre sur les travaux de Hauréau et sur l'ouvrage de Clerval.

⁶¹ La deuxième édition des *Illustrations* présente déjà la distinction de Bernard de Chartres, Bernard de Quimper et Bernard Silvestre. Mais déjà avant cette réédition, Poole avait procédé à un réexamen des données réunies dans les travaux de Clerval et de R. Merlet: cf. POOLE, «The Masters of the Schools at Paris and Chartres in John of Salisbury's Time», *English Historical Review*, 35 (1920), pp. 321-42, sp. 326-331.

⁶² Cf. POOLE, *Illustrations*, pp. 95-96.

Ce sera donc dans les orientations particulières des maîtres qu'il faudra chercher les traits distinctifs de ces écoles. En ce qui concerne Chartres, c'est la grammaire considérée comme fondement de tout le savoir⁶³, et donc le goût littéraire mis en rapport avec l'humanisme⁶⁴, qui font la marque de l'école. Seulement, et contrairement à la perspective de Clerval, l'humanisme et le classicisme chartrains sont pour Poole à double tranchant, car ils expriment en eux-mêmes une tendance conservatrice globale, dont il décèle la présence de Fulbert à Bernard. On constate ainsi que la critique que dressera R.W. Southern plus d'un demi-siècle plus tard à la «fausse idée romantique» de l'école de Chartres y trouve un antécédent de taille.

Car c'est en effet à l'aune d'une rationalité scientifique (disons, *quadriviale*) et de la position à l'égard du nominalisme que sont jaugées les contributions des maîtres chartrains. Aussi, si Fulbert est le disciple de Gerbert d'Aurillac et s'il fut l'objet de l'admiration d'un Adélmán de Liège, n'en reste-t-il pas moins que son enseignement a été essentiellement théologique⁶⁵; et la nouveauté ne passe manifestement pas, aux yeux de Poole, par la théologie⁶⁶. Chez Bernard, figure de proue de Chartres d'après le témoignage du *Metalogicon* de Jean de Salisbury, dans le rôle et l'importance même de la grammaire que s'expriment à la fois l'innovation et le caractère conservateur. En effet, si, sur la base du *Metalogicon*, Poole reconnaît au maître un usage intensif, et par là nouveau, des classiques – sur lequel s'appuient les innovations dans l'enseignement et dans la pratique du commentaire – c'est aussi par cette même mise en valeur de la grammaire que Bernard s'écarte de la «nouvelle vague» qu'est le grand mouvement dialectique de l'époque⁶⁷. Bernard représente tout de même un pas en avant par rapport à

⁶³ Cf. POOLE, *Illustrations*, p. 106: «But the basis of the whole is grammar: in omni doctrina grammatica praecedat. This is the mark of the school of Chartres».

⁶⁴ Cf. POOLE, *Illustrations*, p. 98: «[L'école de Chartres] has a remarkable individuality among the schools of the time. Its interest was not theological nor principally dialectical, but literary: its character was that of a premature humanisme» – cf. aussi, *Ibidem*, p. 101.

⁶⁵ POOLE, *Illustrations*, p. 99: «Fulbert's learning was that of a divine, though he was a scholar and a mathematician too».

⁶⁶ Nous prenons ici, bien sûr, le terme «théologie» à son sens le plus large, comme le fait sans doute Poole, les travaux décisifs de J. Leclercq à ce sujet étant alors bien lointains dans l'horizon.

⁶⁷ POOLE, *Illustrations*, pp. 101-105, et spécialement p. 101, où l'on peut voir le repère théorique et historiographique que représente le nominalisme: «Bernard was a devoted Platonist (...), but instead of for that reason attacking nominalism, he rather sought to win his opponents over his side by a demonstration of the essential harmony of Plato and Aristotle (...). He stood by the ancients and took little heed of what appeared to him ephemeral controversies».

Fulbert, en ce que le trait principal de l'enseignement de Bernard est, pour Poole, l'exclusion de la théologie en tant que branche de l'étude scientifique⁶⁸. Son seul héritier sera, mais seulement jusqu'à un certain point, Guillaume de Conches, l'*opulentissimus grammaticus* que décrit Jean de Salisbury⁶⁹. Dans les écrits de philosophie naturelle de Guillaume, on voit «la liberté de la pensée issue du calme classique de Chartres⁷⁰».

C'est par conséquent au domaine de la philosophie de la nature et à son émancipation relative vis-à-vis de la religion qu'est reconduite l'originalité de l'apport intellectuel de Chartres. En revanche, l'amour des classiques et de la grammaire renvoient, en matière de logique, à la position conservatrice du réalisme, même si l'on concède avec Poole que la configuration particulière assumée par le réalisme de Bernard et Thierry n'est sans doute pas sans mérite, dans la mesure où il peut aller, lui aussi, à l'encontre de la religion⁷¹. Aussi le *Tractatus de sex dierum operibus* de Thierry n'est-il présenté que sous l'angle du réalisme⁷², ce qui s'accorde du reste plutôt bien avec la référence à Thierry, relevée par Poole dans le *Metalogicon*, comme grand maître en logique⁷³.

⁶⁸ POOLE, *Illustrations*, p. 101: «Yet there is little beyond the external relation to connect the teaching of Bernard with that of Fulbert or, for that matter, of Lanfranc; but even this attitude marks the great difference between Bernard and his predecessors. They looked back and relied upon Christian doctrine as it had filtered through the dark ages; he sought his models beyond Christianity in the reliques of classical antiquity (...)».

⁶⁹ POOLE, *Illustrations*, p. 106: «But it is remarkable that only of them [the successors], William, and William only in a modified degree, can be regarded as Bernard's heir in what we take to be his special characteristic, namely his indifference to, if not his negation of, theology as a branch of scientific study». La réserve semble consister en ceci que, sous l'influence d'Abélard, Guillaume intègre la théologie dans la définition de la philosophie; il s'en trouve en quelque sorte racheté par le fait d'avoir été un théologien de second ordre, son intérêt étant tout porté vers les faits de la nature – cf. *Id.*, *Illustrations*, p. 107.

⁷⁰ Cf. POOLE, *Illustrations*, p. 107, et sq., pour le naturalisme et l'indépendance d'esprit de Guillaume.

⁷¹ POOLE, *Illustrations*, p. 107: «Realism no less than nominalism, as Bernard and Theodoric are witness, had its inevitable issues running counter to the accepted religion: yet the realists were disposed rather to compromise Christianity in favor of Plato than to loose hold of the universal truth of their philosophical theories».

⁷² Cf. POOLE, *Illustrations*, pp. 100-101: Thierry «pushed the principles of realism to their furthest issues, and argued from the doctrine of the unity of all being, that all being is God and that God is the form of all things».

⁷³ POOLE, *Illustrations*, p. 100; JEAN DE SALISBURY, *Metalogicon*, IV, 24.

L'accent mis sur l'orientation naturaliste et scientifique de l'«école de Chartres» sera d'autant plus déterminant que, pour le plus influent *artifex* de la «Renaissance du XII^e siècle», Ch. H. Haskins, la différence essentielle entre les deux Renaissances consistait justement dans la prééminence de cette même orientation au XII^e siècle⁷⁴. C'est pourquoi on peut situer dans l'ouvrage d'Haskins le début de ce mouvement circulaire, qui traversa une grande partie de l'historiographie postérieure, mouvement par lequel l'accent mis sur l'un des deux termes de l'équation, «école de Chartres» ou «Renaissance», conduit *ipso facto* à renforcer aussi l'autre terme; l'un et l'autre se consolidant ainsi comme des acquis.

Et cependant, pour l'historien fin qu'est Haskins, l'importance de Chartres reste ambiguë. Certes, elle se projette en amont et en aval du seuil du XII^e siècle: en amont, par son rôle de sauvegarde, aux côtés de la Lorraine, de la tradition de Gerbert d'Aurillac⁷⁵; en aval, par ses rapports aux premiers traducteurs et son aptitude à la réception des nouveaux textes, et en particulier du nouvel Aristote. Pour difficile qu'il soit à préciser, ce dernier lien semble bien exister: il est attesté par les manuscrits entre Adélarde de Bath ou Hermann de Carinthie et Robert de Chester, d'un côté, et Chartres, de l'autre. Du côté des maîtres, la médecine salernitaine trouve chez Guillaume un accueil privilégié, alors que, comme l'avait déjà montré Clerval, l'*Heptateuchon* de Thierry de Chartres intègre non seulement les *Eléments* d'Euclide tout juste traduits, mais encore le *Praeceptum canonis Ptolomei* et un fragment des tables astronomiques d'al-Khwarizmi. Aussi les développements scientifiques du XIII^e siècle et l'assimilation de la physique aristotélicienne sont-ils à inscrire dans le prolongement de cette effervescence scientifique à laquelle est reliée Chartres⁷⁶. L'œuvre inestimable que sont les *Studies in the History of Mediaeval Science* détaille les nouvelles doctrines et les nouveaux textes dans l'examen de la transmission manuscrite. Le tableau est vaste et minutieux, centré sur les traductions, les traducteurs et les récepteurs latins et engagé dans la mise en évidence des signes avant-coureurs de la pénétration de

⁷⁴ Cf. Ch. H. HASKINS, *The Renaissance*, p. 278: «But whereas the Renaissance of the fifteenth century was concerned primarily with literature, that of the twelfth century was concerned even more with philosophy and science. And while in the Quattrocento the foreign source was wholly Greek, in the twelfth century it was also Arabic, derived from Spain and Sicily and Syria and Africa as well as from Constantinople».

⁷⁵ Ch. H. HASKINS, *The Renaissance*, p. 311.

⁷⁶ Cf. Ch. H. HASKINS, *The Renaissance*, pp. 307-337.

l'aristotélisme en Occident et, plus globalement, de l'assimilation de la science gréco-arabe.

Mais justement, et c'est là l'énigme, Chartres reste pétrie de platonisme, de ce platonisme obscur véhiculé par le *Timée*, par Macrobe et Martianus Capella qu'avaient déjà pointé V. Cousin ou B. Hauréau. L'écart que représente ce platonisme désuet eu égard aux tendances du siècle – aussi bien à l'aristotélisme qu'à la science scolastique – l'amèneront inévitablement au déclin de la fin du siècle⁷⁷. Que ce soit en logique par son association au nominalisme, ou en philosophie naturelle par son rejet de la métaphysique platonicienne, la référence à Aristote – et, à travers Aristote, à la scolastique et à ses accomplissements majeurs – reste le critère par excellence de l'évaluation d'une pensée ou d'un courant de pensée.

3. Chartres, entre Renaissance et Platonismes

C'est dans ce contexte historiographique que peut être mesurée la portée de la réhabilitation du platonisme, dans la diversité de ses expressions (on parlera désormais de «platonismes»), telle que la propose M.-D. Chenu.

Cette réhabilitation passera notamment par une redéfinition des traits distinctifs de la «Renaissance du XII^e siècle». Dans cette Renaissance, traduisant cet «optimisme évangélique» que souligne P. Vignaux, Chenu commence par discerner la «redécouverte de la nature», qu'accompagne une anthropologie d'un humanisme à configuration aussi bien social et politique qu'ontologique et théologique.

Aussi n'a-t-il pas fallu attendre Aristote et la scolastique pour que s'estompe «tout un monde *sur-naturel* qui projetait son mirage sur les choses et sur les hommes, dans l'art roman comme dans les mœurs sociales⁷⁸». La découverte de la nature, «c'est la prise de conscience qui s'effectua alors, dans ces hommes du XII^e siècle, qu'ils avaient affaire à une réalité extérieure, présente, intelligible, efficace, comme à un partenaire (et de fait il l'hypostasièrent dans leurs allégories), dont les forces et les lois appelaient composition ou conflit, au moment même où, par

⁷⁷ Ch. H. HASKINS, *Studies in the History of Mediaeval Science*, New York, 1927², pp. 90-91.

⁷⁸ M.-D. CHENU, «L'Homme et la nature. Perspectives sur la renaissance du XII^e siècle», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 27 (1952), pp. 39-66 – réimprimé sous le titre «La nature et l'homme. La renaissance du XII^e siècle», dans *Id.*, *La théologie au XII^e siècle*, p. 22.

un choc parallèle, ils se rendaient compte qu'eux-mêmes étaient pris dans ce jeu de la nature, qu'ils étaient eux aussi une pièce de cet univers qu'ils s'apprêtaient à dominer⁷⁹».

Il n'y a rien d'étonnant à ce que ce passage ait été si inlassablement cité par la suite. Il présente en effet tout un projet historiographique, dans ses principes épistémologiques fondamentaux et dans ses contenus. Et tout d'abord, pierre d'angle de la mutation représentée par cette approche, le concept de nature, est présenté pour la première fois tel qu'il a pu être dans les conditions socio-culturelles précises qui l'ont vu émerger. Autrement dit, on le présente soustrait à la houlette de la physique aristotélicienne et de l'aristotélisme scolastique. Une reconnaissance de l'autonomie de la nature, de son intelligibilité et de l'immanence de ses lois⁸⁰, de sa causalité propre (en un mot: sa désacralisation), est donc possible en dehors de l'aristotélisme. En outre, l'admission d'une dimension symbolique de la pensée et de la représentation n'entame en rien une rationalité dont l'exercice s'exprime dans toutes les sphères de la vie humaine. D'un même geste, Chenu fait entrer dans l'histoire intellectuelle à la fois la prise en compte des conditions matérielles et sociales de l'exercice de la raison, et la face symbolique de cette même raison. Tout cela sans que la notion de progrès, comme celle de maîtrise du monde physique – valeurs cardinales des orientations positivistes et scientistes – soient remises en cause. Bien au contraire: l'homme, microcosme et nature dans la nature, est dans la perspective de Chenu élevé à la dignité de coopérateur de Dieu, dans cette œuvre toujours à parfaire qu'est la création⁸¹.

Or, ainsi redéfinie, la Renaissance du XII^e structurée par la «découverte de la nature» prend une tout autre allure, et avec elle l'«école de Chartres», son naturalisme, et, enfin, son platonisme, si décrié depuis Cousin. Détachée de son rapport à l'aristotélisme, la philosophie naturelle qui se pratique à Chartres, son goût des classiques aussi bien que son ouverture aux nouveaux textes, illustrent maintenant ce «joyeux renouvellement» et cet «éveil» au monde qui

⁷⁹ M.-D. CHENU, «La nature et l'homme. La renaissance du XII^e siècle», dans *Id.*, *La théologie au XII^e siècle*, pp. 21-22.

⁸⁰ Conditions indispensables, comme l'avait déjà établi Brunschvicg, à toute démarche scientifique.

⁸¹ Conception qui, une fois encore, trouvera sa pleine expression dans l'école de Chartres: M.-D. CHENU, «Découverte de la nature et philosophie de l'homme à l'école de Chartres au XII^e siècle», *Cahiers d'histoire mondiale*, 2,2 (1954), pp. 313-25; et aussi, *Id.*, «La nature et l'homme. La renaissance du XII^e siècle», in *Id.*, *La théologie au XII^e siècle*, pp. 34-43.

s'accomplissent dans les divers domaines de l'expérience humaine⁸². Ce sera sous ce jour qu'une inversion dans l'appréciation du platonisme sera rendue possible, et tout d'abord dans celle d'un certain platonisme⁸³: celui de Chartres, dont le naturalisme deviendra par ailleurs, chez Chenu, un «idéalisme naturaliste⁸⁴».

Car, si l'intérêt des maîtres Chartrains s'est porté sur le *Timée*, ce n'est pas par une inclination qui, au détriment de la nouveauté et d'un savoir scientifiquement plus articulé, privilégierait les *auctores* et l'apparat littéraire de l'allégorie et de l'affabulation⁸⁵. Bien au contraire, c'est parce que le *Timée* propose une cosmologie et un modèle d'intelligibilité naturelle qu'il est lu et commenté⁸⁶. Aussi l'étude de Boèce à Chartres assume-t-elle une toute autre signification: non seulement le Boèce des traités logiques, mais aussi le Boèce de la *Consolation de la philosophie* et plus encore celui des *opuscula sacra*. Le «premier des scolastiques» n'est plus envisagé simplement comme le légataire du matériau antique qui permettra de poser la question des universaux. Il est aussi le véhicule

⁸² M.-D. CHENU, «La nature et l'homme», p. 20: «Le cas de l'École de Chartres, au cours de la «renaissance du XII^e siècle», est significatif à souhait, s'il est vrai que la lecture d'Euclide et la traduction de l'*Almagest* y sont l'effet d'un éveil autochtone à la découverte scientifique de l'univers, et non une curiosité de bibliothécaire en mal de souvenirs antiques (...)».

⁸³ Cf. M.-D. CHENU, «Les platonismes du XII^e siècle», in *Id.*, *La théologie au XII^e siècle*, pp. 108-141, où, partant des modalités de l'appropriation chrétienne du platonisme et néoplatonisme et de la synthèse augustinienne, Chenu caractérise et distingue le platonisme du *Timée* et de Boèce, le néoplatonisme de Denys l'Aréopagite et enfin le néoplatonisme arabe.

⁸⁴ M.-D. CHENU, «La nature et l'homme», dans *Id.*, *La théologie au XII^e siècle*, p. 24.

⁸⁵ Ainsi, dans la réappréciation que propose Chenu de la sphère du symbolique dans l'expression de la pensée, son article fait date: il porte sur l'usage et la fonction du mythe ou de l'allégorie: M.-D. CHENU, «*Involucrum*. Le mythe selon les théologiens médiévaux», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 22 (1955), pp. 75-79. Deux ans plus tard paraissait l'article d'É. JEAUNEAU, «L'usage de la notion d'*integumentum* à travers les gloses de Guillaume de Conches», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 24 (1957), pp. 35-100 (réimp. in *Id.*, *Lectio philosophorum*, Amsterdam, 1973, pp. 127-192). Le thème devint l'objet d'une vaste littérature; cf. en particulier, M.-Th. d'ALVERNAY, «Le cosmos symbolique du XII^e siècle», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 20 (1953), pp. 31-81; et, plus récemment, B. STOCK, *Myth and Science in Twelfth Century. A Study of Bernard Silvestre*, Princeton, 1972.

⁸⁶ M.-D. CHENU, «La nature et l'homme», p. 21: «... s'il est vrai que les commentaires du *Timée* sont le moyen de satisfaire une pensée avide de connaître la genèse du cosmos, plus que de se livrer à une exégèse scolaire. La curiosité littéraire, avec tout son équipement, vient servir une découverte de la nature et de l'homme». Nous remarquerons d'autre part que la sensibilité de Chenu aux aspects relevant de ce que l'on appellerait aujourd'hui la psychologie et la sociologie de la connaissance, lui permet de formuler un jugement plus tempéré au sujet de la question de la rapidité de réponse et d'assimilation des nouveaux textes; elle s'accommode mieux aussi des vicissitudes de la transmission des textes et de leur inégale circulation, géographique et temporelle.

de transmission de la noétique aristotélicienne et de la légitimation de l'exercice d'une *ratio* catégoriale dans la connaissance du sensible⁸⁷. Une noétique relayée, sur le plan métaphysique, par la théorie de la *forma essendi* qu'expose le *De trinitate*, laquelle permet de fonder la consistance et l'autonomie ontologique de la créature⁸⁸. Les références que Chenu ne manque pas de faire à Thierry de Chartres et Gilbert de la Porrée mettent bien en évidence l'innovation épistémologique que représente ce désir de concordance entre Platon et d'Aristote, désir qui n'avait été présenté jusqu'ici que comme témoignage de conservatisme. C'est pourquoi, pour Chenu, la réappréciation du platonisme – des platonismes – du XII^e siècle va nécessairement de pair avec celle de Boèce: notre siècle est autant celui des platonismes que celui de Boèce⁸⁹.

L'extraordinaire richesse des perspectives ouvertes par Chenu n'est pas à démontrer. Sous sa direction, Paré, Brunet, Tremblay refont l'ouvrage de G. Robert, *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XII^e siècle*, publié seulement une vingtaine d'années auparavant. Le nouveau titre est déjà parlant: *La Renaissance du XII^e siècle: les écoles et l'enseignement*. L'ouvrage deviendra bientôt un classique. Chartres y figure en très bonne place dans les diverses rubriques définissant cette renaissance. Une immense littérature se développe alors qu'il serait oisif de reprendre ici et dans laquelle – que ce soit sous l'angle de l'humanisme, du classicisme, du naturalisme, d'un platonisme redoré, des méthodes d'enseignement et du développement de la technique du commentaire – sont étroitement associés notre école et le renouveau du siècle⁹⁰. M.-D. Chenu avait déjà mis en évidence les tensions entre tradition et progrès au XII^e siècle et montré par quel biais Guillaume de Conches ou Gilbert de la Porrée étaient perçus comme *moderni* par leurs contemporains⁹¹. L'image par excellence, dans

⁸⁷ Cf. M.-D. CHENU, «Les platonismes au XII^e siècle», p. 126.

⁸⁸ M.-D. CHENU, «Les platonismes au XII^e siècle», p. 126: «Si Dieu est la *forma essendi* de toute créature (et là les énoncés boëtiens recourent les idées augustinienes), les êtres créés ne sont cependant pas que les reflets incarnés du monde intelligible, des épiphanies de Dieu; ils ont une consistance propre, et l'activité divine ne se substitue pas à leur forme unie à la matière. Aristotélisme de Boèce, là même où il affirme la présence ontologique de Dieu dans les êtres».

⁸⁹ M.-D. CHENU, «*Aetas boetiana*», in *Id.*, *La théologie au XII^e siècle*, pp. 142-158.

⁹⁰ Un premier bilan historiographique de l'ensemble de ces questions est le précieux volume intitulé *Entretiens sur la renaissance du 12^e siècle*, sous la direction de M. de GANDILLAC et É. JEANEAU, C.C.I., Cerisy-la-Salle – Mouton, Paris – La Haye, 1968.

⁹¹ Cf. M.-D. CHENU, «Notes de lexicographie philosophique médiévale: *Antiqui* et *Moderni*», *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 17 (1928), pp. 82-94; *Id.*, «Tradition et progrès», in *Id.*, *La théologie au XII^e siècle*, pp. 386-398.

la construction théorique du rapport entre l'«école de Chartres» et la «renaissance du XII^e siècle», est bien sûr la célèbre image des nains sur les épaules des géants, que l'on attribue à Bernard de Chartres. Pour M. de Gandillac encore elle exprime l'un des traits distinctifs de la renaissance du XII^e siècle, dans l'équation posée entre conscience de progrès et retour aux sources⁹².

Ce sont toutefois les recherches sur le platonisme et sur cette *boetiana aetas* qui, pour ce qui concerne particulièrement l'école de Chartres, ont porté les plus beaux fruits.

Un premier moment de ces recherches est représenté par la publication, en 1938, de l'ouvrage de J.M. Parent sur *La doctrine de la création dans l'école de Chartres*⁹³. Sur la foi du témoignage de Jean de Salisbury⁹⁴, Parent voit dans la «ferveur platonicienne» la première des caractéristiques de l'école de Chartres, et dans le milieu chartrain, le terrain privilégié du platonisme médiéval⁹⁵. Pourtant, ce platonisme qu'associe Parent à Chartres n'est pas tout à fait le même que celui qu'y voit le Père Chenu. En réalité, cet écart au sujet des mêmes thèmes, et tout particulièrement à propos de la lecture du *Timée*, donne bien la mesure de la distance qu'il peut y avoir entre la perspective de Chenu et celle de Gilson.

D'une certaine manière, si réhabilitation il y a du platonisme chez Parent, elle se fait à travers la revendication de ce en quoi, de Cousin à Poole, résidait

⁹² Cf. M. de GANDILLAC, «Introduction», p. 8; voir surtout, dans le même volume, la belle étude d'É. JEAUNEAU, «Nains et géants», pp. 21-38, et la discussion qui s'ensuit, pp. 39-52; et J. de GHELLINCK, «*Nani et gigantes*», *Archivum Latinitatis Medii Aevii*, 18 (1945), pp. 25-29.

⁹³ J.M. PARENT, *La doctrine de la création dans l'école de Chartres*, Paris-Ottawa, 1938. L'étude est étayée par l'édition de nouveaux extraits de textes: de ceux de Guillaume de Conches, ainsi que d'un commentaire anonyme au *De trinitate*, que repère Parent dans le ms. Paris, BN lat. 14489, fol.95v-107v (et dont il souligne le rapport avec Thierry de Chartres) et enfin du *Liber de eodem secundus*, de Clément d'Arras.

⁹⁴ Notamment *Policratus*, VII, 5, PL, 199, 6454D-616AB, et *Entheticus*, V, 937-942, PL, 199, 985 C-D, où Jean de Salisbury déclare que la doctrine de Platon sur la genèse du monde retenait surtout l'attention des chartrains.

⁹⁵ Cf. PARENT, *La doctrine de la création*, pp. 6-7. Car, remarquons-le au passage, il y a bien une «école de Chartres» pour Parent, fondée sur une cohérence doctrinale, une méthode d'enseignement commune, l'alliance entre Platon et Boèce, l'estime des sciences: *Id.*, *La doctrine de la création*, pp. 23-24 et p. 8: «L'unité d'inspiration et le recours aux mêmes sources établissent entre eux [les maîtres chartrains] une affinité suffisante pour qu'on puisse, sans porter atteinte aux personnalités et aux variantes doctrinales qui les dénoncent, grouper leur enseignement autour des problèmes dont la solution a été déterminée chez eux par la rencontre de la tradition chrétienne avec la pensée de Platon, et s'est modelée sur les essais de conciliation déjà tentés par Boèce».

sa défaillance, à savoir sa compromission avec le christianisme. Aussi Parent met-il historiquement en avant l'appropriation de Platon par Augustin et Boèce, au détriment d'Aristote, et va jusqu'à estimer qu'en matière de platonisme, les Chartrains dépassent Platon lui-même⁹⁶. Et s'il est vrai que, dans leur doctrine de la création, la recherche des causes a pour les Chartrains une importance capitale, elle relève moins de la reconnaissance d'un des principes fondamentaux de l'exercice de la raison, comme le pensait Chenu⁹⁷, que de la perspective nouvelle de la causalité divine et de la contingence du monde qu'introduit le christianisme lui-même par rapport à Platon⁹⁸. D'où l'importance, aux yeux de Parent, de la spéculation trinitaire à Chartres et de l'interprétation reliant les causes aristotéliennes aux personnes de la Trinité. En fait, plutôt qu'une cosmologie, ce que voit Parent dans la lecture chartraine du *Timée* est, comme il le reconnaît lui-même, une théologie de la création⁹⁹, et, dans l'école de Chartres globalement considérée, une anticipation et préparation de la scolastique¹⁰⁰.

Tout autre, mais tout aussi historiographiquement surdéterminé, est le platonisme que nous montre R. Klibansky l'année suivante: un platonisme qui,

⁹⁶ PARENT, *La doctrine de la création*, p. 7: «Et c'est pourquoi tout en se réclamant de Platon, ils dépassent la théologie du *Timée* pour concevoir l'univers dans sa référence à la sagesse éternelle et à la puissance créatrice». Ce n'est donc plus sur l'indépendance d'esprit, que louaient les historiens du XIX^e siècle, qu'il faut mettre l'accent: «On perdrait son temps à parler de leur rationalisme, de leur mépris de la tradition. Il ne s'agit pas de cela. Car, d'intention et de fait, les Chartrains sont tout autre chose que des libres penseurs» – *Id.*, *La doctrine de la création*, p. 23.

⁹⁷ M.-D. CHENU, «La nature et l'homme», in *Id.*, *La théologie au XII^e siècle*, p. 25: «Ces hommes se mettent à la recherche des causes; c'est là la plus aiguë et la plus typique des activités de la raison, face à la nature dont la raison découvre et la nécessité et la fécondité: acte propre de la science, elle provoque un rude choc dans la conscience religieuse, dont l'acte propre, à elle, est de viser de suite à la Cause suprême, fût-ce, dans l'inexpérience première, au prix des causes secondes».

⁹⁸ Cf. PARENT, *La doctrine de la création*, p. 8.

⁹⁹ PARENT, *La doctrine de la création*, pp. 7-8: «Nous avons dans cette mise en œuvre originale d'éléments de doctrine platonicienne une contribution remarquable à la théologie de la création qui, pas plus qu'aucune autre, ne s'est constitué tout d'un coup». Aussi le jugement que porte R. LEMAY, *Abu Mas'har and Latin Aristotelianism in the Twelfth Century. The Recovery of Aristotle's Natural Philosophy through Arabic Astrology*, Beirut, 1962, p. xxv, n.1, sur l'interprétation de Guillaume de Conches dans cet ouvrage – «reduces William of Conches' thought to the realm of theology» – s'applique-t-il à l'ensemble de la perspective de Parent sur les maîtres chartrains.

¹⁰⁰ Cf. PARENT, *La doctrine de la création*, p. 112. C'est pourquoi il devenait si important d'enlever tout soupçon de panthéisme qui pourrait peser sur les maîtres chartrains – en particulier sur Thierry de Chartres – par le truchement de la théorie de la forme: *Id.*, *La doctrine de la création*, pp. 88-89; et aussi É. GILSON, *La philosophie au Moyen Âge*, Paris, 1962², p. 272.

depuis Platon, a été transmis par les traditions arabe, byzantine, et latine, jusqu'à l'épanouissement de la Renaissance et à la figure de Ficin. Dans la tradition médiévale latine, l'école de Chartres est doublement importante: en amont, elle représente l'acmé de la vocation naturaliste et scientifique du platonisme du *Timée*; en aval, elle se projette sur la Renaissance italienne, et tout spécialement sur Nicolas de Cues¹⁰¹, dans lequel le directeur du *Plato latinus* relève en particulier l'influence de Thierry de Chartres¹⁰².

Dans un contexte si chargé idéologiquement, les contributions que, à partir des années 1940, apportera le grand érudit Italien que fut E. Garin, et à sa suite, T. Gregory, s'avèreront décisives¹⁰³. E. Garin est le premier à dénoncer le «mouvement pendulaire» qui, entre Platon et Aristote, semble rythmer les approches en histoire de la philosophie, et surtout celle de la philosophie médiévale et moderne¹⁰⁴. Le bilan historiographique que dresse Garin de l'école de Chartres¹⁰⁵ montre à quel point s'expriment ces présupposés généraux, notamment dans l'enjeu créé autour des catégories d'«humanisme», de «naturalisme» et de «renaissance¹⁰⁶». A cet épuisement de catégories galvaudées, Garin répond par des mises en contexte précises des textes et des problématiques. Aussi le platonisme de Chartres est-il

¹⁰¹ R. KLIBANSKY, *The Continuity of the Platonic Tradition*, Londres, 1939, pp. 28-29: «The desire for a more rational explanation of the universe found its expression in the attempts to harmonize the Platonic and Mosaic narratives and to interpret the biblical account in Genesis by means of the Greek scientific categories and concepts which had become part of Western thought, mainly by way of the Latin *Timaeus* and its commentator. These tendencies culminated in the twelfth century in the School of Chartres which exercised a profound influence on teachers of the arts in Paris in the following century (...). The influence of the masters of Chartres, latent for two centuries, revives in the doctrines of Nicholas of Cusa, who, more perhaps than any other individual thinker, contributed to the formation of the so-called modern cosmology». Il est intéressant de remarquer qu'un peu plus tard A. Koyré allait voir dans l'abandon de l'aristotélisme et dans l'adoption de platonisme, le remplacement d'un modèle qualitatif d'intelligibilité du réel par le modèle quantitativiste et mathématisant par lequel la «révolution scientifique» du XVI^e-XVII^e siècles est rendue possible: A. KOYRÉ, *Etudes galiléennes*, 3 vol., Paris, 1939; et *Id.*, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, 1957 (texte remanié d'une conférence prononcée en 1953).

¹⁰² Cf. E. HOFFMANN et R. KLIBANSKY, *Nicolai De Cusa, De docta ignorantia*, Leipzig, 1932.

¹⁰³ Plus précisément, entre 1940 et 1957, et réunis dans un volume intitulé *Studi sul platonismo medievale*, Florence, 1958.

¹⁰⁴ Cf. E. GARIN, «Di alcuni aspetti del platonismo medievale, in particolare nel XII secolo», in *Id.*, *Studi*, p. 18.

¹⁰⁵ E. GARIN, «Di alcuni aspetti...», in *Id.*, *Studi*, p. 20.

¹⁰⁶ E. GARIN, «Di alcuni aspetti...», in *Id.*, *Studi*, p. 16.

mis en rapport avec la polémique anti-platonicienne de Manegold de Lautenbach, ou avec le *De mundi constitutione* attribué à Bède, et le thème de l'âme du monde est restitué au complexe de questions formé par des sédimentations successives, dont témoigne toute une tradition de glose et de commentaire remontant à l'époque carolingienne. Car, au moment où écrit Garin, toute une série de contributions fondamentales sont parues ou sont en préparation qui, par la documentation apportée, ne peuvent qu'amener à un changement radical de perspectives. C'est en particulier le cas des recherches menées par E.T. Silk, P. Courcelle, H. Silvestre, Huygens ou G. Mathon sur les commentaires à la *Consolation de la philosophie* antérieurs au XII^e siècle¹⁰⁷ ou de celles de C. Leonardi sur les manuscrits du *De nuptiis*¹⁰⁸. Le *Liber Liber de anima ad Odone Bellovacensem*, de Ratramne de Corbie – document capital des controverses suscitées par la question de l'âme du monde et par celle de la lecture de Macrobie – est édité par Lambot et examiné par Ph. Delhaye en 1950¹⁰⁹. L'étude de la tradition manuscrite et des commentaires des *opuscula sacra* de Boèce avait été ouverte au début du siècle, avec la publication, par E.K. Rand, de deux commentaires qu'il prétendait attribuer à Jean Scot et

¹⁰⁷ E.T. SILK, *Saeculi noni auctoris in Boetii Consolationem Philosophiae Commentarius*, Rome, 1935; P. COURCELLE, «Étude critique sur les Commentaires de la *Consolation* de Boèce (IX^e-XV^e siècles)», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 14 (1939), pp. 4-140; H. SILVESTRE, «Le commentaire inédit de Jean Scot Érigène au mètre IX du livre III du *De consolatione philosophiae*», *Revue d'histoire ecclésiastique*, 47 (1952), pp. 44-122 – commentaire dont l'attribution reviendra à Remi d'Auxerre; R.B.C. HUYGENS, «Mittelalterliche Kommentare zum *O qui perpetua...*», *Sacris Erudiri*, 6 (1954), pp. 373-427 (réimp. dans *Id. Serta mediaevalia. Textus varii saeculorum X-XIII. Tractatus et epistulae*, Turnhout, 2000); G. MATHON, «Le commentaire du pseudo-Erigène sur la *Consolatio Philosophiae* de Boèce», *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 22 (1955), pp. 213-257. Signalons, plus récemment, les importantes recherches sur la tradition manuscrite de la *Consolatio* menées par F. Troncarelli, et rassemblées dans deux ouvrages principaux: F. TRONCARELLI, *Tradizioni perdute. La Consolatio philosophiae nell'alto medioevo*, Padova, 1981; et *Id.*, «Boethiana Aetas»: *Modelli grafici et fortuna manoscritta della Consolatio Philosophiae tra IX et XII secolo*, Alessandria, 1987.

¹⁰⁸ Cl. LEONARDI, «I codici di Marziano Capella», *Aevum*, 33 (1959), pp. 443-489. Le travail pionnier de Cl. Leonardi serait complété plus tard par J. PRÉAUX, «Les manuscrits principaux du *De nuptiis Philologiae et Mercurii* de Martianus Capella», in G. CAMBIER, C. DEROUX, J. PRÉAUX (éd.), *Lettres latines du Moyen Âge et de la renaissance*, Bruxelles, 1978, pp. 76-128 – où son rassemblé les plus importants résultats des recherches menées au cours de sa révision de l'édition de A. DICK du *De nuptiis*, datée de 1925: *Martianus Capella, De nuptiis Philologiae et Mercurii*, éd. A. DICK, add. et corr. J. PRÉAUX, Stuttgart, 1978.

¹⁰⁹ C. LAMBOT, *Ratramne de Corbie, Liber de anima ad Odonem Bellovacensem*, Namur – Lille, 1952; Ph. DELHAYE, *Une controverse sur l'âme universelle au IX^e siècle*, Namur – Lille, 1950.

Remi d'Auxerre¹¹⁰. Poursuivies notamment par M. Cappuyns¹¹¹, elles bénéficient de l'approfondissement des connaissances relatives aux autres textes du corpus platonicien de ces siècles, et en particulier de la *Consolation de la Philosophie*. Les années 1950 ont encore vu paraître les premières éditions de N.M. Häring, qui explore et fait connaître une masse immense de commentaires aux opuscules théologiques de Boèce, parmi lesquels ceux de Thierry de Chartres, de Gilbert de la Porrée et de leurs disciples¹¹².

Quant au platonisme du *Timée*, il revient à T. Gregory, formé à l'école d'E. Garin, d'en redéfinir les contenus et la portée théorique et épistémologique globale chez les maîtres chartrains. Une série d'articles publiés dans le cours des années 1950¹¹³ développe les thèmes pointés par E. Garin et pose les jalons d'une révision d'ensemble des termes de la question. Cette révision s'appuie sur les textes récemment édités ou sur les extraits d'un nombre considérable de commentaires anonymes qu'édite Gregory lui-même. Ainsi, dans le commentaire d'Adalbold d'Utrecht au célèbre Chant 9 du livre III de la *Consolation de la Philosophie*, T. Gregory identifie, d'une part, la ligne exégétique dans laquelle s'inscrira plus tard la doctrine de l'âme du monde de Guillaume de Conches; et d'autre, dans la conception du Verbe divin, la présence d'éléments «directement ou indirectement» originaires de *Timée*, 49-50, lesquels connaîtront, sous l'influence de l'*Asclepius*¹¹⁴, un si grand développement à Chartres¹¹⁵. La même approche méthodologique se trouve dans l'étude consacrée à l'*Opusculum contra Wolfelmum* de Manegold de

¹¹⁰ E. K. RAND, *Johannes Scottus I: Der Kommentar des Johannes Scottus zu den Opuscula sacra des Boethius; II: Der Kommentar des Remigius von Auxerre zu den Opuscula sacra des Boethius*, München, 1906.

¹¹¹ Cf. surtout son important article, «Le plus ancien commentaire des *Opuscula sacra* et son origine», *Revue de théologie ancienne et médiévale*, 3 (1931), pp. 237-72. Les recherches sur la tradition des *opuscula sacra* sont menées de nos jours surtout par G. d'Onofrio. Parmi ses nombreux travaux, on consultera à ce sujet, pour une entrée en matière, G. D'ONOFRIO, «Giovanni Scoto e Remigio di Auxerre: a proposito di alcuni commenti altomedievali a Boezio», *Studi medievali*, 22,2 (1981), pp. 587-692.

¹¹² Il nous est absolument impossible de citer ici ne serait-ce que les plus importants. Il serait d'ailleurs grand temps de réunir ses très nombreux articles, éparpillés surtout dans les numéros de périodiques comme *Mediaeval Studies*, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* ou *Studi medievali*.

¹¹³ Réunis sous le titre *Platonismo medievale. Studi e ricerche*, Roma, 1958.

¹¹⁴ Dont E. GARIN, «Il *De mundi constitutione* attribuito a Beda», in *Id.*, *Studi*, p. 40 et sqq. avait déjà mis en évidence l'utilisation dans le traité du Pseudo-Bède, ainsi qu'en milieu chartrain.

¹¹⁵ Cf. T. GREGORY, «Il commento a Boezio di Adalbold d'Utrecht», in *Id.*, *Platonismo medievale*, pp. 9-10 et pp. 11-14.

Lautenbach et dans l'examen de la doctrine du péché originel d'Odon de Tournai¹¹⁶. Dans un cas comme dans l'autre, les dépendances doctrinales et les dynamiques théoriques internes qui traversent des générations de commentaires, sont relevées: elles portent sur la pluralité des principes platoniciens du monde et sur la conception de la matière; sur la doctrine des idées et la constitution progressive du concept de causalité naturelle, ainsi que sur les antécédents de la théorie des formes natives et son enracinement dans le *Timée* et dans le commentaire de Chalcidius; ou enfin sur la notion d'âme du monde et ses incidences sur le plan théologique ou sur celui de la question des universaux.

Ainsi se précisent la «découverte de la nature» et le «platonisme de Chartres», que décrit Chenu. L'étude que mène T. Gregory sur Guillaume de Conches et la doctrine de l'âme du monde¹¹⁷ montre le degré de maturité qu'ont atteint, à Chartres, les spéculations précédentes autour du corpus platonicien et les traits constitutifs de cette «nouvelle idée de la nature». Parmi ceux-ci s'imposent la conception d'une immanence naturelle et la reconnaissance du rôle des causes secondes. L'une et l'autre sont le résultat d'une théorisation à caractère cosmologique, mais surtout gnoséologique, de l'âme du monde, en tant qu'instance garantissant et l'autonomie de l'opération de la nature et son intelligibilité¹¹⁸. Le demi-siècle passé n'a nullement entamé la validité globale des contributions de Gregory, lesquelles, au contraire, et en dépit parfois de quelques ajustements, n'ont cessé de recevoir des confirmations supplémentaires; quant aux nombreux textes qu'il a signalés, ils nourrissent encore éditions critiques et recherches manuscrites.

Un autre pilier des études chartraines est bâti par les travaux d'É. Jeauneau. Précédée par des articles qui mettent en évidence l'utilisation par les maîtres chartrain des sources de leur platonisme¹¹⁹, l'édition des *Gloses à Platon* de

¹¹⁶ Cf. T. GREGORY, «L'*Opusculum contra Wolfelmum* e la polemica antiplatonica di Manegoldo di Lautenbach», et «La dottrina del peccato originale e il realismo platonico: Oddone di Tournai», tous les deux dans *Id.*, *Platonismo medievale*, pp. 17-30 et pp. 31-51.

¹¹⁷ T. GREGORY, *Anima mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres*, Firenze, 1955.

¹¹⁸ T. GREGORY, *Anima mundi*, pp. 175-246; et *Id.*, «Il *Timeo* e i problemi del platonismo medievale», in *Id.*, *Platonismo medievale*, pp. 122-150; notamment, aux pp. 135-136: «Natura è il complesso delle cause seconde alle quali le cosmologie di Chartres – sviluppando il *Timeo* – avevano affidato il completamento e la continuazione dell'opera creatrice de Dio; complesso di cause unificate da un principio dinamico che tutte le regge, da una *vis* ovunque diffusa, portatrice di calore e di vita, spesso identica all'*ignis artificiosus* della cosmologia stoica la quale nel *logospan* aveva risolto la platonica anima mundi».

¹¹⁹ É. JEAUNEAU, «Un représentant du Platonisme au XII^e siècle. Maître Thierry de Chartres»,

Guillaume de Conches rend accessible un document capital pour la compréhension de la lecture du *Timée* à Chartres. Le chantier que couvrent les décennies de recherches menées par Jauneau sur les textes et les manuscrits demeure encore largement inexploré. Les *Gloses à Priscien* de Guillaume de Conches, dont É. Jauneau distingue pour la première fois deux rédactions en sont la preuve¹²⁰, ou bien les nombreux commentaires anonymes, appartenant aux traditions manuscrites de Macrobe ou de Martianus Capella, par exemple, et que l'attention des chercheurs n'a toujours pas épuisés¹²¹. L'édition en 1975, par Waszink, de la version latine du *Timée* par Calcidius, accompagnée du commentaire de celui-ci, donne une impulsion supplémentaire à de nouvelles recherches. Fondé sur les manuscrits étudiés par Waszink, un premier constat est avancé par M. Gibson, qui, dans un article décisif, met en évidence la continuité de la lecture du *Timée* à partir du IX^e siècle, aussi bien que le développement de la glose marginale à partir du XI^e siècle¹²². Les recherches de M. Gibson mettent encore en évidence – comme

Mémoires de la Société archéologique d'Eure-et-Loire, 20 (1954-1957), pp. 1-12; et É. JEAUNEAU, «Macrobe, source du platonisme chartrain», *Studi medievali*, 3^e Serie, 1 (1960), pp. 3-24 – tous les deux réimp. dans *Id.*, *Lectio philosophorum*, pp. 75-86 et pp. 278-300.

¹²⁰ É. JEAUNEAU, «Deux rédactions des gloses de Guillaume de Conches sur Priscien», *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 27 (1960), pp. 212-247 (réimp. dans *Id.*, *Lectio philosophorum*, pp. 333-370).

¹²¹ Signalons la publication de plusieurs commentaires carolingiens au *De nuptiis*, à partir de 1939, par C. LUTZ: *Iohannis Scotti Annotationes in Marcianum*, Mass., Cambridge, 1939 – qu'il faut compléter par l'édition d'une seconde version du commentaire du livre I que distingue É. JEAUNEAU, «Le commentaire érigénien sur Martianus Capella», dans *Id.*, *Quatre thèmes érigéniens*, Paris, pp. 91-166; C. LUTZ, *Dunchad Glossae in Martianum*, Lancaster, 1944; et enfin, l'édition du très influent commentaire de Remi d'Auxerre: C. LUTZ, *Commentum in Martianum Capellam*, 2 vol., Leiden, 1962-1965. H. J. Westra donnera à son tour l'édition de deux commentaires au *De nuptiis*: H. J. WESTRA (éd.), *The commentary on Martianus Capella's De nuptiis Philologiae et Mercurii attributed to Bernardus Silvestris*, Toronto, 1986, et H. J. WESTRA (éd.), *The Berlin Commentary on Martianus Capella's De Nuptiis Philologiae et Mercurii*, 2 vols., Leiden, 1994. Des contributions importantes ont été apportées par M. HUGLO, parmi lesquelles l'article «La réception de Calcidius et des *Commentarii* de Macrobe à l'époque carolingienne», *Scriptorium*, 44 (1990), pp. 3-20, demeure fondamental. B. C. BARKER-BENFIELD a examiné exhaustivement *The Manuscripts of Macrobius' «Commentary on the Somnium Scipionis»* (Ph.D. Corpus Christi College, Oxford, 1975) et procuré ainsi à la communauté scientifique une base de travail précieuse: un premier résultat en est, d'une certaine manière, le commentaire anonyme au *Commentum in Somnium Scipionis* de Macrobe qu'édite I. CAIAZZO, *Lectures médiévales de Macrobe*, Paris, 2002, pp. 159-275.

¹²² M. GIBSON, «The Study of the *Timaeus* in the Eleventh and Twelfth Centuries», *Pensamiento*, 25 (1969), pp. 183-194; et aussi *EAD.*, «The Continuity of Learning circa 850 – circa 1050», *Viator*, 6 (1975), pp. 1-13. Un approfondissement des données avancées par M. Gibson, orienté

l'avait déjà suggéré notamment T. Gregory – une communauté de matériau entre les gloses au *Timée* et celles à la *Consolation de la philosophie* (surtout le célèbre chant 9 du Livre III), ou encore au commentaire de Macrobie au *Songe de Scipion*¹²³. Le commentaire continu au *Timée* de Guillaume de Conches demande dès lors à être réévalué, et avec lui tout ce «platonisme physique» que l'on reliait trop exclusivement à l'école de Chartres. Le rôle du *De arithmetica* de Boèce comme véhicule privilégié d'un platonisme pythagorisant avait été relevé par É. Jeuneau au sujet de Thierry de Chartres¹²⁴. Le terrain est encore à peine défriché, comme en témoignent les travaux de G.R. Evans, entre autres¹²⁵. Justement, la publication récente du commentaire d'Abbon de Fleury au *Calculus* de Victorius d'Aquitaine par A. M. Peden¹²⁶ représente une contribution majeure au dossier de ce premier platonisme quadrivial; parallèlement, des études plus circonscrites voient le jour: elles portent sur l'astronomie, la cosmologie, ou la musique¹²⁷. Enfin, tributaires

vers les antécédents des développements du XI^e siècle, est proposé récemment par A. SOMEI, *The Transmission and Reception of Plato's Timaeus and Calcidius' Commentary During the Carolingian Renaissance*, Ph.D Diss., Cambridge, 1998, et *EAD.*, «The Eleventh-Century Shift in the Reception of Plato's *Timaeus* and Calcidius Commentary», *The Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 65 (2002), pp. 1-21.

¹²³ M. GIBSON, «The Study...», p. 186: «With the *De Consolatione Philosophiae* of Boethius' and Macrobius' commentary on the *Somnium Scipionis* it made up a group of three 'physical' texts that are often found together in manuscripts and for which the commentaries are complementary».

¹²⁴ É. JEAUNEAU, «Mathématiques et Trinité chez Thierry de Chartres», *Miscellanea mediaevalia. Veröffentlichungen des Thomas-Instituts an der Universität Köln*, Bd.2: *Die Metaphysik im Mittelalter. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung*, Berlin, 1963, pp. 289-295 (réimp. dans *Id.*, *Lectio philosophorum*, pp. 93-99).

¹²⁵ Nous sommes redevables à G.R. Evans d'une série d'articles sur le *De arithmetica*, dont le plus important est sans doute G.R. EVANS, «Introduction to Boethius' *Arithmetica* of the Tenth to the Fourteenth Century», *History of Science*, 16 / 31,1 (1978), pp. 22-41; c'est du tournant du X^e siècle qui datent les gloses qu'a publiées M. BERNHARD, «Glossen zur Arithmetik des Boethius», in S. KRÄMER - M. BERNHARD (éd.), *Scire litteras. Forschungen zum mittelalterlichen Geistesleben*, München, 1988, pp. 23-34 – alors que c'est probablement au cercle de Remi d'Auxerre qu'il faut attribuer le commentaire qu'a édité I. CAIAZZO, «Un commento altomedievale al *De arithmetica* di Boezio», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 58 (2000), pp. 113-50.

¹²⁶ A. M. PEDEN (éd.), *Abbo of Fleury and Ramsey: Commentary on the Calculus of Victorius of Aquitaine*, Oxford, 2003.

¹²⁷ C'est le cas, notamment, des recherches menées par B. Eastwood sur l'astronomie, dont on ne signalera que B. EASTWOOD, «Calcidius's commentary on Plato's *Timaeus* in Latin Astronomy of the Ninth to Eleventh Centuries», in L. NAUTA – A. VANDERJAGT (éd.), *Between Demonstration and Imagination: Essays on the History of Science and Philosophy Presented to John D. North*, Leiden, 1999, pp. 171-209 et *Id.*, «The Astronomy of Macrobius in Carolingian Europe: Dungal's Letter of 811 to Charles the Great», *Early Medieval Europe*, 3 (1994), pp. 117-134;

des travaux de T. Gregory et d'É. Jeuneau et enrichies des progrès réalisés entre-temps, d'autres éditions fondamentales ont plus récemment vu le jour: mentionnons, parmi les plus importantes, celle des *Gloses à Platon*, repérées par T. Gregory, que P. Dutton attribue à Bernard de Chartres, ou celle des *Gloses à Boèce* de Guillaume de Conches, par les soins de L. Nauta¹²⁸.

Cependant, c'est tout un autre pan du platonisme et promis à de très heureux développements, qu'ouvre le célèbre article de J. Jolivet¹²⁹: celui du platonisme du *Cratyle* qui, par le biais d'Isidore de Séville, parviendra au XII^e siècle et particulièrement à Chartres. A la faveur de la progression des recherches sur la grammaire du haut Moyen Âge, et surtout des *Institutiones* de Priscien, le «platonisme grammatical» que mis en évidence J. Jolivet ne cesse de se préciser et de produire les plus beaux fruits – il est, de certaine manière, un des domaines actuellement les plus fertiles. Les études pionniers de W. Hunt et les recherches qui s'ensuivirent, notamment sur les gloses à Priscien datant de la fin du XI^e siècle (que l'on désigne couramment par *Glosule*¹³⁰), éclairent d'une lumière nouvelle des aspects essentiels de ce «platonisme physique», des aspects que les textes du corpus platonicien plus restreint (*Timée* et commentaire de Calcidius, *Consolatio, Commentaire au Songe de Scipion* ou *De nuptiis*) ne suffisaient pas à expliquer. C'est le cas de la doctrine de la forme, dont les *species nativae* du *Timée* ne sont pas tout à fait à même de rendre compte, et qu'éclaire la théorie des paronymes. Aussi la perspective change-t-elle sur l'enseignement grammatical de Bernard de Chartres, tel que le reporte Jean de Salisbury, et par conséquent sur la théorie des idées et l'exemplarisme cosmologique et métaphysique que l'on percevait chez les maîtres chartrains. De fait, le contenu et la configuration du «platonisme grammatical» se précisent dans les *Glosule*, comme le montre un article récent d'I.

dans le domaine de la musique on doit à M. BERNHARD et à C.M. BOWER notamment l'édition de la *Glossa maior in institutionem musicam Boethii*, Munich, 1993, ainsi que toute une série de contributions plus ponctuelles. Un catalogue systématique des manuscrits musicaux est en cours sous la direction de Ch. Meyer et de M. Huglo, dans le cadre du *Répertoire international des sources musicales*, qui permet d'espérer un avancement substantiel des recherches.

¹²⁸ P. DUTTON (éd.), *Bernard of Chartres. Glosae super Platonem*, Toronto, 1991; L. NAUTA (éd.), *Guillelmi de Conchis Glosae super Boetium*, Turnhout, 1999.

¹²⁹ J. JOLIVET, «Quelques cas de 'platonisme grammatical' du VII^e au XII^e siècle», in Pierre GALLAIS - Yves-Jean RIOU (éd.), *Mélanges offerts à René Crozet (à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire)*, Poitiers (suppl. aux *Cahiers de Civilisation Médiévale*, vol. i), 1966, pp. 93-99.

¹³⁰ Dont l'édition est en cours sous la direction d'I. Rosier-Catach.

Rosier-Catach¹³¹. Encore une fois, les liens entre l'ensemble de cette problématique avec Chartres, tout en gardant un flou certain, ne font pas de doute.

Avec la grammaire, et par le truchement de l'articulation de Priscien et de Boèce, c'est la dialectique aussi qui se produit sous un jour platonicien. J. Jolivet avait déjà montré comment un certain platonisme sous-tend finalement la doctrine abélardienne des universaux aussi bien que sa sémantique, lequel s'exprime notamment par la radication de la *logica* dans la *physica*¹³². Les *Glosule* apportent sur ce point aussi des renseignements fondamentaux concernant les étapes précoces de constitution des positions vocalistes et nominalistes, en particulier sur les discussions portant sur la nature de la *vox* et de son rapport au signifié et à la représentation. En conséquence, c'est la portée et la signification des positions réalistes elles-mêmes qui sont remises en examen, dans l'impossibilité dans laquelle on est désormais de les considérer comme des expressions allant de soi d'une fidélité simple à Platon aux dépens d'Aristote.

Plus que jamais, l'impur est à l'ordre du jour: platonisme impur, aristotélisme impur. Car c'est aussi l'«aristotélisme» qui cesse d'être le drapeau de la maturité scolastique, pour devenir le compagnon indissociable de Platon tout au long d'une *aetas boethiana* inaugurée par le cercle d'Alcuin et traversée, comme Boèce lui-même l'a été, par les deux philosophes grecs¹³³. C'est pourquoi un spécialiste de la transmission des textes logiques de Boèce entre le IX^e et le XII^e siècles, comme l'est John Marenbon, s'attache à réfuter aussi vivement le préjugé qui veut que le haut Moyen Âge fut platonicien, alors qu'Aristote domine à partir de la fin du XII^e siècle. Aussi, du point de vue de J. Marenbon, si l'on tient absolument à faire

¹³¹ I. ROSIER-CATACH, «Priscian on Divine Ideas and Mental Conceptions: the Discussions in the *Glosulae in Priscianum*, The *Notae Dunelmenses*, William of Champeaux and Abelard, *Vivarium*, 45 (2007), pp. 219-237.

¹³² J. JOLIVET, *Arts du langage et théologie chez Abélard*, Paris, 2000², chapitre «Signification et ontologie», spéc. pp. 71-77.

¹³³ C'est en effet ce que suggèrent les plus récentes recherches, menées en particulier par J. Marenbon et Y. Iwakuma, depuis la publication de J. MARENBN, *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre. Logic, Theology and Philosophy in the Early Middle Ages*, Cambridge, 1981. Plus déterminant encore sans doute, l'article de J. MARENBN, «Medieval Latin Commentaries and Glosses on Aristotelian Logical Texts, Before c. 1150 ad», in Ch. BURNETT (éd), *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts. The Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions*, London, 1993, pp. 80-91, avec en appendice, pp. 98-127, «A Working Catalogue of Commentaries on the *Isagoge*, *Categories* and *De interpretatione* from c. 875 to c. 1150» auquel il faut ajouter maintenant le «Supplement to the Working Catalogue and Supplementary Bibliography», in MARENBN, *Aristotelian Logic, Platonism...*, pp. 128-140.

usage de catégories telles qu'«aristotélisme» ou «platonisme» au haut Moyen Âge, devra-t-on faire place à une tradition logique aristotélicienne, donc à un aristotélisme cotoyant intimement ce dit platonisme¹³⁴.

Il n'est pas à douter que les perspectives ouvertes par l'ensemble de ces recherches rejaillissent sur l'école de Chartres et rendent possible une réévaluation, plus fine et plus juste, de la place relative de ses maîtres et doctrines. L'achèvement de l'édition des *Glosule in Priscianum* et de celle des *Gloses à Priscien* de Guillaume de Conches représenteront certainement des moments décisifs de ce processus de révision de nos connaissances. Ils ne seront pas seuls. L'examen des gloses et commentaires aux textes de la *logica vetus* n'est qu'à ses débuts.

En ce qui concerne le quadrivium et les sciences aussi, c'est de la datation haute que suggèrent les tendances actuelles de l'historiographie qu'il faut sans doute attendre les éléments pour une reconsidération de la situation de Chartres. Cela est d'autant plus vrai que ce sont précisément l'astronomie et la médecine, autrement dit les deux domaines dans lesquels Chartres semble s'être particulièrement illustré, qui sont surtout en cause dans la première phase du mouvement de traductions. Dans le domaine de la médecine, le chantier représenté par l'école de Salerne et la diffusion et circulation des nouveaux textes médicaux reste largement inexploré. A la suite de l'article pionnier de A. Birkenmajer et des travaux de P.O. Kristeller et de H. Schipperges¹³⁵, des contributions fondamentales ont été apportées par D. Jacquart sur Constantin l'Africain, aussi bien que sur le *Pantegni* et l'*Isagoge Iohannitii*¹³⁶. Non moins important, le

¹³⁴ J. MARENBOON, «Introduction», in *Id.*, *Aristotelian Logic, Platonism...*, p. 2.

¹³⁵ A. BIRKENMAJER, «Le rôle joué par les médecins et les naturalistes dans la réception d'Aristote au XII^e et XIII^e siècle», in *La Pologne au VI^e Congrès International des Sciences historiques*, Oslo, 1928, Warsaw 1930, pp. 1-15, réimp. dans *Id.*, *Études d'histoire des sciences et de la philosophie du Moyen Âge*, Wrocław-Varsovie-Cracovie, 1970, pp. 73-87; H. SCHIPPERGES, *Die Assimilation der arabischen Medizin durch das lateinische Mittelalter*, Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften, Beiheft 3, Wiesbaden, 1964; de P.O. KRISTELLER, les articles réunis dans *Id.*, *Studi sulla scuola medica salernitana*, Napoli, 1986.

¹³⁶ Nous nous limiterons à citer ici D. JACQUART, «À l'aube de la Renaissance médicale des XI^e-XII^e siècles: l'*Isagoge Iohannitii* et son traducteur», *Bibliothèque de l'École des chartes*, 144 (1986), pp. 209-240; *EAD.*, «Le sens donné par Constantin l'Africain à son œuvre: les chapitres introductifs en arabe et en latin», in Ch. BURNETT et D. JACQUART (éd.), *Constantine the African and 'Alī ibn al-'Abbas al-Magūsī, the Pantegni and Related texts*, Leiden-New York-Cologne, 1994, pp. 71-89; *EAD.*, «Aristotelian thought in Salerno», in P. DRONKE (éd.), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge, 1988, pp. 407-428.

versant des commentaires latins aux textes nouvellement traduits réserve sans doute encore bien de surprises. Aux commentaires à l'*articella* repérés par P.O. Kristeller en 1976¹³⁷ il faudra désormais ajouter celui que vient de découvrir I. Caiazzo, qui l'inscrit dans les liens de parenté qu'entretiennent les commentaires de Chartres et de Digby à l'*Isagoge*¹³⁸. Le fait que le manuscrit provienne d'un centre scientifique aussi important que celui de Saint-Martial de Limoges est en soi significatif. Du côté de l'astronomie¹³⁹, les rapprochements entre les premiers textes arabo-latins et l'activité scientifique contemporaine en Espagne musulmane gagnent de plus en plus de consistance, comme le montrent les travaux de P. Kunitzsch¹⁴⁰. Encore une pièce fondamentale fut ajoutée au dossier qui établit le rapport entre la diffusion des premiers textes latins sur l'astrolabe et le célèbre ms. Ripoll 225: il s'agit des «fragments de Constance», découverts par A. Borst¹⁴¹. Le fait que ces fragments proviennent de Reichenau renouvelle par conséquent l'intérêt porté sur ce scriptorium et le rôle qu'il a pu avoir dans la médiation et diffusion des premières traductions arabo-latines, notamment par ses liens avec Fleury. Aussi tout le cercle d'Hermann de Reichenau, et plus généralement toute la tradition scientifique associée à Gerbert d'Aurillac, demandent-ils à présent

¹³⁷ P. O. KRISTELLER, «Bartholomaeus, Musandinus and Maurus of Salerno and Other Early Commentators of the *Articella*, with a Tentative List of Texts and Manuscripts», *Italia medioevale et umanistica*, 19 (1976) – réimp. avec add. dans *Id.*, *Studi sulla Scuola Medica Salernitana*, Napoli, 1986, pp. 97-151.

¹³⁸ I. CAIAZZO, «Un inedito commento sulla *Isagoge Iohannitii* conservato a Parigi», in D. JACQUART et A. PARAVICINI BAGLIANI (cur.), *La scuola medica salernitana. Gli autori e i testi*, Firenze, 2007, pp. 93-123.

¹³⁹ Le point de départ des recherches sur la première phase des traductions arabo-latines en Espagne musulmane reste encore aujourd'hui MILLAS-VALLICROSA, *Assaig d'història de les idees físiques i matemàtiques a la Catalunya medieval*, Barcelona, 1931, et A. van De VYVER, «Les premières traductions latines (X^e-XI^e s.) de traités arabes sur l'astrolabe», in *1^{er} Congrès international de géographie historique*, vol. II, Mémoires, Bruxelles, 1931, pp. 266-290. À ces travaux pionniers il faut bien sûr ajouter, pour le corpus de textes associés à Gerbert d'Aurillac, N. BUBNOV, *Gerberti opera mathematica*, Hildesheim, 1963.

¹⁴⁰ On signalera deux contributions en particulier: P. KUNITZSCH, «Fragments of Ptolemy's *Planisphaerium* in an Early Latin Translation», *Centaurus*, 36 (1993), pp. 97-101; et *Id.*, «Al-Khwarizmi as a Source for the *Sententiae astrolabii*», in D. A. KING et G. SALIBA (éd.), *From Deferent to Equant: A Volume of Studies in the History of Science in the Ancient and Medieval Near East in Honor of E.S. Kennedy*, New York, 1987, pp. 227-36 (réimp. in P. KUNITZSCH, *The Arabs and the Stars: Texts and Traditions on the Fixed Stars and Their Influence in Medieval Europe*, London, 1989).

¹⁴¹ A. BORST, *Astrolab und Klosterreform an der Jahrtausendwende*, Heidelberg, 1989.

des nouvelles recherches et de nouvelles appréciations¹⁴². Dans ce cadre s'inscrit encore l'édition d'un important témoin des rapports arabo-latins de l'époque de Gerbert à savoir, le corpus astrologique connu comme *Mathematica Alhandrei summi astrologi*, que son éditeur désigne par *Alchandreana*¹⁴³. Il y a lieu d'espérer que cette édition donnera une impulsion considérable aux recherches sur l'astronomie et l'astrologie arabo-latines du XI^e-XII^e siècles¹⁴⁴, d'autant plus que le rôle de l'astrologie dans l'entrée et assimilation de l'aristotélisme et dans certains développements doctrinaux spécifiques, comme ceux de l'âme du monde, reste encore à explorer¹⁴⁵.

4. (En guise de) conclusion

Il nous semble évident que le sens du débat autour d'une «Renaissance du XII^e siècle» réside, en dernière instance, dans notre propre représentation des continuités et des ruptures par lesquelles nous percevons, dans la longue durée, l'histoire intellectuelle. La superposition des deux – des continuités comme des ruptures – rend nécessairement difficile le découpage de sujets et de thèmes qui, par ailleurs, sont souvent animés par des dynamiques à vitesses variées. Cela est généralement vrai pour tout domaine théorique n'ayant pas encore accompli le processus qui l'amènera à sa disciplinarisation. Mais cela est plus vrai encore lorsque l'époque considérée est le Haut Moyen Âge, c'est-à-dire, lorsque la philosophie, et plus généralement l'histoire intellectuelle, manquent de la systématisation, plus tardive, qu'apporteront l'encadrement institutionnel des pratiques d'enseignement, d'une

¹⁴² Sur la littérature astrolabique arabo-latine du X^e et XI^e siècles et sur l'introduction de l'abaque – dont les textes circulent souvent en parallèle avec ceux sur l'astrolabe – nous nous bornerons à renvoyer à l'étude fondamentale de W. BERGMANN, *Innovationen im Quadrivium des 10. und 11. Jahrhunderts, Studien zur einföhrung von Astrolab und Abakus im lateinischen Mittelalter*, Sudhoffs Archiv, Beiheft 26, Stuttgart, 1985 et à celle, toute récente, de N. GERMANN, *De temporum ratione: Quadrivium und Gotteserkenntnis am Beispiel Abbos von Fleury und Hermanns von Reichenau*, Leiden-Boston, 2006. E. Poulle est ainsi de plus en plus isolé dans ses arguments à l'encontre d'une datation haute de cette littérature: cf. en particulier E. POULLE, «La littérature astrolabique latine jusqu'au XII^e siècle», *Physis*, 32 (1995), pp. 227-37; et *Id.*, «Les instruments astronomiques de l'Occident latin aux XI^e et XII^e siècles», *Cahiers de civilisation médiévale*, 15 (1972), pp. 27-40.

¹⁴³ Cf. D. JUSTE, *Alchandreana. Les plus anciens traités astrologiques latins d'origine arabe (X^e siècle)*, Leiden-Boston, 2007.

¹⁴⁴ A commencer par l'édition du *Liber iudiciorum* de Raymond de Marseille, dont M.-Th. D'Alverny et E. Poulle ont commencé à préparer l'édition.

¹⁴⁵ C'est en effet la thèse de R. LEMAY, *Abu Mas'har and Latin Aristotelianism*.

part, et l'entrée d'Aristote de l'autre. C'est pourquoi une meilleure connaissance des siècles qui ont précédé cette «Renaissance du XII^e» devront nécessairement changer notre perception de la portée des ruptures qu'elle est censée représenter.

En ce sens, nous pouvons espérer que, du chantier que constitue l'héritage scientifique de Gerbert d'Aurillac, pourront émerger des nouveaux éléments permettant de mieux comprendre les dispositifs théoriques, les nœuds conceptuels et les pratiques d'enseignement et de lecture, par lesquels s'est progressivement affirmée la conception d'une rationalité immanente, trop abruptement associée au XII^e siècle et au corpus textuel du «platonisme naturaliste». En ce qui concerne l'École de Chartres, ces recherches contribueront certainement à mieux cerner la figure de Fulbert de Chartres, chez qui l'on identifie généralement le maillon qui relie l'héritage scientifique de Gerbert et le goût naturaliste prédominant à Chartres dans la première moitié du XII^e siècle.

En ce qui concerne la question de l'existence, ou nom, d'une «École de Chartres» – remise en doute, comme on le sait, par R.W. Southern – nous estimons qu'elle a reçu les réponses qu'elle pouvait recevoir, en particulier par les plumes de P. Dronke¹⁴⁶, N. Häring¹⁴⁷, ou É. Jeuneau¹⁴⁸. Elle nous semble datée et dépassée par le développement des recherches - nous ne la reprendrons pas ici. Signalons simplement, parmi les plus récents éléments qui pourraient être apportés à ce dossier, que l'importance du *scriptorium* de Chartres a été démontrée dans un article récent de P. Stirnemann¹⁴⁹. En outre, Y. Ywakuma et E. Ebbesen signalent une référence à *Carnoti* dans le commentaire au *Perihermeneias* (H20 du catalogue de Marenbon) conservé dans l'important ms. Orléans, B.M.266¹⁵⁰. Ces éléments émergent d'une masse immense de textes et de documents de la vie intellectuelle de la fin du XI^e siècle jusqu'au milieu du XII^e, que l'on commence à peine d'explorer.

¹⁴⁶ P. DRONKE, «New Approaches to the School of Chartres», *Anuario de Estudios Medievales*, 6 (1969), pp. 117-140 – réimp. dans *Id.*, *Intellectuals and Poets*.

¹⁴⁷ N.M. HÄRING, «Chartres and Paris Revisited», in *Essays in Honour of Anton Charles Pegis*, Toronto, 1974, pp. 268-329.

¹⁴⁸ É. JEAUNEAU, «Note sur l'École de Chartres», *Studi Medievali*, 3^e série, 5 (1964), pp. 821-865 – réimp. dans *Id.*, *Lectio philosophorum*.

¹⁴⁹ P. STIRNEMANN, «Où ont été fabriqués les livres de la glose ordinaire dans la première moitié du XII^e siècle?», in F. GASPARRI (éd.), *Le XII^e siècle: mutations et renouveau en France dans la première moitié du XII^e siècle*, Paris, 1994, pp. 257-302.

¹⁵⁰ Y. IWAKUMA et S. EBBESEN, «Logico-Theological Schools from the Second Half of the 12th Century: a List of Sources», *Vivarium*, 30, 1 (1992), pp. 173-210.

José Ricardo Pierpauli *

Ordo naturae, ordo politicus et ordo iuridicus. La función ordenadora de la razón práctica en las filosofías prácticas de Alberto Magno y de Tomás de Aquino

Abstract The central thesis that will be defended here can be expressed as follows: the relationship *Ordo naturae – ordo politicus* and *ordo iuridicus* must be understood in the practical philosophies of Albertus Magnus and Thomas Aquinas as stating an order of foundation in which the level of order previously stated is the foundation of the posterior. In turn, the passage from one level to the subsequent order is not operated mechanically or simply deductively but, instead, by the ordering work of practical reason. The starting point of this discussion is determined by the argumentation offered by Aristotle, especially in the first book of his *Politics*.

Keywords: Order; *ordo*; nature; hierarchy; politics.

Authors: Aristotle; Albert the Great; Thomas Aquinas.

1. Introducción

La tesis central que aquí será defendida puede expresarse de este modo: La relación *Ordo naturae – ordo politicus e ordo iuridicus* debe entenderse, en las filosofías prácticas de Alberto Magno¹ y de Tomás de Aquino, como un orden de

* Professor Adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis – Brasil.

¹ Dada la amplitud de la obra de Alberto y el estado actual de la Edición Crítica de su obra, tarea ésta que se lleva a cabo en el Albertus Magnus Institut de la ciudad de Bonn, me parece oportuno recomendar como acceso al tema de la Razón Práctica en el *Doctor Universalis* la siempre actual

fundamentación en el cual el nivel de orden precedentemente enunciado constituye el fundamento del posterior. A su vez, el pasaje de un nivel de orden al subsiguiente no se opera de modo mecánico ni simplemente deductivo, sino mediante la tarea ordenadora de la razón práctica. El punto de partida del presente examen está determinado por la argumentación ofrecida por Aristóteles, principalmente en su primer libro de la Política. Desde el punto de vista histórico-filosófico debemos distinguir dos etapas, la primera en la que deberá tenerse en cuenta la «recepción» de la filosofía aristotélica en Alberto y en Tomás, y la segunda es aquella etapa en la que deberá observarse, principalmente en el caso de Alberto, la «transformación» de esa filosofía, dentro de un marco onto-teológico y en el contexto de la integración del aristotelismo con otras corrientes de pensamiento². Desde el punto de vista histórico-filosófico, el ámbito de esa transformación está dado por la integración del neo-platonismo con el aristotelismo operada por el *Doctor universalis*. Si bien el examen de la Filosofía Práctica de Alberto tropieza hoy con una seria dificultad, a saber, la falta de la edición crítica del *Comentario a la Política de Aristóteles*, no obstante tal dificultad queda soslayada debido a que los conceptos y tesis de ambos autores, Alberto y Tomás, referidos a nuestro asunto, pueden recogerse de diversas obras suyas. Con todo, nuestro modo de proceder se ajustará al siguiente criterio: Intentaremos conectar la doctrina acerca de las relaciones existentes entre *ordo naturae-ordo politicus et ordo iuridicus* y el papel ordenador de la razón práctica, tal como la misma fuera expuesta en el primer libro del Comentario a la Política de Alberto y de Tomás, con sus respectivos lugares paralelos, a fin de dilucidar su completo significado.

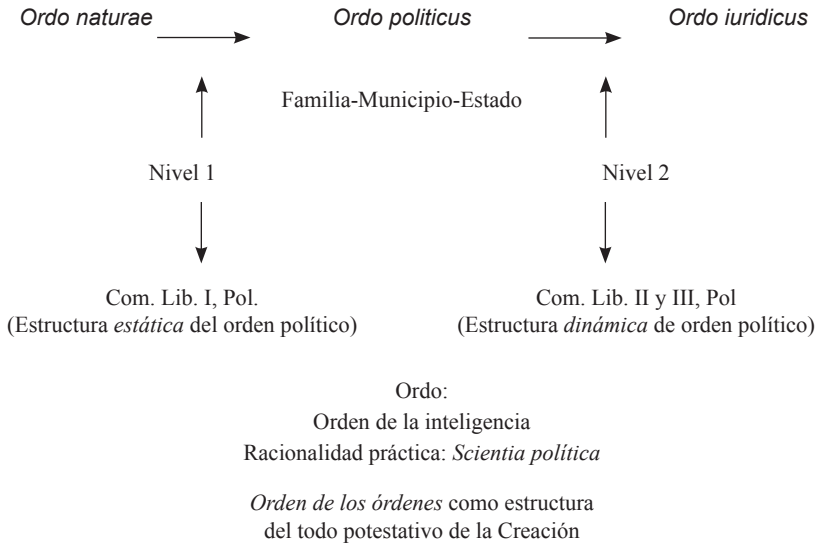
2. La perspectiva sistemática *Ordo naturae-ordo politicus et ordo iuridicus* en su relación con la argumentación ofrecida por Aristóteles en los tres primeros libros de *La Política*

Si bien Alberto Magno comentó la totalidad de los libros de la Política del Filósofo, su discípulo Tomás apenas lo hizo parcialmente. Con todo conviene integrar gráficamente a modo de orientación, la doctrinas aristotélicas que fueron

monografía del Dr. Arthur Schneider titulada *Die Psychologie Alberts des Grossen nach den Quellen dargestellt*, Münster 1903 especialmente en su segunda parte.

² Una orientación prolija respecto de las fuentes de Alberto Magno podrá encontrarse en la monografía de Josef BACH, *Des Albertus Magnus Verhältniss zu der Erkenntnislehre der Griechen, Lateiner, Araber und Juden. Ein Beitrag zur Geschichte der Noetik*, Wien 1881.

objeto de recepción y posterior transformación en las obras de los dos maestros medievales.



Mediante el esquema precedente, nuestra tesis puede ahora expresarse de un modo más detallado. El primero de esos niveles (Nivel I) –es decir el pasaje del *ordo naturae* al *politicus*– puede comprenderse a través de la lectura de los Comentarios de Alberto y de Tomás al Libro I de la Política de Aristóteles, vale decir donde el Filósofo trata acerca de la estructura «estática» del orden político. El método utilizado allí por el Estagirita está tomado de su Física. El segundo (Nivel II), vale decir el pasaje posterior desde el *ordo politicus* al *ordo iuridicus*, corresponde a la perspectiva dinámica expuesta por Aristóteles a propósito de los Libros II y III del texto de la Política, es decir, allí donde se describe la vida de la comunidad política según las formas variadas de su constitución. En la reconstrucción del *ordo politicus* a partir del *ordo naturae* –Nivel I– Aristóteles, Alberto y Tomás examinan la formación natural del grupo social y político, a partir de la natural constitución del hombre. Nos interesa en este punto la comprensión de la razón práctica como parte del orden de la naturaleza humana. En cambio, para la reconstrucción del tránsito desde el *ordo politicus* al *ordo iuridicus* –Nivel 2–, tanto Aristóteles como Alberto y Tomás hacen valer el peso relevante de la experiencia política. Nuestra atención se orientará hacia la función operativa de

la razón práctica. Luego, la relación *ordo naturae et ordo politicus*, que precede lógicamente a la otra establecida entre *ordo politicus et iuridicus*, precisamente en virtud de su lógica ordenación, podría expresarse sintéticamente como *ordo naturae et ordo politicus et ordo iuridicus*, en donde el nivel de un orden anterior sirve de fundamento para el posterior. Debe observarse sin embargo, que el enunciado del orden de fundamentación de los órdenes no supone un criterio deductivo para la formulación de los conceptos políticos. En efecto, afirmar que el *ordo naturae* está en la base del *ordo politicus* y del *ordo iuridicus* implica afirmar que, para el caso concreto del hombre, es natural que formule un proyecto político de vida comunitaria valiéndose para tal fin de la racionalidad y de su orden propio. Mas por exigencias del orden de la razón, un juicio valorativo acerca de la praxis política exige necesariamente la atenta consideración de las circunstancias.

3. Los Comentarios a la Política de Aristóteles elaborados respectivamente por Alberto Magno y por Tomás de Aquino, como puntos de partida

El *Comentario a la Política de Aristóteles* escrito por Alberto Magno fue elaborado muy probablemente dentro del período de los veinte últimos años de vida del autor³. Tomás, por su parte, elaboró el suyo con posterioridad a su permanencia en Orvieto, vale decir, muy probablemente durante su segunda estadía en París (1268-1272). La *Expositio*⁴ como criterio imponía la reducción a un *minimum* de la interpretación del comentador. De especial importancia era conocer la opinión del autor comentado, en nuestro caso Aristóteles. Sin embargo, Alberto parece no resistir a la tentación de incluir breves formulaciones que nos conducen hacia otras obras suyas vinculadas con la Filosofía Práctica. Así pues, una introducción en este campo del pensamiento de Alberto supone leer en primer lugar, *De natura boni*, la *Summa de Creaturis, II Pars De Homine*, q. 71, *De bono* en sus *Tratados* 4 y 5, el *Prólogo de Super Ethica* y el *Prólogo* de Alberto a su *Comentario a la Política*. De entre las obras mencionadas conviene destacar la importancia de *De bono*⁵, pues precisamente allí resulta manifiesta la influencia

³ Cfr. P. SIMON, «Albert der Große», *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin-New York 1978, T. I, p. 179.

⁴ Cfr. O.P. MEERSEMAN, *Introductio Opera Omnia B. Alberti Magni O.P.*, Beyaert, Bruges 1931, p. 73.

⁵ Se trata de una obra en la que Alberto ofrece una presentación sistemática de sus tesis ético-filosóficas. La misma corresponde al hallazgo realizado por Martín Grabmann y que fuera objeto de su artículo titulado «Der ungedruckte Teile der Summa de creaturis Albertus». Cfr. U. DAEHNERT, *Die Erkenntnislehre des Albertus Magnus. Gemessen an den Stufen der Abstractio mit*

de las corrientes no aristotélicas que impregnan el pensamiento político del *Doctor universalis* y que permiten configurar la amplitud de la transformación que experimentaron las tesis de Aristóteles en la obra de Alberto. El caso del Aquinate es semejante. En efecto, las breves aclaraciones ofrecidas al texto de Aristóteles nos abren el campo hacia una acabada comprensión de la influencia recibida de su maestro Alberto, pues nos permite comprobar, primeramente, la relación de esos conceptos con otras partes de su obra y, en segundo lugar, la inclusión de textos bíblicos y/o pertenecientes a otros autores, a veces en asombrosa coincidencia con aquellos utilizados por Alberto para elaborar su comentario.

Iniciaré pues mi análisis, comparando ambos comentarios⁶, el de Alberto y el de Tomás. Me valdré, en el caso del *Doctor Universalis*, de algunos manuscritos disponibles⁷. Mi propósito será demostrar de un modo sistemático, que el concepto de *Razón Práctica como vis ordinativa* en el marco de la relación *Ordo naturae-orde politicus et ordo iudicis*, excluye toda interpretación unilateralmente deductivista, a los fines de la constitución del *ordo politicus* y del *iudicis*. Ni Alberto ni su discípulo Tomás dedujeron lisa y llanamente ambos órdenes a partir del orden de la naturaleza. Para ello será de particular relevancia un breve examen comparado de los dos comentarios al Primer Libro de la Política, pues el Filósofo trata allí acerca de la formación del orden político, acentuando el relevante papel

einem ausführlichen systematischen Sachverzeichnis und einer monographischen Bibliographie Albertus Magnus, Leipzig 1934, ps. 3-4. Para una completa y actualizada bibliografía acerca de la obra de Alberto Magno cfr. RESNICK-KITSCGELL, *Albert the Great: A selectively Annotated Bibliography (1900-2000)*, Tempe-Arizona 2004.

- ⁶ Si bien no se ha elaborado hasta la fecha una exhaustiva comparación entre ambos comentarios, debe destacarse con todo el artículo de F. CHENEVAL, «Considérations presque philosophiques sur les commentaires de la Politique d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin», in F. CHENEVAL – R. IMBACH – T. RICKLIN (eds.), *Albert le Grand et sa réception au moyen âge. Hommage à Zénon Kaluza*, Fribourg 1998, pp. 56-83. El autor presenta una comparación parcial de ambos comentarios, incluyendo las cuestiones actualmente debatidas en torno del tema. Una de ellas, tal vez la que más ha preocupado a los investigadores, es la de la prioridad de un texto respecto del otro. De la solución que se obtenga a esta pregunta dependería la cuestión conexas acerca de la influencia que un autor pudo haber ejercido sobre el otro. A mi juicio, es posible establecer una notoria influencia de Alberto sobre Tomás, sin responder antes a la pregunta acerca de la prioridad cronológica. Ello por cuanto Alberto, dominado por una concepción política aristotélica, concibe la Ética desde su mismo punto de partida, con una marcada intencionalidad política. Es por ello que las tesis políticas de Alberto –incluidas las que pudieron influir sobre Tomás– aparecen incluidas en *Super ethica* esto es, en el curso de Ética filosófica que recibió Tomás de su Maestro.
- ⁷ Me refiero al manuscrito de Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Lat. fol. 879 (Philippus n. 6909), ff. 1r-99v, *Ptolomeus in Almagesti dicit*.

de la *ratio humana* y del *ordo naturae*. En su tarea expositiva y de interpretación Alberto, a diferencia de Tomás, ha sobrepasado el contexto estrictamente aristotélico, para integrar la Filosofía Política del Estagirita con las ideas políticas y jurídicas de Cicerón y de Boecio. De esta forma su concepto acerca del *ordo naturae* adquirió un significado onto-teológico que posteriormente sería recibido por Tomás de Aquino. Desde el punto de vista histórico filosófico debe decirse que cuando Alberto recibió la Filosofía de Aristóteles, ya disponía de los elementos provenientes de aquellas otras tradiciones. La Filosofía Política y Jurídica de Alberto nació en *De bono*, evolucionó integrando el aristotelismo en *Super Ethica (E-I)* y alcanzó su pleno desarrollo en el *Comentario a la Política de Aristóteles*. La posterior influencia ejercida sobre Tomás no se operó a partir del texto del Comentario de Alberto (1262) sino antes y con ocasión del diálogo que maestro y discípulo mantuvieron en Colonia (1250-52). Al respecto considero acertada, aunque parcial, la opinión de M. Grabmann, quien sostuvo que para comparar las Filosofías Políticas de Alberto y de Tomás debía ponerse especial atención a sus respectivos *Comentarios a la Etica*. Por mi parte creo que Alberto no solo transmitió allí a Tomás el texto que conocemos como *Super Ethica (E-I)*, sino que además le transmitió su valiosa síntesis neo-platónica y aristotélica contenida en el comentario *Super Dioinysium de divinis nominibus*. Dicha síntesis, que por lo demás, marcó la tónica argumentativa de ambos maestros, ya comenzaba a vislumbrarse en *De bono*.

El problema que en concreto me interesa resolver podría expresarse mediante el siguiente interrogante: «Cómo es posible traducir racionalmente las exigencias del *ordo naturae* a los fines de la constitución del *ordo politicus* y de la articulación, en el interior del mismo, del *ordo iuridicus*?» Me interesa únicamente la estructuración de las normas positivas en el interior del orden político llevada a cabo por la razón práctica a partir de la contemplación del orden de la naturaleza. En el centro de la cuestión se destaca el tema de la *Razón Práctica como vis ordinativa* del orden político y jurídico. A modo de conclusión, intentaré probar en primer lugar, que Alberto y Tomás postulan un realismo político y jurídico que excluye la derivación de ciertos esquemas provenientes de la Metafísica, en perjuicio de la percepción de la realidad, en segundo lugar, que ambos autores postulan una autonomía «metodológica» de la perspectiva práctica respecto de la especulativa y por último, que para ambos el «consenso» ocupa un lugar determinado dentro de una Teoría de las Normas.

4. La contemplación del *ordo naturae* en la formación del *ordo politicus*. Cinco significados de la idea de *ordo naturae*

La relación *ordo naturae-ordo politicus* puede caracterizarse según tres tipos diferentes de relación. La misma puede ser una relación «armónica», si es que como ocurre en los casos de Alberto y de Tomás, resulta posible explicar el orden político a partir de la naturaleza humana, sin por ello trasladar, sin previa adaptación prudencial a las circunstancias, las leyes que rigen el todo del universo al orden político. Aquella relación puede ser de tipo «autonómica» cuando se plantea la autonomía del orden político respecto del significado onto-teológico (E. Kant) del *ordo naturae*. Mediante la idea de *Ordo naturae* no aludimos aquí al orden de la razón, sino al orden del todo de la Creación que la *ratio* humana puede reconstruir dentro de sus propios límites. Por último, puede tratarse de una relación de carácter «antinómica» cuando, como ocurre en el modelo hobbesiano, el orden político fundado en un acto de voluntad, se constituye en un correctivo de las tendencias egoístas del hombre. En este caso como en el de otros contractualistas que parten de la consideración de un «estado de naturaleza» antes que de un *ordo naturae*, se trata de una comprensión unilateral de la naturaleza humana.

Tanto el texto de Aristóteles en la *Política* 1253a1 como los respectivos comentarios de Alberto y de Tomás a ese párrafo, constituirán el punto de partida de mi análisis, pues según creo, pueden detectarse allí implícitos «cinco sentidos»⁸ acerca del *ordo naturae* en su proyección al *ordo politicus*. Me referiré en primer lugar al sentido genético del *ordo naturae* (I). En efecto, dice allí el Filósofo que tanto la ciudad como la politicidad del hombre son partes constitutivas del orden de la naturaleza: «natura civitas est et quoniam homo natura civile animal»⁹. La naturaleza humana conlleva en sí la *génesis* del orden político. Ya dentro de la comunidad política, es propio de la naturaleza del hombre, bajo el imperio de la razón, que se oriente hacia ciertos bienes (*Ética a Nicómaco*, 1094a1) que otorgan sentido a sus acciones voluntarias. Se trata en este caso de un «principio ético» (II) emergente de la razón en su dimensión práctica.

En directa conexión con el sentido genético respecto de la *civitas* que tiene el párrafo 1253a1, aparecen los párrafos siguientes: 1252b5, donde el Filósofo alude la situación particular de los bárbaros; el 1252b10, donde se describe la formación de la comunidad familiar; el 1252a30, donde el Filósofo expone la

⁸ Los mismos serán indicados mediante numeración romana de I a V en esta parte de mi exposición.

⁹ Aristoteles Latinus, *Politica*, Translatio prior, Ed. por P. MICHAUD-QUANTIN, París 1961, p. 5.

necesidad de un cierto gobierno dentro de la comunidad natural; el 1253b1, donde se proyecta la génesis de la familia a la ciudad; y el 1254a21, donde Aristóteles se refiere a la necesidad del gobierno dentro de un contexto amplio. Vale decir, detectamos aquí la existencia de un «principio de ordenación jerárquica» (III) de la comunidad política que está implícito en la idea de *ordo naturae*. A fin de aclarar el significado del párrafo 1253a1 uniré el que le corresponde al 1252a30. Dice allí el Filósofo: «Principans autem natura et subiectum propter salutem»¹⁰. También dice dentro del mismo contexto, en 1254a21: «Principari enim et subiecti non solum necessariorum sed et utrorumque est et confestim ex nativitate quedam segregata sunt, hec quidem ad subici, hec autem ad principari»¹¹. La formación del orden político desde el hombre hasta la ciudad, descansa sobre la «natural» inclinación del hombre a vivir políticamente y sobre su capacidad «racional» para dirigir sus propias operaciones voluntarias, esto es, según su aptitud para elaborar normas rectas del obrar. A la luz de esta interpretación, la relación *ordo politicus et ordo iudicis* incluye un tercer elemento a saber, el *ordo naturae* de tal modo que esa relación queda ahora configurada del modo siguiente: *ordo nature, ordo politicus et ordo iudicis*. Tal como se ve hasta aquí, me ha parecido ver en el párrafo 1252a30 algo más que la conocida teoría de la esclavitud¹². En efecto, el Filósofo enuncia allí una fundamentación decisiva para el orden político, esto es el «principio de estructuración jerárquica» (IV) del orden político, apoyándose en la capacidad racional del hombre.

La sujeción de unos hombres respecto de otros en virtud de sus rasgos naturales resulta decisiva pues explica por un lado, el vínculo inicial de toda comunidad y por el otro, la recíproca utilidad de la obra en común en la que están implicados la autoridad política y los súbditos. Ambos constituyen un cierto cuerpo orgánico, pues mientras el príncipe está dotado de cierta aptitud para ejercer la dirección prudencial, no solo de sus propias obras, sino las de sus semejantes, estos, a saber los súbditos, se presentan dotados de una determinada fortaleza física y aptitud para ejecutar los trabajos más rudos que la vida en comunidad requiere, siendo desde el punto de vista racional, solo capaces de discernir los preceptos que los primeros dictan. Emerge pues del *ordo naturae*, entendido como principio de ordenación jerárquica, «la función gubernativa y legislativa» del más apto. No

¹⁰ Aristoteles Latinus, *Politica*, p. 4.

¹¹ Op. cit. p. 8.

¹² Cfr. Ch. FLUELER, *Rezeption und Interpretation der aristotelischen Politica im späten Mittelalter*, Teil 1, Amsterdam- Philadelphia 1992.

hay en Aristóteles ni en Alberto ni en Tomás una fundamentación legalista de la autoridad natural, basado únicamente en el derecho que adquieren los vencedores y en las obligaciones emergentes de la condición de vencido en guerra justa. El principio de autoridad aparece pues sustentado rigurosamente en el orden natural y más concretamente en la capacidad regitiva de la *ratio practica*. El Filósofo señala que, dado que los bárbaros no son capaces de dictarse normas razonables del obrar, conviene que se sometan a los griegos. Esto es, los menos aptos deben someterse, por exigencias del bien del todo, a la regulación normativa y correctiva de los más aptos. Emerge por último y también de modo natural, el sentido del *ordo naturae* como «principio correctivo mediante la elaboración de normas» (V).

5. La conformación del significado onto-teológico del *ordo naturae* y su proyección al orden político

Tomás explica este importante pasaje de la Política, es decir el 1253a1, sin apartarse del texto aristotélico, a no ser solo incidentalmente, para ilustrar su aclaración con los ejemplos de Juan el Bautista y del eremita Antonio, quienes pudieron alcanzar la perfección en soledad, auxiliados por recursos sobrenaturales¹³. Alberto en cambio, recurre a su amplia erudición y otorga al concepto de «Naturaleza» del párrafo 1253a1 un significado claramente onto-teológico¹⁴. En primer lugar, Alberto pone el texto aristotélico que está comentando, en contacto con el párrafo 196a25 de la *Física*¹⁵ del Filósofo y en segundo lugar, subordina am-

¹³ «Posset autem hoc alicui venire in dubium ex hoc quod ea que sunt secundum naturam omnibus insunt; non autem omnes homines inveniuntur esse habitatores civitatum. Et ideo ad hanc dubitationem excludendum consequenter dicit quod aliqui sunt non civiles propter fortunam, utpote quia sunt expulsi de civitate; vel propter paupertatem necesse habent excolere agros aut animalia custodire. Et hoc patet quod non est contrarium ei quod dictum est, quod homo sit naturaliter civilis: quia et alia naturalia aliquando deficiunt fortunam, puta cum alicui privatur cibo. Set si aliquis homo habet quod non sit civilis propter naturam, necesse est quod vel sit pravus, utpote cum hoc contingit ex corruptione nature humane; aut est melior quam homo, in quantum scilicet habet naturam perfectiorem aliis hominibus communiter, ita quod per se sibi possit sufficere absque hominum societate: sicut fuit in Iohanne Baptista et beato Antonio heremita», Tomae Aquinatis *Sententia Libri Politicorum*, ed. Leonina, Roma 1971, p. 78, l. 83 y sgts.

¹⁴ «sicut dicit Aristoteles in II Physicorum, est natura praeter rationem faciens impetum: quod esse non potest nisi ex vi superioris naturae alicuius, quae dominatur in complexione causarum, quae ordinant et disponunt facta hominum, secundum quod factum dicitur a Boetio in Libro de Consolatione, quod est rebus mobilibus adhaerens dispositio, per quam providentia suis quaeque necit ordinibus», Albertus Magnus, *Politicorum Libri VIII*, ed. A. Borgnet, p. 13-t.

¹⁵ «A casu enim fieri cursum et motum discernentem et statuentem in hunc ordinem omne. Et multum hoc ipsum admirari dignum est: dicens animalia quidem enim et planas a fortuna neque

bos textos, el de la *Política* y el de la *Física*, al de *Consolatione philosophiae* de Boecio IV-9¹⁶. Dice allí Boecio: «Providentia est ipsa illa divina ratio in summo omnium principe constituta quae cuncta disponit, fatum vero inhaerens rebus mobilibus dispositio per quam providentia suis quaeque nectit ordinibus». Alberto, recogiendo la doctrina boeciana nos remite a la idea del orden de los órdenes. Vale decir, el *ordo naturae* es fundamento del *ordo politicus* y éste del *iuridicus*. A su vez los tres niveles de orden deben incluirse sistemáticamente dentro del orden del todo de la Creación.

Esta analogía entre los «órdenes» constituye la columna vertebral del «todo potestativo» que es la *civitas*¹⁷. Alberto, antes que Tomás¹⁸, introduce la noción de *totus potestativus* como unidad de orden, en dos pasajes del «Super Ethica», en el primero de ellos dice, siguiendo el sentido que tiene todo el Primer Libro de la *Política* de Aristóteles:

... oeconomica et civilia dupliciter possunt considerari: aut secundum viam generationis et sic, cum priora sunt oeconomica; aut secundum rationem essentiae ... cum perfecta ratio regiminis sit civitate, quia ordinatur ad divinum bonum, civilia erunt priora... Sic enim est in omnibus totis potestativis, quia perfecta potestas colligitur ex particularibus potestatibus et in ipsa est ratio completa primo¹⁹.

Vale decir, en la *ratio* del príncipe se encuentra la potestad perfecta, ello en virtud de su excelente aptitud gubernativa y legislativa. De este modo la autoridad política viene a constituirse en el primer analogante del orden en la serie

esse neque fieri, sed aut naturam aut intellectum esse aut huiusmodi alteram causam», Aristoteles Latinus, *Physica*, Leiden-New York-Koeln 1990, p. 66.

¹⁶ Anicii Manlii Severini Boethii *Philosophiae consolationis*, Leipzig 1984, pp. 96, l. 18 y sgts.

¹⁷ Alberto ha expresado la misma tesis en el Comentario del Evangelio según San Mateo, pero proyectada a las formas de gobierno. Allí dice: «nulla potestas una aequaliter potest esse immediata in multis, ita quod aequa sit virtus eius et providentia in omnibus, ideo oportet ipsam habere particulare potestates, quae prospiciant inferioribus. Sic enim motor orbium habet particulares potestates, quae prospiciant inferioribus. Sic enim motor orbium habet particulares motores sphaerarum, sic anima in corpore particulares habet vires membrorum», Albertus Magnus, *Super Matthaicum*, 193-23/43. El texto transcrito constituye un interesante antecedente onto-teológico de la doctrina acerca de las formas de gobierno que presenta Tomás en I^a-II^{ae}, q. 105, art. 1.

¹⁸ En efecto, Tomás recogerá la idea de comunidad política como *unidad de orden* en el prólogo de su Comentario a la *Ética* de Aristóteles. Cfr. Tomae Aquinatis *In decem libros ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, Ed. R. SPIAZZI O. P., Italia 1964, 5.

¹⁹ Albertus Magnus, *Super Ethica (E-I)*, Ed. COLON, Münster 1968-72, pp. 634-645.

enunciada por Alberto. Luego, la *vis ordinativa* humana que la razón práctica despliega, es una *participatio* de la *perfecta potestas* que permite configurar las normas en «armonía» con las normas de rango superior e inferior, dentro del *totus potestativus* que es la comunidad política.

La obediencia a tales normas es, según Aristóteles *propter salutem*. Para Alberto esa obediencia adquiere un sentido perfectivo: «Est natura totius potestativi, quod potentia inferior coniuncta superiori etiam ad priora efficitur potentior»²⁰. Alberto integra así, el todo potestativo que es la *civitas* dentro de un todo potestativo mayor a saber, el todo de la Creación con sus leyes, y atribuye al concepto aristotélico de «Justicia» también un sentido analógico. Lo Justo Divino sería en esta serie, el primer analogante al que le seguirían lo «Justo Natural» y lo «Justo Político».

Tomás por su parte no alude en su comentario al párrafo 1253a1, al «orden natural», extrayendo consecuencias morales y políticas a partir del mismo Libro de la *Física* de Aristóteles – es decir el II – que había usado Alberto según dijimos, en su comentario a este mismo párrafo. Debe decirse que Alberto había proyectado el Libro segundo de la *Física* de Aristóteles, en su *Super Ethica* en 23 oportunidades. A su vez, la idea que Alberto recoge allí acerca del *ordo naturae* aparece en su Comentario a la *Política*, a diferencia de Tomás, claramente conectada con la cosmología onto-teológica del *Timeo*. Tomás recibe todo el significado onto-teológico elaborado por Alberto en torno del concepto de *ordo naturae* en el Prefacio del Comentario a la *Política*. Allí dice en Aquinate²¹:

Et ideo intellectus humanus, ad quem in intelligibile lumen ab intellectus divino derivatur necesse est in hiis que facit informari ex inspectione eorum quae sunt naturaliter facta, ut similiter operetur²².

Como se ve, también en Tomás hay una *participatio* de la Inteligencia Divina en la *ratio como vis ordinativa*. Sin embargo, esta dirección descendente tendrá en Alberto²³ y en Tomás²⁴ un complemento necesario en la «via inductiva».

²⁰ Cfr. Albertus Magnus, op. cit, pp. 82-20.

²¹ Tomae Aquinatis *Sententia Libri Politicorum*, ed. cit., p. 69, l. 15-

²² Ibidem.

²³ El texto de Alberto corresponde al comentario del Párrafo 1252 a 16 y se encuentra en la pag. 8-e de la ed. de A. Borgnet. Si bien allí se indica como fuente de Alberto en este punto, el Libro III de la *Física* de Aristóteles, la referencia es incorrecta pues se trata del párrafo 187b10 correspondiente al primer libro de la *Física*.

²⁴ Tomae Aquinatis *Sententia Libri Politicorum*, pp. 73-142 y sgts.

Cuando la Razón considera el «orden²⁵», dice Tomás, descubre cuatro niveles principales²⁶: Un orden especulativo, el de la «naturaleza» que la razón no crea, sino que apenas descubre, otro instrumental, el de la Lógica mediante el que ordenamos nuestros razonamientos, otro práctico a saber el de la Ética y el de la Política y por último el orden de las llamadas artes mecánicas²⁷. Si estos niveles de «orden» son considerados según la vía de la analogía descrita antes, entonces aparecerá claramente entre ellos un orden de fundamentación por vía deductiva. En este sentido, el orden natural será el fundamento de los restantes. Pero, dado que el *ordo politicus et juridicus* constituyen, desde la perspectiva práctica, una tarea por realizar, Alberto y Tomás otorgarán a la *via resolutionis*, siempre siguiendo las tesis de Aristóteles en la Física, un significado relevante. Una cosa es pues referirnos al fundamento ontológico de la *ratio* humana y otra a su operatividad con vistas a la praxis. El hecho de que la razón humana constituya una parte relevante del *ordo naturae* no da por resuelto el importante problema de la generación de normas del recto obrar ni menos aun el de la constitución del *ordo politicus*. Es ahora enteramente indispensable volver la mirada hacia el fluir constante de la praxis política, a fin de descubrir más allá del mero suceder, la inmutabilidad de las normas del obrar. Las mismas deberán servir, en el ámbito de la prudencia, como correctivo del acontecer político y jurídico. Esa y no otra es la tarea asignada a la razón práctica en su función regitiva.

6. El Bien Político que la razón concibe como fin del *ordo politicus*

Dentro de una consideración metafísica del obrar humano tal como la que proponen Alberto en el Primer Tratado de *De bono*²⁸, y Tomás en ST I-II, q. 18, art. 1²⁹ el orden emerge a partir del bien que la razón concibe contemplando el

²⁵ Tomae Aquinatis *Sententia Libri Ethicorum*, Ed. Leonina, Tomo XLVII, Roma 1969, pp. 4-14 y sgts. Para una comparación con la doctrina del *Orden* en Alberto Magno deben leerse los siguientes lugares de su obra: *Summa de creaturis*, II Pars, *De homine*, q. 81, art. 3; *De Natura Boni*, Tractatus Primus; *Summa theologicae*, Pars Secunda, Tr. XI, q. 63.

²⁶ Tomae Aquinatis *Sententia Libri Ethicorum*, Ed. Leonina, T. XLVII, Roma 1969, pp. 4-14 y sgts.

²⁷ Una vez redactado el presente texto pude comprobar que también John Finnis puso especial atención en la cuádruple determinación del *Orden* que el Aquinate describió en el Prólogo de su Comentario a la Ética a Nicómaco y su influencia sobre el orden político y social. Cfr. J. FINNIS, *Aquinas*, Oxford University Press, 1998, p. 20 y sgts.

²⁸ Cfr. Albertus Magnus, *De bono in Prolegomena*, Muenster 1951, T. XXVIII, q. I, art. 1.

²⁹ «In rebus autem unumquodque tantum habet de bono, quantum habet de esse: bonum et ens convertuntur».

orden de la naturaleza. A su vez ese bien moral es también *participatio* del Bien Sumo. Si bien el *bonum politicum* que las normas, especialmente las jurídicas, se proponen, es *participatio* y por ello tiene un significado metafísico, su sentido principal es aquí *práctico* y ello quiere decir que no constituye un ideal utópico sino, como dije, una tarea por realizar. En esta tarea las normas que la razón elabora tienen un carácter instrumental y legitimador. Las normas son justas toda vez que conducen rectamente hacia el bien.

Vamos pues aproximándonos ya hacia la resolución de nuestro asunto principal a saber, cómo traducir racionalmente el *ordo naturae* en *ordo politicus* y posteriormente en *ordo iuridicus*. Alberto, tal vez sin conocer el Comentario a la Política de Tomás, incluye en el suyo, la misma frase usada por el Aquinate en relación con el sentido del *ordo naturae*, referido a la *ratio* humana, que aparece en el Prefacio del Comentario a la Política y que fuera tomada de la Física de Aristóteles. Dice Tomás: *...ars imitatur naturam*. Este mismo texto estuvo ya presente en el *Super Ethica* de Alberto, donde aparece ampliado en un sentido particularmente relevante. Dice el *Doctor Universalis*:

*ars imitatur naturam, non tamen aequat eam...artis et naturae operatio non est circa idem, quia natura operatur ad formam substantialem et ad ea quae habent ordinatas causas in natura, sed ars in talibus nihil operatur*³⁰.

Puede comprobarse a la luz del texto, la dimensión creativa de la razón práctica. Dice Alberto en ese sentido, también en *Super Ethica*:

*operationes omnes quae sunt a natura, sunt uniformes in omnibus habentibus naturam. Sed operationes virtutum, quas considerat civilis, habent magnam diversitatem in hominibus...*³¹

Alberto fija de este modo un cierto límite a la regularidad natural respecto de la razón práctica. Aquella regularidad llega solo hasta el punto de otorgar al hombre la *ratio*, pero no se extiende de tal modo que las operaciones humanas queden absolutamente predeterminadas al modo de la física socio-política del siglo XIX. Las operaciones voluntarias son *naturales* porque son realizadas por el hombre y no por un Ángel, mas esas mismas operaciones podrán ser rectas o injustas, buenas o malas, aún siendo naturalmente humanas. Serán rectas si y solo si la razón práctica acierta a encontrar la *recta ratio agendi*.

³⁰ Cfr. Albertus Magnus, *Super ethica*, ed. cit., pp. 433-445.

³¹ Albertus Magnus, op. cit., pp. 12-32.

Este es el sentido del texto de Alberto en su comentario al párrafo 1253a1 cuando dice: «natura praeter rationem faciens impetum». El *Doctor Universalis* alude de este modo no solo a la posesión natural de la *ratio*, sino además de un principio de operatividad ínsito en ésta, a saber el primer principio práctico: «Bonum faciendum et prosequendum esse, malum vitandum». Corresponde ahora explicar de qué manera se concreta este *Bonum*, aún con su significado metafísico, pero según las exigencias actuales de la experiencia política y jurídica.

7. La posible concreción del *Bonum Politicum* según las exigencias de las *circunstancias*³²

Es aquí donde, en la perspectiva de nuestros dos autores, el razonamiento especulativo se une al práctico al modo de fundamentación. Según el texto de Boécio tomado por Alberto en su comentario al párrafo 1253a1, todas las cosas están sometidas a la ley de la Providencia. Esto significa que el gobierno de nuestras operaciones mediante la razón, es parte de esa Ley Divina, pero que además nuestras operaciones voluntarias, regidas según las normas de la razón, deben estar en *armonía* con el gobierno del todo de la creación. Se trata, una vez más, de la relación de tipo armónica entre *ordo naturae et ordo politicus* que habíamos tipificado, distinguiéndola de las relaciones antinómica y de la autonómica. En este punto sostengo que la influencia de Boécio recibida por Alberto, a la que se integran las tesis de Cicerón, se proyecta en el Tratado de la Ley de Tomás. La perspectiva onto-teológica recibida de Boécio se combina, dentro de la Filosofía Jurídica de Alberto, con las tesis tomadas de Cicerón y de Isidoro de Sevilla³³, para dar como resultado el realismo jurídico y político que presentó Tomás especialmente en Suma Teológica, I-II, q. 95, art. 2³⁴.

³² Para una detallada consideración del tema de las *Circunstancias* conviene leer las importantes obras siguientes: J. GRUENDEL, *Die Lehre von den Umständen der menschlichen Handlung im Mittelalter*, Münster 1963, pp. 485-518 y 580-668. Th. NISTERS, *Akzidentien der Praxis. Thomas von Aquins Lehre von den Umständen menschlichen Handelns*, Freiburg-München 1992.

³³ Isidori Hispalensis Episcopi *Etymologiarum sive Originum Libri XX*, W.M. Lindsay, Tomus I, Oxonii, 1911, Liber V.

³⁴ En efecto, el Aquinate afirma, en un claro contexto teológico, acerca de la *lex* como factura de la *ratio*: «In rebus autem humanis dicitur esse aliquid iustum ex eo quod est rectum secundum regulam rationis. Rationis autem prima regula est lex naturae... Unde ovnis lex humanitus posita intantum habet de ratione legis, inquantum a lege naturae derivatur. Si vero in aliquo, a lege naturali discordet, iam non erit lex sed legis corruptio», Tomae Aquinatis *Suma theologiae*, I-II, q. 95, art. 2, ed. San Paolo, Torino 1988, p. 960.

En efecto, a la pregunta acerca de cuales son las acciones buenas, debería responderse, *modus aristotelicus*, que son aquellas que se realizan de acuerdo con la *recta ratio*, mas debe preguntarse ahora, cuando la razón es recta? y seguramente la respuesta de Alberto y de Tomás será que la razón es recta cuando elabora normas para dirigir el obrar, orientadas al bien. Pero luego de formuladas estas preguntas, aún nada sabemos acerca de la concreción de ese *Bonum*. Tomás se plantea en ST, I-II, q. 91, art. 2 el problema acerca de si hay en nosotros una cierta *ley natural* y responde allí mismo que efectivamente hay en el hombre una tal ley que es a su vez, *participatio* de la «Ley Divina». El Aquinate parece recoger allí el texto de Boecio a través de su maestro Alberto:

omnia quae divinae providentiae subduntur, a lege aeterna regulentur et mensurentur, ut dictis patet; manifestum est quod omnia participant aliquantulum legem aeternam, in quantum scilicet ex impressione eius habent inclinationes in proprios actus et fines. Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, in quantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur³⁵.

Un poco más adelante, es decir, en ST, I-II, q. 90, art. 3, Tomás aclara, desde el contexto escriturístico, de qué modo esa ley está presente en el hombre, sirviéndose para ello del mismo texto, tomado en el mismo versículo, que antes había usado Alberto en *De bono*³⁶ Dice Tomás en I-II, q. 95, art. 3: «ostensum opus legis scriptum in cordibus suis... (ad Rom. II-15)». Por su parte Alberto sostuvo en *De bono*: «ut dicit Basilius, universalia iuris sunt in naturali iudicario, et similiter Apostolus ad Rom. II-15...ostendunt opus legis scriptum esse in cordibus suis»³⁷. Más allá de las semejanzas observadas, el texto de Tomás ofrecerá ahora algunas dificultades.

Cuando el Aquinate se propone resolver el problema de la elaboración de las normas siempre en I-II, q. 95, art. 3 a partir de la contemplación del *ordo naturae*, dice: «Multi dicunt, quis ostendit nobis bona? cui quaestioni respondens, dicit: Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine: quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et malum». Falta aún una clave que permita encontrar la solución al problema planteado: «Cómo es posible traducir el *ordo naturae* en el *ordo politicus*, mediante la articulación prudencial de un

³⁵ Tomae Aquinatis op. cit., I-II, q. 91, art. 2.

³⁶ Cfr. Albertus Magnus, *De bono*, ed. cit., p. 263, l. 19.

³⁷ Cfr., *Ibidem*.

ordo iuridicus?» Precisamente Tomás sostiene en la *Summa Theologiae*, q. 94, art. 2: «praecepta legis naturae hoc modo se habent ad rationem practicam, sicut principia prima demonstrationem se habent ad rationem speculativam: utramque enim sunt quaedam principia per se nota». Alberto por su parte, había sostenido una tesis semejante en *De bono*:

ius naturale non est nisi in principiis iuris humani et est ipsa principia...Sic ut autem non est unum principium speculativi intellectus, quo scit scibilia omnia, ita non est unum principium practici intellectus, quo scit omnia operabilia, sed sicut variantur illa per materias diversas, ita etiam ipsa per opera diversa et status operantium et locum et tempus.³⁸

Tomás completará el pasaje tomado de la I-II, q. 94, art. 2, diciendo en coincidencia con Alberto:

primum principium in ratione practica est quod fundatur super ratione boni, quae est, bonum est quod omnia appetunt³⁹. Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum. Et super hoc fundatur omnia alia praecepta legis naturae.

Conviene examinar, al menos brevemente, los antecedentes que la solución ofrecida por Tomás en ST, q. 95, art. 2 al problema planteado, tuvo en la obra de Alberto. Tomás había sostenido, en relación con el problema de la tarea normativa de la *ratio*, que: «omnis lex humanitus posita intantum habet de ratione legis, inquantum a lege naturale derivatur»⁴⁰. Es importante observar aquí dos cuestiones. En primer lugar, que Tomás consideró como argumento *sed contra* de esta q. 95, el mismo texto considerado por Alberto en *De bono Tractatus V, q. I, art. 3*⁴¹ a saber, Cicerón, *De Inventione Cap. 53*⁴². La segunda cuestión que debe observarse, ahora dentro de un orden sistemático, es que la solución ofrecida por

³⁸ Albertus Magnus, op. cit., p. 274, l. 29.

³⁹ Debe observarse aquí que la frase aristotélica repetida por Tomás, tuvo en el Comentario a la Política de Alberto una vez más, un contexto erudito más amplio. En efecto, dice Alberto en el *Comentario a la Política*: «Unde in I Ethicorum dicit Aristoteles quod bonum est quod omnia optant. Et addit Dionysius, et propter illud agunt, quidquid agunt», cfr. Albertus Magnus, *Politicorum libri VIII*, 7-a, ed. A. BORGNET, Paris 1891.

⁴⁰ Cfr. Tomae Aquinatis *Summa theologiae*, I-II, q. 92, art. 2 y Albertus Magnus, *De bono*, ed. cit., p. 274-35.

⁴¹ Allí Alberto trata acerca de *quae sint de iure naturali*

⁴² «Naturae ius est, quod non opinio genuit, sed quaedam in natura vis inseruit, ut religionem, pietatem, gratiam, vindicationem, observantiam, veritatem», M.T. CICERON, *De Inventione*, II-53, Ed. STROEBEL, Leipzig 1915, p. 148b, l. 8-11.

Alberto al problema de la elaboración racional de las normas resulta más clara y detallada que la de Tomás.

El Aquinate emplea en su tesis el verbo *derivari* y tal vez aquí radica la interpretación deductivista y parcial que me he propuesto desvirtuar mediante el presente estudio. Para Tomás la ley positiva se deriva «sicut conclusiones ex principis et sicut determinationes quaedam aliquorum communium». El sustantivo plural *determinationes* alude claramente a la tarea legislativa de la *ratio*, dejando entrever la importancia de la vía inductiva. Así, agrega Tomás un poco más adelante: «lex naturae habet quod ille qui peccat, puniatur; sed quod tali poena puniatur, hoc est quaedam determinatio legis». El sustantivo *determinatio*, donde tiene lugar el *consenso*, encuentra una equivalencia más clara en la tesis que, referida al mismo asunto, elaboró Alberto en *De bono*. La doctrina de Alberto se separa en este punto de la de Tomás, porque el *Doctor Universalis* recurre a un concepto que ofrece la clave para aclarar definitivamente nuestro problema. Alberto incluye en su texto el concepto de *sindéresis*. Dice Alberto «vocantur universalis iuris illa dirigentia nos in opere, in quibus non est error neque dubium, in quibus naturale iudicium rationis vel synderesis informatum accipit, quid faciendum sit vel non faciendum»⁴³. Alberto atribuye a la *sindéresis* una parte importante de la *determinatio iuris*.

A fin de completar el sentido de la tesis de Alberto en *De bono*, debo recurrir ahora al significado del concepto de *sindéresis* desde su origen en la obra de Alberto a saber, la *Suma de creaturis* (1242), *II Pars, De homine*, lugar este en el que Alberto responde las preguntas que he formulado al comienzo de esta parte de mi exposición. Dice Alberto:

quare conscientia sibi dictet hoc esse faciendum? et respondit, quod hoc est bonum. Et quaeritur ulterius, quare propter hoc sit faciendum, quia bonum?. Et respondit, quoniam omne bonum faciendum. Et istae questiones ponunt talem syllogismus: Omne bonum faciendum: hoc est bonum: ergo hoc est faciendum. Maior autem istius syllogismi est synderesis, cuius est inclinare in bonum per universales rationes boni. Minor vero est rationes, cuius est conferre particulare ad universales. Conclusio autem est conscientia⁴⁴.

La premisa menor del silogismo se configura por vía inductiva, como resultado de la captación de la realidad concreta que rodea al objeto de nuestra tarea normativa. Es en este punto donde puede observarse un progreso notable de

⁴³ Albertus Magnus, *De bono*, ed. cit., p. 263, l. 22.

⁴⁴ P. 599 de la Ed. A. BORGNET.

la doctrina de Alberto. El *Doctor Universalis* distingue, a diferencia de Tomás en la Suma Teológica, q. 95, art. 4⁴⁵, tres modos de formular las normas, en acuerdo con el Derecho Natural.

El primer modo es el llamado *essentialiter*, donde Alberto ubica los diez mandamientos, el segundo es *suppositive*, donde se encuentran las normas enunciadas por Isidoro de Sevilla⁴⁶ y por Cicerón⁴⁷. Finalmente, el modo *particulariter*, que es semejante a la vía *determinationis* enunciada por Tomás. Alberto atribuye especial relevancia a las normas *particulariter* desde que las mismas aparecen nombradas indirectamente en el prefacio a la Política⁴⁸. Estas normas determinadas «particulariter ... quae a plesbiscitis et senatus consultis et responsis sapientium determinatur. Haec enim non secundum totum trahuntur a vi naturae». Se observa aquí la aplicación de la vía inductiva y el tipo de *consenso* admitido por Alberto. Más adelante prosigue:

sed partim a condicionibus hominum, ut pacta, quae quandoque secundum naturam facti aliter a sapientibus determinatur propter contractum, qui intervenit ex voluntate utriusque vel condicione; hoc modo ergo pactum exigit determinari; et similiter est de iudicatis⁴⁹.

Para Alberto la *ratio* elabora una norma justa cuando alcanza a unir en una misma proposición el núcleo ético que contiene el primer principio práctico con una realidad determinada. Este núcleo ético es precisamente lo que podríamos llamar hoy el *ethos* de una constitución jurídica y de las normas jurídicas en particular. De tal modo que su presencia permanente en todas y en cada una de las normas jurídicas y morales garantiza la racionalidad de las mismas. El contrato a modo de ejemplo, es una norma pero a condición de que lo pactado no vulnere los límites trazados por ese *ethos*, pienso aquí también a modo de ejemplo, en la fórmula romana «nemo tenetur ad impossibilem». Alberto ha conciliado, de este modo, una «Teoría del Contrato⁵⁰» dentro del modelo iusnaturalista. Si el *ethos* es el criterio de legitimidad de las normas jurídicas, el *ordo naturae* y dentro

⁴⁵ Como se dijo, Tomás distingue dos modos: «sicut conclusiones et sicut determinationes».

⁴⁶ Op. cit.

⁴⁷ Op. cit.

⁴⁸ Alberto dice en ese lugar sin nombrar el lugar de la obra de Cicerón esto es *De Inventione*.: «.principia omnia illa quibus concluduntur passiones de subiecto, proficiuntur a tribus, scilicet a pari, a pacto, et iudicato ut scilicet fiat secundum par rei inter communicantes».

⁴⁹ Albertus Magnus, *De bono*, ed. cit., p. 274, l. 42.

⁵⁰ Cheneval ha observado este aspecto de una manera muy atinada, en la página 57 de su artículo citado aquí.

del mismo la invariabilidad de las costumbres morales, constituyen el criterio de legitimidad del mismo *ethos*.

8. Consideraciones finales

Conviene recapitular aquí los sentidos descubiertos a propósito de la idea de *ordo naturae* como fundamento del *ordo politicus et iuridicus* y como objeto de contemplación. En primer lugar, *ordo naturae* alude a la inclinación ínsita en el hombre para vivir en comunidad dentro de un marco de recíproca asistencia y amistad. En segundo lugar, significa la aptitud racional para dirigir el propio obrar según ciertas normas. En tercer lugar, alude a la determinación de una cierta jerarquía en el orden político. En cuarto lugar, alude a la función ejecutiva y legislativa del todo potestativo por parte de aquellos que, por estar mejor dotados desde el punto de vista racional, tienen a su cargo la dirección del todo, y por último, en quinto lugar, alude al objeto principal de las normas, es decir, la corrección del obrar de quienes son menos aptos para elaborar normas racionales del obrar⁵¹.

De este modo El *Bonum* que los órdenes político y jurídico persiguen parte desde las llamadas *Anfangsbedingungen*⁵², esto es de las condiciones de partida de la naturaleza humana. Las mismas, caracterizadas mediante los diferentes sentidos atribuidos al *ordo naturae*, se diferencian claramente del *estado de naturaleza* propuesto por los contractualistas del Renacimiento. De esta manera ese *Bonum* adquiere el carácter legitimante de la totalidad del sistema normativo, alcanzando un significado universal. Aquellas condiciones de partida que determinan los rasgos específicos de la naturaleza humana constituyen a su vez, el punto de partida para una rehabilitación de los Derechos Humanos en términos de una Filosofía Política albertino-tomista. A esta doctrina debiera unirse la consideración de las obligaciones humanas, también emergentes del *ordo naturae*⁵³.

⁵¹ «nec moralis nec oeconomica sufficit ad illum finem qui est ut boni fiamus, sine legislativa, quae cogit», Albertus Magnus, *Super Ethica (E-I)*, ed. cit., p. 4, l. 37 y sgts. Tomás sostiene en *Sententia Libri Ethicorum*, ed. Leonina, Roma 1969, p. 4, l. 76: «in civitate sunt multa artificia ad quae una domus sufficere non potest, sed etiam quantum ad moralia, in quantum scilicet per publicam potestatem coercuntur insolentes iuvenes metu poena quos paterna monitio corrigere non valet».

⁵² Cfr. O. HOEFFE, *Transzendente Interessen: Zur Anthropologie der Menschenrechte*, en: W. Kerber (ed.), *Menschenrechte und kulturelle Identität*, München 1991, 15-36, citado por L. HONNEFELDER, *Philosophische Propädeutik*, F. SCHÖNINGH, Paderborn, München-Wien-Zürich 1996, p. 259.

⁵³ Cfr. G. BOSSETI, *Juergen Habermas-Joseph Ratzinger: Ragione e Fede in dialogo*, Venecia 2005, p. 76.

La recepción de la Filosofía aristotélica emprendida por Alberto en el siglo XIII significó la transformación de las tesis del Filósofo dentro de un marco integrado por otras corrientes de pensamiento, entre las que se debe destacar las que provienen de Cicerón, de Boecio, de Isidoro de Sevilla y de Platón. La influencia significativa ejercida por Boecio sobre Alberto hizo posible dos cosas a saber, la primera fue la integración de la Filosofía de Aristóteles dentro de un marco onto-teológico, la segunda fue la transmisión de esta síntesis a Tomás de Aquino. El punto de inflexión respecto de la Filosofía Política que nació a comienzos del siglo XIV estuvo signado por una marcada reducción de los diferentes sentidos del *ordo naturae* que aquí fueron examinados y por la gradual acentuación del sentido antinómico que determinará en adelante la relación «Naturaleza-Política».

La recepción de las doctrinas aristotélicas y su posterior transformación a la luz de la síntesis neo-platónica y aristotélica operada por Alberto Magno permitió pues comprender la noción de orden político y jurídico como incluidas dentro del *ordo naturae*. Ahora bien, dado que tanto la *ratio* humana es participación de la Inteligencia Divina, dado que el bien que la razón se propone como fin es también *participatio* del *Sumum Bonum* que es Dios, en virtud de la lógica interna de la síntesis propuesta por el Doctor universalis, «*ordo naturae, ordo politicus et ordo iuridicus* pueden ser entendidos finalmente como el orden de los órdenes y como estructura del todo potestativo de la Creación». Es finalmente en este ámbito en el que la razón práctica como *vis ordinativa* adquiere toda su dimensión como configuradora de los órdenes político y jurídico pues opera en plena armonía con la Inteligencia Divina, a fin de traducir lo Justo Divino en Justo Político según las exigencias de las circunstancias.

Pedro Leite Junior*

Guilherme de Ockham: sobre a univocidade do ente

Abstract This paper aims to make a conceptual reconstruction on the univocal being problem in William of Ockham. A textual and non-contextual perspective is assumed, i.e., only the writings of Ockham are addressed, without collating its position with those of other authors. Firstly are discussed the notions of univocal, equivocal, analogy and, finally, without exhausting the matter, is presented the Ockham's concept of "ens" and how it can be univocally predicated of God and creatures.

Keywords: Being; univocity; God; creatures.

Authors: William of Ockham.

Durante a Idade Média ocidental uma variedade de temas mobilizou e gerou inúmeras controvérsias entre os pensadores do medievo. Dentre esses temas, é possível destacar aquele que diz respeito a possibilidade de haver conceitos comuns predicáveis de Deus e das criaturas¹. De fato, trata-se de um assunto importante na medida em que conduz para uma discussão que incide sobre as seguintes questões: (a) É possível, nesta vida, ter algum conhecimento de Deus?; (b) Se esse é o caso, de que modo? De modo geral, a primeira questão não parecia ser problemática, pois havia certa concordância de que de alguma maneira é possível ter um

* Professor Adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pelotas – UFPel, Brasil. pedroleite.pro@gmail.com.

¹ Stephen D. DUMONT, «The Univocity of the Being in the Fourteenth Century: John Duns Scotus and William of Alnwick», *Mediaeval Studies*, 49 (1987) 1-75.

conhecimento de Deus. Entretanto, a segunda questão coloca em pauta um debate relevante, pois expõe profundas divergências quanto a maneira de conhecer a Deus. Por um lado, os «analogistas» (cuja base era a doutrina de Tomás de Aquino e um dos seus representantes foi Henrique de Gand), sustentavam a opinião de que podemos ter algum conhecimento de Deus, somente, através de conceitos analógicos. Por outro lado, havia perspectiva, proposta por Duns Scotus², segundo a qual este conhecimento somente é possível mediante conceitos unívocos.

Guilherme de Ockham não passou alheio a essa discussão. Concorde com Scotus quanto à conclusão geral, ou seja, de que há conceitos unívocos de Deus e das criaturas e de que é apenas por meio destes que conhecemos alguma coisa de Deus. Todavia, não compartilha totalmente com pontos defendidos por Scotus, considerando-os, algumas vezes, inconclusivos e insuficientes.

Meu principal objetivo neste texto é realizar uma reconstrução da estrutura conceitual do tema em Ockham. Assumo uma perspectiva textual e não contextual, ou seja, não cotejo a posição de Ockham com as posições de outros autores, como, por exemplo, Henrique de Gand e Duns Scotus³. Primeiramente apresento o modo como Ockham entende as noções de univocidade, equivocidade e analogia, cujo resultado é sua afirmação de que a predicação análoga não é um intermediário entre a predicação unívoca e equívoca e, portanto, a única maneira possível de predicação comum a Deus e as criaturas ocorre mediante conceitos unívocos. Por fim, sem esgotar a questão, apresento a noção do conceito de «ente» de Ockham e de como é possível predicá-lo univocamente de Deus e das criaturas.

1. Univocidade

No seu *Comentário às Sentenças d. 2, q. 9*⁴, Ockham afirma que univocidade

² Cyril Louis SHIRCEL, *The univocity of the concept of being in the philosophy of John Duns Scotus*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1942; Oliver BOULNOIS, *Être et représentation : Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot*, Presses Universitaires de France, Paris 1999; Marilyn McCORD ADAMS, *William Ockham*, 2 vols, University of Notre Dame Press, Notre Dame Ind. 1987.

³ Observo que o cotejamento detalhado com as posições de Henrique de Gand e Duns Scotus, bem como uma análise da consistência interna da posição de Ockham é um projeto para um futuro texto. Para uma comparação entre Scotus e Ockham, ver, por exemplo, Douglas LANGSTON, «Scots and Ockham on the Univocal Concept of Being», *Franciscan Studies*, 49 (1989) 105-129.

⁴ Ockham, *Scriptum in Librum Primum Sententiarum, Ordinatio* (Distinctiones II-III), Ed. S. BROWN – G. GÁL, (Opera Theologica II) Cura Instituti Franciscani, Universitatis S. Bonaventurae, St. Bonaventure N.Y. 1970. Doravante, OTh II, seguido da página. OTh II, 306-307.

pode ser compreendida de dois modos, a saber, próprio e impróprio. Escreve ele que, propriamente falando, univocidade diz respeito, somente, a ordem dos signos artificiais (palavra falada ou escrita), ou seja, ao âmbito da linguagem convencional. Isto é confirmado quando, no início do capítulo 13, Parte I, da *Suma Lógica*⁵, ele diz que vai tratar da divisão dos termos instituídos convencionalmente em equívocos, unívocos e denominativos. Mais adiante, no mesmo texto escreve: «Cumpre saber, primeiramente, que somente a palavra, ou outro signo convencionalmente instituído é equívoco ou unívoco e, portanto, a intenção da alma, ou conceito, não é equívoca, nem unívoca, propriamente falando». Conforme Ockham, a univocidade não é, de fato, uma propriedade dos conceitos, mas das palavras. Como observa Maurer⁶, «unívoco» é oposto a «equívoco» e, visto que a equivocidade incide, somente, sobre as palavras e não sobre os conceitos, o mesmo é válido para a univocidade. De outra parte, impropriamente falando, univocidade pode ser estendida aos conceitos, pois quando a questão é saber se um conceito é predicado de Deus e das criaturas, a noção de univocidade dever ser colocada no âmbito dos conceitos. Assim, univocidade na ordem dos conceitos é a univocidade imprópria. Propriamente falando, univocidade concerne à predicação das palavras e, neste âmbito é distinta da equivocação, visto que não há equivocidade na ordem conceitual⁷.

Na *Suma Lógica*⁸, Ockham afirma que um signo artificial (uma palavra) é unívoco quando é subordinado a um único conceito. Este, por sua vez, significa uma ou mais coisas. Um conceito é unívoco quando tem um único significado natural, mas pode referir primariamente muitas coisas. Por exemplo, a palavra «homem» significa um único conceito – animal racional; este conceito, por sua vez, refere do mesmo modo todas as entidades individuais que são animais e racionais. Portanto, o que caracteriza uma palavra como unívoca é a unidade do conceito correspondente, ainda que, tanto a palavra quanto o conceito correspondente, possam significar uma ou mais coisas.

⁵ Ockham, *Summa Logicae*, Ed. Ph. BOEHNER – G. GÁL – S. BROWN, (Opera Philosophica I) Cura Instituti Franciscani, Universitatis S. Bonaventurae, St. Bonaventurae: N. Y., 1974. Doravante, OPh I, seguido da página. OPh I, 44.

⁶ Armand MAURER, *The Philosophy of William of Ockham: in the Light of Its Principles*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1999, p. 279.

⁷ Paul V. SPADE, «Synonymy and Equivocation in Ockham's Mental Language», *Journal of the History Philosophy*, 18 (1980) 9-22.

⁸ Ockham, OPh I, 44.

Em sua obra *Quodlibeta septem*, 4, q. 12⁹, encontramos uma precisão quanto aos modos de predicação unívoca, a saber, estrita e ampla. De acordo com Ockham, há dois requisitos para a ocorrência da predicação unívoca estrita (ou univocidade pura):

(a) quando o sujeito e o predicado de uma proposição significam as coisas pelas quais supõem por meio de uma imposição simples e de um único conceito, e;

(b) de um modo lógico e gramatical de significação.

Assim, conclui o autor, a predicação unívoca estrita é entendida como predicação *in quid*, isto é, predicação essencial. O exemplo apresentado é o do signo artificial «animal» que é predicado univocamente de homem e asno. Trata-se de uma predicação essencial (*in quid*), porque significa todos os seus objetos por meio de uma imposição simples e de um único conceito que os significa primariamente (modo lógico) e diretamente – *in recto* – (modo gramatical).

Por outro lado, a predicação unívoca ampla ocorre quando:

(a) o sujeito e o predicado significam as coisas pelas quais supõem por meio de uma imposição simples e de um único conceito, mas;

(b) é indiferente ao modo de significação.

Por exemplo, o signo artificial «branco» significa todos os seus significados por meio de uma imposição simples e de um único conceito, mas os significa tanto de um modo lógico (primariamente algo e secundariamente outro), quanto de um modo gramatical («no caso reto» algo e «no caso oblíquo» outro). Conforme Ockham este tipo de predicação é chamada de predicação denominativa ou *in quale*¹⁰.

A partir do exposto, alguns esclarecimentos sobre os elementos componentes das definições podem nos fazer compreender:

[a] o que caracteriza a predicação estrita ou pura;

[b] a redução da predicação denominativa a um tipo de predicação unívoca, a saber, ampla.

As definições (estrita e ampla) compartilham da idéia de signo artificial, imposição simples e unidade conceitual. A divisão dos signos em artificiais (instituídos convencionalmente) e signos naturais (conceitos ou intenções da alma) en-

⁹ Ockham, *Quodlibeta septem*, Ed. Joseph C. WEY, (Opera Theologica IX) Cura Instituti Franciscani, Universitatis S. Bonaventurae, St. Bonaventure N.Y. 1980. Doravante OTh IX, seguido da página. OTh IX, 356-357.

¹⁰ OTh IX, 357.

contra-se na *Suma Lógica I, capítulo 1*. Trata-se, portanto, nas definições acima, do âmbito da linguagem convencional. A imposição simples pode ser entendida como «primeira imposição» (*Suma Lógica I, capítulo 11*)¹¹, que é aquela do signo artificial imposto para significar não um outro signo artificial, mas para significar, ou uma coisa real, ou um conceito. Por exemplo, a palavra «homem» significa todos os homens reais individuais, enquanto a palavra «espécie» significa um conceito. Além disso, esses signos artificiais estão subordinados a um único conceito.

As definições, contudo, se distinguem quanto ao modo de significação. O modo gramatical se desdobra em uma significação direta (no caso reto) e em uma significação indireta (no caso oblíquo). O modo lógico concerne a uma significação primária e uma significação secundária ou conotação. Assim, no sentido estrito de univocidade um signo artificial significa direta (isto é, gramaticalmente) e primariamente (isto é, logicamente) tudo aquilo que significa e pelo qual supõe.

De outra parte, no sentido amplo de univocidade um signo artificial é indiferente quanto ao modo de significação, pois gramaticalmente significa diretamente algo e obliquamente outro; logicamente significa primariamente algo pelo qual supõe e conota algo pelo qual não supõe (como é o caso do signo «branco»). Essa distinção, dos modos de significação, é a que permite diferenciar e caracterizar a predicação unívoca estrita como uma predicação, apenas, *in quid* (essencial) da predicação unívoca ampla que pode ser *in quid* ou *in quale* e por isso é chamada por Ockham de predicação denominativa. Portanto, de fato, a predicação denominativa é um tipo de predicação unívoca. Além disso, o tema nos coloca no cerne da discussão e distinção entre termos absolutos e termos conotativos¹² tratados por Ockham na *Suma Lógica I, capítulo 10*.¹³

Um ponto que é preciso dar atenção diz respeito às noções de *in quid* e *in quale*. A predicação *in quid* exige três requisitos.

[1] Dever ser uma predicação verdadeira. Por exemplo, predicar verdadeiramente de homem, exclui predicados, tais como, «árvore», «número primo», etc., que ditos de homem são falsos.

[2] Não deve ser extrínseca. Isto elimina predicados extrínsecos de serem aplicados essencialmente (ou quididativamente) de homem, como, por exemplo, o predicado «risível». A predicação *in quid* está limitada a gêneros e espécies e para

¹¹ OPh I, 38-41.

¹² Para uma análise detalhada da teoria da conotação de Ockham, ver Pedro LEITE JUNIOR, *A teoria da conotação de Ockham: uma proposta de interpretação*, EST, Porto Alegre 2007.

¹³ OPh I, 35-38.

termos acima deles, tais como, «substância» e «ente». Um exemplo de predicação *in quid* específica é «Manoel é um homem». Um exemplo de predicação *in quid* de gênero é «Homem é um animal».

[3] Por fim, a predicação *in quid* requer que o predicado signifique o sujeito, não apenas diretamente, mas também *totalmente*. Assim, Ockham elimina a predicação da diferença específica. Esta é verdadeira e intrinsecamente predicada, mas não totalmente.

A predicação *in quid* responde a questão: «O que é?». De acordo com Ockham, se alguém pergunta: «O que é Sócrates?», a resposta é que Sócrates é um animal, não que ele *tem* animalidade, pois, conforme Ockham, homem é animalidade. Na *Suma Lógica I, capítulo 6*¹⁴, nosso autor afirma que «animal» e «animalidade» são termos sinônimos e significam o homem totalmente.

O caso é diferente com signos que não são predicados *in quid*. Por exemplo, termos como, «racional», «risível», «branco» e outros, significam primariamente o objeto e secundariamente significam (ou seja, conotam) o termo do qual são derivados. «Racional» significa primariamente homem e conota uma parte inerente ao homem – a alma intelectual. Diferenças específicas, propriedades e acidentes significam primariamente o sujeito total, mas sua conotação é uma parte do objeto concebida como inerente a ele. Gênero e espécie significam direta e primariamente o sujeito total. Termos que significam o todo e não uma parte são denominados de «termos absolutos».

De acordo com Ockham, a predicação *in quale* ou denominativa pode ser intrínseca ou extrínseca. Se for intrínseca trata-se do caso da diferença específica ou de um termo essencialmente superior à diferença específica, como, por exemplo, os termos transcendentais. Assim, «racional» é predicado intrinsecamente de homem. Um exemplo de predicação *in quale* extrínseca é «risível», porque risível implica um ato do homem. Ele qualifica o homem de maneira extrinsecamente, mas não é uma nota essencial do homem.

Ockham baseia a distinção *in quid* e *in quale* na significação direta e total. A predicação *in quale* significa primariamente o objeto todo, mas secundariamente significa uma parte do objeto. Usualmente essa parte é concebida como realmente inerente no objeto, embora isso nem sempre seja o caso. Por exemplo, «saudável» não inere formalmente no alimento do qual é predicado denominativamente. Termos que têm significação primária e significação secundária são chamados

¹⁴ OPh I, 19.

«termos conotativos». Assim, na proposição «Homem é racional», o termo «homem» é absoluto e significa primária e precisamente algum indivíduo particular. O termo «racional» é conotativo, pois significa primariamente aquilo mesmo que é significado pelo sujeito (algum indivíduo particular) e conota uma parte deste indivíduo, a saber, sua alma intelectual.

Assim, a predicação *in quid* utiliza termos absolutos. Com eles a forma abstrata do termo não significa alguma coisa distinta da totalidade do objeto, mas tanto a forma abstrata quanto a forma concreta significam o mesmo. Os termos «homem» e «humanidade» significam o homem, pois o homem separado da humanidade não é nada. Termos conotativos, ao contrário, significam primariamente o objeto e secundariamente significam a forma abstrata do termo, que é parte do objeto concebida como realmente inerente nele ou em algum outro.

Para Ockham a predicação denominativa (*in quale*) é um tipo de predicação unívoca, embora também possa ser equívoca quando realizada de muitos conceitos. O exemplo padrão que expressa claramente isso é o termo «saudável». Tal termo é predicado de Pedro, Manoel, Cléber, etc., por meio de um conceito que significa Pedro, Manoel e todos os homens nos quais a qualidade da saúde realmente inere. Além disso, «saudável» é um termo denominativo – predicado *in quale* – cuja predicação é unívoca. Mas, este mesmo termo quando é predicado de homem e alimento, significa por meio de dois conceitos. Quando significa homem, refere uma qualidade encontrada no homem; quando significa alimento, refere a causa da qualidade encontrada no homem. Além disso, «saudável» não inere no alimento e, então, temos um exemplo de predicação denominativa equívoca. Isto está de acordo com a afirmação de Ockham de que a univocidade (no caso ampla) comporta certa equivocidade¹⁵.

A partir disso, já podemos vislumbrar a idéia de Ockham segundo a qual há somente dois tipos de predicação possível, unívoca ou equívoca, conforme a unidade ou pluralidade dos conceitos. Ockham, portanto, reduz a predicação denominativa, ou a unívoca (ampla) ou a equívoca, mantendo a idéia de que não há um terceiro modo intermediário de predicação.

Há uma outra distinção que deve ser esclarecida e que está relacionada com a predicação *in quid* e *in quale*. Trata-se da distinção entre predicação *per se* e *per accidens*, ou mais especificamente, a subdivisão entre predicação *per se primo modo* e *per se secundo modo*.

¹⁵ OTh VI, 328.

A predicação *per accidens* é contingente e acrescenta algo ao sujeito, como é o caso da seguinte proposição: «Este animal é branco». A predicação *per se* é necessária. A predicação *in quid* também é necessária. Portanto, a predicação *per se* é predicação *in quid*. Por exemplo, «Homem é um animal» é uma predicação *in quid*, porque responde a questão o que é um homem; é *per se*, porque é necessária, pois se homem existe necessariamente é um animal.

Na *Suma Lógica, III-2, capítulo 7*¹⁶, Ockham divide a predicação *per se* em:

- [1] predicação *per se primo modo*;
- [2] predicação *per se secundo modo*.

A predicação *per se primo modo* ocorre quando o sujeito é definido pelo predicado. Em outras palavras, quando o predicado pertence à essência do sujeito e figura em sua definição. Por exemplo, «Homem é um animal racional». Podemos notar que a predicação *per se primo modo* pode ser *in quid* (animal), ou *in quale* (racional), mas é sempre *primo modo*, porque os predicados pertencem à essência do sujeito e figuram em sua definição.

A predicação *per se secundo modo* ocorre quando o sujeito define o predicado, ou seja, na definição do predicado figura a noção do sujeito. Por exemplo, «Todo homem é risível». «Risível» é um predicado denominativo cuja definição é: «Um homem capaz de rir». É uma predicação *per se secundo modo* porque o termo sujeito «homem» figura na definição do predicado «risível». É importante notar que a predicação *per se secundo modo* concerne aos termos conotativos e, conseqüentemente, o *secundo modo* de predicação é sempre denominativo (*in quale*).

Até aqui vimos que propriamente a univocidade concerne ao âmbito das palavras, não dos conceitos. Entretanto, impropriamente ela pode ser estendida ao nível conceitual. Assim, uma palavra é unívoca se está subordinada a um único conceito. Esse conceito, por sua vez, deve ser comum a muitas coisas para poder significá-las. Em suma, um conceito unívoco é comum e universal. A base dessa comunidade e universalidade é a semelhança ou similaridade entre as coisas.

No seu *Comentário às Sentenças d. 2, q. 9*¹⁷, bem como na obra *Quaestiones III, q. 10*¹⁸, Ockham apresenta três acepções de univocidade que correspondem aos três modos nos quais as coisas são similares.

¹⁶ OPh I, 515-519.

¹⁷ OTh II, 310- 311.

¹⁸ Ockham, *Quaestiones in Librum Tertium Sententiarum* (Reportatio), Ed. Franciscus KELLEY - Girardus ETZKORN, (Opera Theologica VI) Cura Instituti Franciscani, Universitatis S. Bonaventure, St. Bonaventure N.Y. 1982. Doravante OTh VI, seguido da página. OTh VI, 335-337.

[1] Univocidade de similaridade perfeita

Um conceito unívoco pode ser comum a várias coisas que têm uma similaridade perfeita nos aspectos essenciais, sem qualquer dissimilaridade tanto no aspecto substancial quanto no aspecto accidental. Um conceito desse tipo é o de espécie especialíssima. Por exemplo, o conceito «homem» é unívoco neste sentido. Indivíduos desta espécie são rigorosamente similares uns com os outros e são da mesma natureza (*eiusdem ratio*).

[2] Univocidade de similaridade imperfeita

Um conceito unívoco pode ser comum a várias coisas que não são nem inteiramente similares nem inteiramente dissimilares. Em alguns aspectos elas são semelhantes e em outros dessemelhantes, quer intrinsecamente quer extrinsecamente. Por exemplo, um conceito genérico (como «animal») é unívoco ao homem e ao gato. Ambos (homem e gato) têm um grau semelhança menor do que dois indivíduos que estão em uma mesma espécie especialíssima. Mas o conceito genérico «animal» é predicável de homem e gato de maneira essencial.

[3] Univocidade de dissimilaridade total

Um conceito unívoco pode ser comum a coisas que não têm nada de semelhante, nem nos aspectos substanciais nem nos accidentais, quer intrínseca quer extrinsecamente. De acordo com Ockham é desse modo que os conceitos são unívocos e comuns a Deus e as criaturas, isto é, coisas completamente dissimilares como Deus e as criaturas podem estar incluídas sob o mesmo conceito predicado de ambas. Aqui aparece uma dificuldade: se a univocidade está baseada em uma noção de semelhança, mesmo imperfeita, e, se Deus e as criaturas são completamente dessemelhantes; então, o que justifica a aplicação de um conceito comum e unívoco a ambos? Mais adiante voltarei a esse ponto.

2. Equivocidade

Quando uma palavra (signo artificial) corresponde a mais de um conceito, temos um modo de predicação equívoca. Na *Suma Lógica I, capítulo 13*, Ockham a define da seguinte maneira: «É equívoca aquela palavra falada que, significando mais de uma coisa, não é um signo subordinado a um único conceito, mas é um signo único subordinado a mais de um conceito ou intenção da alma¹⁹».

Ockham fala de uma palavra equívoca porque não há equivocidade mental. Um conceito não pode significar (evocar a mente) diferentes coisas na medida em

¹⁹ OPh I, 45.

que elas são diferentes, porque ele as significa naturalmente e de modo determinado. Pedro é concebido por meio do conceito «homem» (animal racional). O mesmo conceito não pode representar a «imagem de Pedro». Quando vejo a pintura de um homem, um novo conceito é formado na mente com diferentes notas. Mas, uma palavra não é limitada desse modo. Ela é instituída como um signo artificial convencional (*ad placitum*) e assim pode significar coisas diversas enquanto diferentes. A palavra «homem» pode significar homens reais e suas pinturas. Para Ockham, um conceito significa naturalmente e de modo determinado seus objetos significados; uma palavra é escolhida arbitrariamente pelos homens para significar as coisas que eles querem.

Em pelos menos três textos Ockham trata da noção de equívocidade²⁰. Para ele, as palavras da linguagem convencional são equívocas de dois modos, a saber, *a casu* (por caso) e *a consilio* (por deliberação).

[1] A equivocação *a casu* ocorre quando uma palavra é subordinada a mais de um conceito e é subordinada a um como se não se subordinasse a outro, significando um como se não significasse o outro. Em outras palavras, a mesma palavra é subordinada a dois conceitos diferentes e significa coisas diferentes e, é imposta a esses conceitos casualmente. Por exemplo, o signo artificial «cão» é subordinado ao conceito «animal», mas também é subordinado ao conceito «constelação» que é diferente do primeiro.

[2] A predicação *a consilio* concorda com a anterior na medida em que diz respeito ao âmbito dos signos artificiais. Este tipo de equivocação ocorre quando uma palavra é imposta primeiramente a alguma coisa e subordinada a um conceito. Posteriormente, em função da semelhança do primeiro significado é imposta à outra coisa. O exemplo clássico é do termo «saudável». O termo «animal», também, é desse tipo, pois é imposto primeiramente para significar um animal e, posteriormente, em função da similaridade, é imposto para a pintura de animal. Ockham utiliza o exemplo de Hércules e sua estátua. A palavra «homem» indicando Hércules corresponde ao conceito «animal racional». A mesma palavra indicando a estátua de Hércules corresponde ao conceito «imagem de animal racional». É por isso que podemos entender quando Ockham afirma que univocidade não é simplesmente oposta à equivocação, pois uma palavra pode ser unívoca e equívoca, mas não com respeito às mesmas coisas²¹. Por exemplo, o

²⁰ OTh II, 327-329; OTh IX, 353; OPh I, 45.

²¹ OPh I, 46.

mesmo homem pode ser pai e filho, mas não com respeito à mesma pessoa. Pedro é pai em relação a Frederico e é filho em relação a Paulo. Assim, Pedro não pode ser pai e filho em relação a Frederico. Do mesmo modo, a palavra «homem» pode ser unívoca em relação a Hércules e Pedro, e, equívoca em relação a Hércules e sua estátua.

3. Analogia

Há uma concordância de que não é possível predicar um conceito equívoco comum de Deus e das criaturas, mesmo porque não há conceitos equívocos, equivocidade diz respeito somente ao âmbito da linguagem convencional. Logo, a disputa incide se um conceito comum a ambos é analógico ou unívoco.

Ockham admite a distinção tradicional entre analogia de proporção (ou atribuição) e analogia de proporcionalidade, entretanto, como indica Menges²², ele não aborda a noção de analogia de forma particularizada como faz com as noções de univocidade e da equivocidade. De fato, suas idéias sobre esta noção são encontradas em várias partes em função das respostas as objeções contra sua posição acerca da univocidade. Sua estratégia básica consiste em reduzir a analogia, ou à predicação unívoca ou à predicação equívoca. A idéia central de Ockham, acerca da analogia, é expressa da seguinte maneira: «(...) digo que não há alguma predicação análoga distinta da predicação equívoca, unívoca e denominativa tomada amplamente²³».

No *Comentário às Sentenças*²⁴ é o único lugar onde Ockham distingue claramente os dois tipos de analogia. A analogia de proporcionalidade é entendida como a relação de semelhança proporcional entre coisas diversas. Por exemplo, «assim como homem está para animal, branco está para cor», ou, «assim como Sócrates está para homem, esta brancura está para brancura». Ockham reduz este tipo de analogia à equivocidade por deliberação (*a consilio*): «(...) digo que analogia no primeiro modo [de proporcionalidade] é equívoca simplesmente, não todavia por acaso, mas por deliberação²⁵». No que diz respeito a analogia de

²² Matthew C. MENGES, *The concept of Univocity. Regarding The of God and Creature According to William Ockham*, St. Bonaventure – E. Nauwelaerts, Bonaventure N.Y. – Louvain 1982, pp. 122-136.

²³ «(...) digo quod non est aliqua praedicatio análoga distincta contra praedicationem aequivocam et univocam et denominativam largissime sumptam», OTh II, 326.

²⁴ OTh II, 328 – 329.

²⁵ «(...) dico quod analogum primo modo est aequivocum simpliciter, non tamen a casu sed a consilio», OTh II, 329.

proporção, cujo exemplo clássico é o termo conotativo «saudável», Ockham simplesmente afirma que ela não é nem unívoca nem equívoca por acaso²⁶.

Na obra *Quaestiones in Librum Tertium Sententiarum*, por outro lado, Ockham reduz a analogia de proporcionalidade à univocidade, tanto a primeira acepção (similaridade perfeita) quanto à segunda (similaridade imperfeita):

De outro modo, analogia é tomada quando de quatro [termos] dois são predicados de dois, e são compartilhados, por conformidade e proporção. E, esta analogia não exclui a univocidade perfeita. Exemplo disto, é a analogia deste modo: «Assim como homem está para animal, a brancura está para cor»; de modo que, o que é predicado nesta proposição é um unívoco do segundo modo. Similarmente, esta é uma analogia: «Sócrates está para homem, como esta brancura está para brancura», e esta é uma univocidade perfeitíssima²⁷.

Uma aparente dificuldade poderia surgir se compararmos o primeiro e o segundo texto. No primeiro Ockham identifica a analogia de proporcionalidade com a equivocidade por deliberação e, no segundo, a reduz as duas modalidades de univocidade. Entretanto, como indica Ghisalberti²⁸, quando se trata de uma analogia de proporcionalidade que ocorre entre indivíduos e suas correspondentes espécies especialíssimas, é necessário reconhecer que a similaridade de relações que sustenta tal analogia é perfeita a ponto de ser total: a relação entre Sócrates e a humanidade é idêntica àquele entre o objeto branco e a brancura. Assim estamos diante da univocidade em sua primeira acepção. Ao contrário, quando estamos diante de uma analogia de proporcionalidade que tem como base a similaridade existente nas relações entre as espécies e seus respectivos gêneros, como o modo de pertencer a um gênero varia de espécie para espécie, deve-se dizer que a base da similaridade é bastante reduzida: em tal caso estamos diante de uma univocidade de segundo modo, que se funda sobre uma similaridade real, mas que não ignora

²⁶ «Ad secundum, quod sanum non dicitur univoce; nec aequivoce, aequivocatione a casu (...)», OTh II, 329.

²⁷ «Alio modo acipitur analogia quando sunt quattuor, et duo praedicantur de duobus, et sunt impertinentia, nisi per conformitatem et proportionem. Et talis analogia non excludit perfectam univocationem. Exemplum huius est analogia talis modo ‘sicut se habet homo ad animal, ita albedo ad colorem’; modo illud quod praedicatur in utraque propoditione est univocum secundo modo dictum. Similiter hic est talis analogia ‘sicut se habet Sortes ad hominem, ita haec albedo ad albedinem ubi est perfectissima univocatio», OTh VI, 338-339.

²⁸ Alessandro GHISALBERTI, *Guilherme de Ockham*, trad. Luis A. DE BONI, EDIPUCRS, Porto Alegre 1997, p. 111.

as muitas diferenças, isto é, que deixa subsistir uma equivocidade. Isto está de acordo com o que Ockham escreve:

Similarmente, tomando unívoco do segundo modo, há latente no gênero muitas equivocidades, porque aqueles que somente convêm no conceito de gênero são muito dissimilares, porque embora algumas coisas tenham uma similaridade, como visto antes, contudo, elas são muito dissimilares, e assim é compreendido por aquelas autoridades²⁹.

Ainda, no mesmo texto, Ockham reduz a analogia de proporção à univocidade de terceiro modo (univocidade de dissimilaridade):

Quanto à proposição, digo que analogia é tomada duplamente. De um modo como um conceito unívoco do terceiro modo, que não é nem um puro unívoco, nem um puro equívoco. Não é um equívoco porque é um conceito e não muitos. Não é um puro unívoco, uma univocidade perfeita dita do primeiro modo, nem do segundo modo. Por isso é dito ser um meio entre o unívoco puro e o equívoco puro³⁰.

A partir do exposto, penso que algumas observações tornam-se pertinentes. Ockham diz que a analogia (neste caso, de proporção) não é nem um puro unívoco (univocidade no sentido estrito), nem um puro equívoco (equivocidade *a casu*). Isto parece estar de acordo com o que foi dito no *Comentário às Sentenças*, ou seja, que a analogia de proporção não é unívoca (e pode-se entender univocidade estrita), nem equívoca *a casu*. Entretanto, ele acrescenta que a analogia é dita ser um meio entre unívoco puro e o equívoco puro. Para compreender e esclarecer esta última afirmação é preciso verificar o que está contido no texto *Quodlibeta septem*. Neste texto (que não trata da analogia de proporcionalidade), Ockham opera com duas possibilidades, sendo que ambas visam eliminar a analogia de proporção como um tipo de predicação autônoma.

De início, Ockham considera a possibilidade de que a equivocidade seja

²⁹ «Similiter, accipiendo univocum secundo modo, sic in genere latent multae aequivocationes, quia illa quae solum conveniunt in conceptu generis sunt multum dissimilia, quia quantumcumque aliqua habeant aliqua similia, sicut prius patet, tamen omnia illa sunt multum dissimilia, et sic intelligitur illa auctoritas», OTh VI, 338.

³⁰ «Ad propositum dico quod analogia accipitur dupliciter. Uno modo pro conceptu unívoco tertio modo dicto, qui nec est purê univocus nec purê aequivocus. Non purê aequivocus quia est unus conceptus et non plures. Nec purê univocus univocatione perfectissima, puta primo modo dicta, nec etiam secundo modo. Ideo dicitur esse medius inter puram univocationem et aequivocationem», OTh VI, 338.

tomada em um sentido amplo, isto é, como equívoco *a casu* e *a consilio*. Diz ele:

Na suposição, a respeito da questão, digo que a predicação equívoca, tomada geralmente, como comum a predicação equívoca por acaso e por deliberação, a predicação análoga não é um meio entre a predicação equívoca, unívoca e denominativa³¹.

Para provar sua conclusão nesta suposição, Ockham utiliza um argumento de exclusão. Segundo ele, toda predicação é, ou em conceito, ou em palavras (falada ou escrita). Mas, em nenhum destes há um caso especial de analogia, pois ela pode sempre ser reduzida e identificada, ou com a univocidade, ou com a equivocidade³².

A segunda possibilidade limita a equivocidade, isto é, equivocidade é tomada como equivocidade por acaso e analogia é identificada com a equivocidade por deliberação. Assim, neste caso, e somente neste caso, a analogia pode ser considerada como uma predicação intermediária entre unívoco e equívoco. Escreve Ockham:

Em terceiro digo que tomando predicação equívoca como predicação por acaso e a predicação análoga como predicação por deliberação, a predicação análoga é um meio entre predicação unívoca, equívoca e denominativa. Assim, «saudável» é um predicado análogo de animal, urina e alimento, porque não é uma predicação por acaso, nem unívoca, nem denominativa, mas equívoca por deliberação. Desse modo, «animal» é verdadeiramente predicado de um animal e da pintura [de um animal]³³.

Conforme Ockham, então, somente se restringirmos a equivocidade à equivocidade por acaso (*a casu*), torna-se possível falar de analogia. Podemos falar de analogia como um intermediário entre univocidade e equivocidade apenas na medida em que limitamos a equivocidade *a casu*. O exemplo apresentado por

³¹ «Hoc supposito dico ad quaestionem quod accipiendo praedicationem aequivocam generaliter secundum quod est communis praedicationem aequivocam a casu et a consilio, sic praedicatio analogica non est media inter praedicationem aequivocam, univocam et denominativam», OTh IX, 353-354.

³² OTh IX, 354.

³³ «Tertio dico quod accipiendo aequivocam praedicationem pro aequivoco a casu, et praedicationem analogam ubi praedicatur aequivocum a consilio, sic praedicatio análoga est media inter praedicationem univocam, aequivocam et denominativam. Sic enim 'sanum' praedicatur analogice de animali et urina et diaeta, quia nec praedicatur aequivoce a casu nec univoce nec denominative; sed aequivoce a consilio. Sic etiam 'animal' praedicatur analogice de animali vero et picto», OTh IX, 355.

Ockham é o termo «saudável», que Aristóteles entendia como análogo, mas que, para Ockham é compreendido como equívoco por deliberação. Fica confirmado, deste modo, que a analogia de proporção nada mais é do que uma forma típica de equívocidade.

Admitindo-se com Ockham que, de fato, a predicação comum a Deus e as criaturas, não é nem equívoca nem analógica, mas unívoca, é preciso mostrar a sua noção do conceito de «ente» e de como é possível predicá-lo univocamente de Deus e das criaturas.

4. O conceito de «ente» e sua predicação unívoca

Por um lado, a palavra (signo artificial) «ente» é equívoca e comporta-se como o termo «saudável», isto é, como um termo conotativo: diretamente significa a substância, ou seja, aquilo a que compete propriamente o ser; secundariamente significa os acidentes, isto é, tudo aquilo que pode inerir à substância individual.

Por outro lado, impropriamente falando, o conceito «ente», pode ser dito unívoco, pois abrange tudo o que existe no universo: entes reais e entes de razão. Portanto, é um conceito comum a todas as coisas.

De acordo com Ockham ³⁴, «ente» é o conceito mais geral e comum que existe, pois, é possível dizer: «A é Deus, portanto, A é um ente». Também é possível dizer: «A é uma criatura, portanto, A é um ente». Mas, não é possível dizer: «A é um ente, portanto, A é Deus»; nem é possível dizer: «A é um ente, portanto, A é uma criatura».

Conforme Ghisalberti ³⁵, Ockham não se detém muito em analisar como se forma o conceito «ente», preocupando-se bem mais com seu modo de predicação. Isso pode ser observado quando, no *Comentário às Sentenças*, complementa:

(...) digo que tudo aquilo que existe fora da alma é um ente unívoco e comum, predicável delas essencialmente e por si no primeiro modo. A razão disso, é porque todas as coisas que existem fora da alma, ao menos nas criaturas, se são de algum modo distintas, são coisas realmente distintas; mas toda coisa que é ente é comum e unívoca pela mesma razão que é unívoca a Deus e as criaturas³⁶.

³⁴ OTh II, 332.

³⁵ GHISALBERTI, *Guilherme de Ockham*, op. cit., p. 117.

³⁶ «(...) dico quod quibuscumque existentibus extra animam ens est commune univocum, praedicabile de eis in quid et per se primo modo. Cuius ratio est, quia omnia quae sunt extra animam, saltem in creaturis, si sint aliquo modo distincta, sunt res realiter distinctae; sed omnibus rebus ens est commune univocum eadem ratione qua est univocum Deo et creaturis», OTh II, 317.

A predicação unívoca é caracterizada pela unidade do conceito, isto é, um único conceito significa naturalmente e de modo determinado muitas coisas. Essas coisas podem ser diferentes (como homem e gato), mas têm uma nota comum (animal) que pode ser selecionada a partir delas. Assim, tal conceito significa ou representa ambos, homens individuais e gatos individuais. Ockham vai mais além e afirma, via um terceiro modo de univocidade, que mesmo coisas totalmente não similares (como Deus e as criaturas) podem estar incluídas sob um conceito comum predicável delas. Escreve Ockham: «(...) digo que, embora muitas coisas sejam a primeira vista diversas, como falam os autores, ainda assim, delas pode ser predicado um conceito, e unívoco³⁷».

Mas, dada a diferença incomensurável entre Deus e as criaturas, como é possível haver um conceito unívoco de ambos? Certamente o tipo de univocidade com a qual Ockham está operando é a univocidade de dessemelhança total, segundo a qual um conceito está apto a significar (evocar a mente) realidades completamente diferentes entre si. Para sustentar que existem conceitos unívocos desse tipo é preciso levar em conta o seguinte fato: todos os homens concordam que possuem algum conceito de Deus. Mas, qual a fonte desse conceito de Deus?

Para Ockham, visto que Deus não é conhecido nem intuitivamente nem abstratamente³⁸, é preciso dizer que ele é conhecido indiretamente, ou seja, através de conceitos que sejam comuns a Deus e as outras coisas. Esses conceitos são unívocos no sentido amplo de univocidade, porque não apresentam semelhança real entre as realidades das quais são predicados. Entretanto, são conceitos simples e essenciais, isto é, aptos a fornecer conhecimentos acerca da essência das coisas. O conceito de «ente» é o que melhor se insere nessas características, pois ele é predicado de todas as coisas fora da alma sem implicar parentesco entre elas: «Mas digo que o conceito de ente é unívoco a Deus e as coisas criadas. Isto é evidente, pois todos concedem que temos algum conhecimento incompleto de Deus³⁹». A univocidade conceitual (isto é, do terceiro modo) do ente supõe uma diversidade real de coisas às quais ele remete. De fato, para Ockham, um conceito unívoco não é concretamente predicado de Deus e da criatura, mas é predicado de ambos abstratamente. Neste sentido, Deus e a criatura não são diversos em

³⁷ «(...) dico quod quamvis multa sint primo diversa illo modo quo loquuntur auctores, tamen de eis bene potest praedicari unus conceptus, et univoce», OTh IX, 538.

³⁸ OTh IX, 538.

³⁹ «Sed dico quod conceptus entis est univocus Deo et omnibus rebus. Quod patet, quia omnes concedunt quod aliquam notitiam incomplexam habemus de Deo», OTh IX, 538.

conceito; são diversos na realidade, porque não convêm em nenhuma realidade. Ockham não trata a univocidade do ente como se quisesse colocar uma identidade real entre o ente de Deus e o ente das criaturas, ou mesmo alguma semelhança real entre o ser incriado e ser criado, mas, ao contrário, ele apressasse em excluí-la. A univocidade do ente é semelhante à de qualquer conceito universal, isto é, consiste na unidade do ato cognoscitivo que significa naturalmente diversas realidades singulares existentes no mundo.

Supondo que entre Deus e a criatura seja possível predicar um conceito unívoco (no terceiro modo de univocidade – de dissimilaridade), como justificar esta predicação? Ockham sugere uma resposta para essa questão quando considera o tema das criaturas como vestígios da Trindade e o homem como sua imagem. Para Ockham, o conhecimento de uma criatura racional nos conduz a recordar de Deus e, dessa maneira, ela pode ser chamada sua imagem. Sua posição final é a seguinte:

Acerca do primeiro digo que (...) imagem, do modo que é encontrada na criatura, é dita por causa de alguma conformidade do mesmo caráter daquilo do qual é imagem e na imagem, e naturalmente nos leva a recordar aquilo do qual é a imagem –, esta criatura é dita mais propriamente imagem de Deus porque tem alguma coisa muito similar a Deus, tal que seria preciso um conceito comum de Deus e desta criatura; e porque a criatura racional é deste tipo, por isso somente ela é dita a imagem de Deus. (...) É evidente pois, que entidade não é dita unívoca somente de Deus e da criatura irracional, mas também da criatura racional, e assim é universalmente acerca de tudo o que é dito segundo a propriedade e não somente segundo a similaridade (...). É evidente pois, que, assim como forma, beleza, bondade, verdade, causação, perfeição, pertencem a Deus e a certas criaturas irracionais, assim também, competem as criaturas racionais; mas muitas [coisas] convêm a Deus, não somente segundo a similaridade, mas também segundo a propriedade e que precisamente são comuns a Deus e as criaturas racionais, tais como, ser intelectual, possuir conhecimento, possuir vontade, misericórdia, justiça, sabedoria e assim muitas outras. E por isso a criatura racional é maximamente assimilada a Deus. Onde é impossível que sabedoria, palavra, amor, etc., fossem acidentes em Deus como são nas criaturas, assim uma substância racional criada, produzida e formada segundo tais acidentes a imagem e similaridade de Deus segundo seus acidentes – como o artesão forma uma estátua com figura, cor e outros acidentes pela similaridade de Hércules e os acidentes de Hércules – esta criatura, como uma substância criada terá os acidentes do mesmo caráter que os acidentes de Deus. E assim, será verdadeiramente uma imagem, levando à recordação de Deus, como a estátua leva à recordação de Hércules. E por isso, porque Deus é verdadeiramente sábio, pessoa, palavra, amor, misericórdia, verdade, etc., e assim muito mais eminente e propriamente estes são acidentes em Deus e, porque, verdadeiramente estão na criatura racional somente, por isso, somente a criatura racional pode, de algum modo, ser chamada imagem de Deus, embora não tão perfeita se fossem acidentes em Deus como são na criatura⁴⁰.

⁴⁰ «Circa primum dico quod (...) imago, secundo quod invenitur in creaturis, dicitur propter conformitatem alicuius eiusdem rationis in illo cuius est imago et in imagine, quod natum est

5. Considerações finais

Abordar a discussão medieval acerca da analogia e da univocidade do ente bem como a noção de univocidade do ente, na totalidade do pensamento de Ockham, é uma tarefa que este pequeno texto não comportaria. Nesse sentido, considero que seu objetivo principal de reconstruir a estrutura conceitual do tema em Ockham apresentando sua noção do conceito de «ente» e de como é possível predicá-lo univocamente de Deus e das criaturas, foi plenamente cumprido. Creio que o processo descritivo realizado engendra muitas dúvidas mais do que certezas e deixa em aberto muitas questões que exigem uma análise mais aprofundada. Certamente as reflexões desenvolvidas por Ockham são complexas e colocam algumas dificuldades que notadamente mereceriam um maior detalhamento. Uma questão, por exemplo, é se Ockham, de fato, compreendeu plenamente o valor e a extensão da analogia de proporcionalidade⁴¹. Ou, ainda, se suas reduções estão plenamente justificadas. Por fim, é importante observar que um cotejamento detalhado da posição de Ockham com as opiniões Henrique de Gand e Duns Scotus bem como uma análise da consistência interna da posição de Ockham complementariam esse texto. Mas esse é um desafio colocado e que pode contribuir e estimular futuras produções sobre o tema.

ducere in recordationem illius cuius est imago –, illa creatura máxime proprie dicitur imago Dei quae habet aliquid Deo simillimum, ita quod est praecise commune univocum Deo et illi creatura; et quia creatura rationalis est huiusmodi, ideo ipsa sola dicitur imago Dei. (...) Patet enim quod entitas non dicitur univoce de Deo et creatura irrationali quacumque tantum, sed etiam de creatura rationali, et ita est universaliter de omnibus quae dicuntur secundum proprietatem et non tantum secundum similitudinem (...) Patet enim quod sicut fortitudo, pulchritudo, bonitas, veritas causativum, perfectio competunt Deo et quibusdam creaturis irrationalibus ita competunt creaturis rationalibus; multa autem convenientia Deo, non tantum secundum similitudinem sed etiam secundum proprietatem, sunt praecise communia Deo et creaturis rationabilibus, sicut esse intellectuale, posse intelligere, posse velle, misericordia, iustitia, sapientia, et sic de aliis multis. Et ideo creatura rationalis máxime Deo assimilatur. Unde si per impossibile sapientia, verbum, dilectio et huiusmodi essent accidentia tam in Deo quam in creaturis, tunc substantia rationalis creata, producta et formata secundum tália accidentia ad imaginem vel similitudinem Dei secundum sua accidentia, - sicut modo artifex format statuam figura, coloribus et huiusmodi accidentibus ad similitudinem Herculis et accidentium Herculis –, illa, inquam, substantia creata haberet accidentia eiusdem rationis cum accidentibus Dei, et ita vere esset imago ducens in recordationem Dei sicut modo statua ducit in recordationem Herculis. Et ideo, quia ita vere et eminentius et ita proprie Deus est sapientia, verbum, dilectio, misericordia, caritas, et sic de aliis sicut si ista essent accidentia in Deo, et ista vere sunt in creatura rationali sola, ideo creatura rationalis sola potest dici aliquo modo imago Dei, quamvis non ita perfecte sicut si essent accidentia tam in Deo quam in creatura», OTh II, 555-557.

⁴¹ GIACON, *Guglielmo di Occam*, 2 vol., Vita e Pensiero, Milano 1941, p. 450.

Lídia Queiroz*

A estrutura axiomática do *De continuo* de Tomás Bradwardine e a demonstração em Aristóteles e Euclides

Abstract The *De continuo*, by the English philosopher of the fourteenth century Thomas Bradwardine, from Oxford University, represents the polemic discussions about the possibility of an indivisibilist structure of the mathematical and physical continua, in the first half of the fourteenth century. The text is a multidisciplinary treatise but clearly of a mathematical nature, adopting the Euclid's *Elements* structure and many of its propositions. In it, Bradwardine intends to construct a definitive refutation of all atomistic theories conceived since Antiquity, releasing the divisibilist doctrine of Aristotelian-scholastic tradition of discussions.

Key-words: Definitions; suppositions; conclusions.

Authors: Aristotle; Euclid; Thomas Bradwardine.

Tomás Bradwardine (*doctor profundus*) foi um dos maiores mestres do século XIV. Ele é conhecido por ser um dos representantes dos chamados «Calculatores» de Oxford, isto é, um grupo de lógicos, matemáticos e físicos da primeira metade do século XIV, a maioria deles provindo do Merton College, que procuravam aplicar o cálculo lógico-matemático na resolução de problemas da filosofia natural (e que inclui nomes como Ricardo Swynshead, Guilherme Heytesbury,

* Doutoranda em Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Via Panorâmica s/n, Porto, Portugal; liqueiroz@sapo.pt

Rogério Swynshead, João Dumbleton e Ricardo Kilvington)¹. Por causa dessa metodologia, receberam a designação de «Calculadores²».

Bradwardine foi um lógico, matemático, filósofo e teólogo da primeira metade do século XIV. A produção literária deste autor compreende, então, tratados de lógica, matemática e teologia³. O *De continuo* é um dos seus textos matemáticos⁴ e pensa-se que terá sido escrito entre 1328 a 1335. O período compreendido neste horizonte temporal é balizado por duas datas: 1328 é o ano da composição do *Tractatus de proportionibus* (texto citado por Bradwardine no *De continuo*, como sendo a obra *De proportionibus velocitatum in motibus*; logo, o *De continuo* não lhe pode ser anterior, portanto, ou também foi escrito em 1328 ou num ano posterior a este) alargando-se o leque de possibilidades até aproximadamente 1335 (com base num dado menos objectivo do que o anterior mas igualmente indicativo: a partir dessa altura os interesses especulativos de Bradwardine conhecem uma viragem)⁵. Não se pode assegurar, com um grau de certeza, que tal

-
- 1 Sendo Ricardo Swynshead, autor do *Liber calculationum*, conhecido simplesmente por «Calculador». Note-se que os medievalistas deixaram de designar o grupo dos «Calculadores» por «Mertonianos». William Courtenay, por exemplo, coloca em causa que Kilvington tenha sido um membro do Merton College (in *Schools & Scholars in Fourteenth-Century England*, Princeton University Press, New Jersey 1987, p. 244) e nem todos os historiadores consideram Kilvington um dos primeiros «Calculadores» de Oxford. Norman Kretzmann inclui-o nesse grupo (cfr. N. KRETZMANN e B. KRETZMANN (eds.), *The Sophismata of Richard Kilvington: Introduction, Translation, and Commentary*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, p. xxi).
 - 2 Os trabalhos dos «Calculadores» expressam de um modo extraordinário a «measure mania» (na expressão de John MURDOCH, «The Involvement of Logic in Late Medieval Natural Philosophy», in S. CAROTI e J. MURDOCH (eds.), *Studies in Medieval Natural Philosophy*, Leo S. Olschki Editore, Firenze 1989, p. 19) que irrompeu na Idade Média tardia. J. NORTH, «Natural Philosophy in Late Medieval Oxford», in J. I. CATTO - R. EVANS (eds.), *The History of the University of Oxford*, vol. II: Late Medieval Oxford, Clarendon Press, Oxford 1992, p. 82: «we suddenly find Oxford scholars trying to quantify anything of which certain knowledge was wanted - not to measure it, but to talk of it as though it were measurable».
 - 3 Para uma descrição concisa e satisfatória do conteúdo das principais obras deste autor, vide J. MURDOCH, «Thomas Bradwardine», in Ch. C. GILLISPIE (ed.), *Dictionary of Scientific Biography*, vol. 2, Charles Scribner's Sons, New York 1970, pp. 390-395.
 - 4 Tomás BRADWARDINE, *De continuo*, ed. J. MURDOCH, *Geometry and the Continuum in the Fourteenth Century: A Philosophical Analysis of Thomas Bradwardine's Tractatus de Continuo*, Ph.D. dissertation, University of Wisconsin, 1957, pp. 339-471.
 - 5 Assiste-se a uma passagem dos escritos de carácter filosófico-científico para os de carácter teológico. Vide J. MURDOCH - E. SYNAN, «Two Questions on the Continuum: Walter Chatton (?), O.F.M. and Adam Wodeham, O.F.M.», *Franciscan Studies*, 26 (1966) p. 221, n. 33.

texto é de facto de Tomás Bradwardine (embora os manuscritos de Torun e Paris apontem para essa atribuição: o manuscrito de Torun por meio de um *explicit*⁶ e o fragmento de Paris apresentando o nome «Bradwardin» escrito na margem; ou seja, só no manuscrito de Erfurt não se encontra qualquer referência à autoria do tratado)⁷. Aliadas a estas indicações, algumas outras «pistas» parecem corroborar a tese da genuidade da atribuição do *De continuo* a Bradwardine, tais como: (1) o facto de o *De proportionibus velocitatum in motibus* ser inegavelmente um trabalho deste «calculator» e, de entre tantas outras obras citadas no *De continuo*, ser a única obra latina medieval que Bradwardine indica; (2) ter sido escrito segundo o modelo axiomático (opção que se verifica também na *Geometria speculativa*, o *De proportionibus* e o *De causa Dei* - obras do autor); (3) uma particularidade acerca de um conteúdo expresso no *De continuo*, na Conclusão 19, a saber: a semelhança com um argumento presente numa outra obra cuja autoria é inquestionavelmente de Bradwardine (a *Geometria speculativa*)⁸. Tendo considerado e ponderado um conjunto de argumentos que podem ser apontados tanto a favor como contra tal atribuição⁹, Murdoch crê que a tese de que o *De continuo* se trata de facto de um tratado da autoria de Tomás Bradwardine assume um maior grau de verosimilhança.

O *Tractatus de continuo* foi redigido no contexto da controvérsia originada pela emergência da defesa de um atomismo matemático na Universidade de Ox-

⁶ «Sic igitur primus liber, qui est de compositione continui ad sua essentialia, finem capit. Amen. Explicit tractatus Bradwardini de continuo.»

⁷ T = Torun, Gymnasialbibliothek, R. 4°. 2, pp. 153-192.

E = Erfurt, Universitäts- und Forschungsbibliothek (olim Stadtbibliothek), Amplon. 4° 385, ff. 17r-48r.

P = Paris, Bibliothèque Nationale, Nouv. acq. lat. 625, f. 71v.

⁸ Cfr. *Geometria speculativa*, ed. G. MOLLAND, *Thomas Bradwardine, Geometria Speculativa. Latin Text and English Translation with an Introduction and a Commentary*, Steiner, Stuttgart 1989, p. 64.

⁹ Vide J. MURDOCH, *Geometry and the Continuum*, cit., pp. 328-332. Nestas páginas encontra-se uma exposição bastante clara e interessante dos elementos que pesam a favor e contra a tese da atribuição do texto *De continuo* a Bradwardine. Como resultado da análise crítica dos dados disponíveis, Murdoch conclui que «the *De continuo* is a work of Bradwardine, be it written by this master himself, or be it a subsequent account of his doctrine». Para uma síntese da apresentação do problema da autoria, vide J. MURDOCH, «Thomas Bradwardine: Mathematics and Continuity in the Fourteenth Century», in E. GRANT - J. E. MURDOCH (eds.), *Mathematics and its Applications to Science and Natural Philosophy in the Middle Ages. Essays in Honor of Marshall Claggett*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, pp. 104 e 131.

ford, durante a primeira metade do século XIV. Até então, a tese divisibilista de tradição aristotélico-escolástica dominava, (quase) sem qualquer voz divergente, o panorama das respostas dadas ao problema do contínuo. Retratando a questão *de compositione continui*, sob diversos ângulos, Bradwardine denuncia os absurdos que a defesa da *compositio continui ex indivisibilibus* engendra. O filósofo inglês Henrique de Harclay (c. 1270-1317; *Questiones*) apresenta-se, na história da filosofia, muito possivelmente como o primeiro dos atomistas cristãos. Outro autor se lhe sucede: Gualter Chatton (c. 1290-1343; *Reportatio super Sententias*). Estes são então os filósofos pioneiros envolvidos na actividade de exploração de uma nova perspectiva – o indivisibilismo, figurando também na lista dos adversários que Bradwardine tem na sua mira quando redige o *Tractatus de continuo*. Apresentando teorias atomísticas em moldes diferentes, os trabalhos de Harclay e de Chatton constituem a totalidade das concepções indivisibilistas no contexto inglês. Vários foram os filósofos ingleses que, reagindo imediata e energicamente a tal ousadia, se inscreveram na cruzada de movimento crítico relativamente a esta recente posição indivisibilista assumida no interior da Universidade de Oxford, nomeadamente Guilherme de Alnwick (c. 1275-1333; *Determinations*)¹⁰ e Adão Wodeham (c. 1298-1358; *Tractatus de indivisibilibus*)¹¹. Estes são os actores principais da querela mencionada ao nível do cenário inglês.

Noutra Universidade eclodirá o mesmo problema, um pouco depois¹² – temos

¹⁰ Guilherme de Alnwick parece ter sido o primeiro neste movimento de contra-resposta. A investida crítica de Alnwick contra Harclay coincide, temporalmente, com o aparecimento da segunda doutrina indivisibilista – a de Chatton, que Alnwick parece desconhecer, não se referindo a ela na sua crítica (ao passo que Wodeham já dirige a sua crítica a ambos).

¹¹ «Though Bradwardine's critique of these two *moderni* [*Henricus modernus* e *Waltherus modernus*] may well be more astute and definitive than that offered by Adam Wodeham, it is, in a sense, less informative. For, perhaps due to the mathematical structure of his *Tractatus*, he found it unfitting to give anything like the full spectrum and characteristics of Harclay's and Chatton's reasoning. For this Wodeham is a far richer source», J. MURDOCH - E. SYNAN, «Two Questions on the Continuum», cit., p. 222.

¹² As críticas à doutrina aristotélica surgem tanto em Inglaterra como no continente europeu quase ao mesmo tempo. Segundo Murdoch, não existem dados que nos permitam inferir com segurança que a Universidade de Paris segue o exemplo inaugurado pela de Oxford pela ocorrência de rápida disseminação das teorias atomísticas inglesas. Cfr. J. MURDOCH, «Naissance et développement de l'atomisme au Bas Moyen Âge Latin», in G.-H. ALLARD - J. MÉNARD (eds.), *Cahiers d'études médiévales II. La science de la nature: théories et pratiques* (1974), p. 14. Sabemos que na década de 1330-1340, houve uma «vaga de difusão» de Oxford para o continente (cfr. W. COURTENAY, *Schools & Scholars in Fourteenth-Century England*, cit., p. 236; e ainda *ibidem*, pp.

então, no espaço continental, a Universidade de Paris como palco de contenda entre os filósofos atomistas Gerardo de Odon (c. 1285-1349; *Tractatus de continuo*) e Nicolau Bonetus (?-1360; *Praedicamenta*), entre outros, e os seus adversários, nomeadamente João o Canónico (?; *Questiones super octo libros physicorum*)¹³. O facto de toda esta polémica, tanto em Inglaterra como no continente europeu, se ter formado e desenvolvido num espaço curto de tempo (a saber: entre, aproximadamente, 1315 e 1335)¹⁴ e ser ilustrada por um número significativo de textos redigidos pelos partidários de doutrinas opostas parece evidenciar a importância dada pelos autores medievais à questão. O indivisibilismo parece ter conquistado cedo um certo reconhecimento no contexto intelectual da época, facto que justificaria o esforço de Bradwardine em conceber um tratado com argumentos baseados preferencialmente na ciência matemática (dado o elevadíssimo nível de respeitabilidade de que goza no conjuntos dos saberes) e imitando o arquétipo de ciência sistemática e precisa que constitui os *Elementos*, ambicionando arredar de vez com tais explicações (supostamente) erróneas.

O *Tractatus de continuo* de Bradwardine é uma obra de carácter matemático, tanto pela forma axiomática como o filósofo expõe as suas ideias, como pelos conteúdos expressos. Inspirada nos *Elementos*¹⁵ de Euclides, esta obra é composta por uma série de «Definições» (24) e «Suposições» (10) apresentados no início do tratado, com base na qual todo um conjunto de «Proposições» ou «Con-

157-158, onde se lê «...English scholars would have mixed and shared ideas with scholars from Paris...»). Anteriormente, bastava uma ou outra viagem de teólogos ingleses para Avinhão ou Paris (o que, nessa altura, não era assim tão raro acontecer) para que estivesse criado o terreno para a ampla difusão da ideia. E esta é uma conjectura plausível que pode esclarecer a situação verificada. J. BIARD - J. CELEYRETTE (eds.), *De la théologie aux mathématiques. L'infini au XIV^e siècle*, Les Belles Lettres, Paris 2005, p. 31: «...du débat qui se développe à Oxford (...). A partir des années 1326-1330 la polémique se déplace à Paris». Para uma noção mais ampla da difusão de concepções físicas defendidas em Oxford para Paris, vide E. SYLLA, «Transmission of the New Physics of the Fourteenth Century from England to the Continent», in S. CAROTI - P. SOUFFRIN (eds.), *La nouvelle Physique du XIV^e siècle*, Leo S. Olschki, Firenze 1997.

¹³ J. MURDOCH - E. SYNAN, «Two Questions on the Continuum», cit., p. 215: «the whole history of atomism in the fourteenth century (...), in most of its aspects derives from the work of Harclay and Chatton, Gerard of Odo and Nicholas Bonettus, and from the writings their atomist conclusions provoked».

¹⁴ Vide *ibidem*, p. 217.

¹⁵ Para uma introdução geral aos *Elementos* de Euclides, por meio de uma abordagem de tópicos muito diversificados, vide, v. g.: *Elementos*. Introducción de L. VEGA, traducción y notas de M. L. P. CASTAÑOS, vol. 1, Editorial Gredos, Madrid 2000, pp. 7-48 e 123-151.

clusões» (151)¹⁶ decorre¹⁷. Algumas destas conclusões podem ainda ser seguidas de uma consequência suplementar da demonstração, isto é, por um corolário. É ao longo das «Conclusões» que o filósofo procura refutar as teses atomísticas (cada uma das conclusões iniciais prepara essa crítica), colocando em evidência a impossibilidade destas serem verdadeiras pois colidem com princípios básicos de todos os domínios do conhecimento. As conclusões do tratado começam por ser demonstradas por dedução lógica a partir de um conjunto de proposições indemonstradas mas admitidas como verdadeiras e, depois também, a partir de proposições já provadas.

No *De continuo*, as definições (*diffinitiones*) e as suposições (um conjunto de postulados e axiomas que designa por *suppositiones*) assumem a função de princípios primeiros. Estes funcionam como princípios de dedução. Nos *Analíticos Posteriores*, Aristóteles apresentava o traço definitório da ciência: ser um conhecimento demonstrativo assente em princípios primordiais que se oferecem como as primeiras premissas para raciocínios subsequentes¹⁸. A forma do conhecimento científico é, então, a demonstração e na base desta estão sempre uns princípios primeiros indemonstráveis. Tais princípios não podem ser demonstrados porque se se tivesse de demonstrar tudo, nada poderia ser demonstrado: é condição da demonstrabilidade do conhecimento o facto de a demonstração não prosseguir até ao infinito¹⁹. Assim, «o ponto de partida de uma demonstração não é demonstração²⁰» mas antes um conjunto suficiente de proposições que possuem o estatuto de princípios e são capazes de impulsionar a dedução, cumprindo um papel determinante na obtenção ou organização dedutiva de resultados dentro de uma disciplina científica. Um sistema hipotético-dedutivo, coerente e ordenado res-

¹⁶ O manuscrito de Erfurt acrescenta mais duas conclusões a este número: as conclusões 107A e 121A da edição crítica de John Murdoch.

¹⁷ Cfr. J. MURDOCH, *Geometry and the Continuum*, cit., pp. 339-471. Uma estrutura detalhada do *De continuo* foi proposta por Murdoch. Cfr. J. MURDOCH, «Thomas Bradwardine: Mathematics and Continuity in the Fourteenth Century», cit., pp. 105-107.

¹⁸ Múltiplos aspectos da concepção aristotélica de ciência, tal como formulada nos *Analíticos Posteriores*, analisados in E. BERTI (ed.), *Aristotle on Science: the «Posterior Analytics»*. Proceedings of the Eighth Symposium Aristotelicum, Editrice Antenore, Padova 1981.

¹⁹ Vide Aristóteles, *Analíticos Posteriores*, I, 3, 72b5-23. E ainda, na *Metafísica*, IV, 4, 1006a6-9: «...de que coisas se pode pedir demonstração, e do que não se pode (...). Porque é impossível que exista demonstração absolutamente de tudo; existiria uma regressão infinita, de maneira que não existiria ainda demonstração».

²⁰ Aristóteles, *Metafísica*, IV, 6, 1011a12-13.

peitando-se criteriosamente as regras da lógica relativas ao raciocínio, construído com base num conjunto de princípios primeiros, verdadeiros e indemonstráveis, torna-se um edifício em que os resultados obtidos gozam dos selos da infalibilidade ou incontestabilidade²¹.

Expondo a sua teoria da demonstração, Aristóteles enuncia as características distintivas destes princípios primeiros, a saber: eles são (1) verdadeiros, (2) primários e indemonstráveis, (3) imediatos e anteriores às conclusões, e (4) mais familiares do que e explicativos das conclusões²². Estas proposições são as causas necessárias das conclusões²³. Constituindo as causas de todos os resultados, estes princípios não são eles mesmos causados por nada. Pelo facto de serem primordiais, não se lhes pode aplicar um procedimento demonstrativo: já não há outros princípios (que lhes fossem anteriores) que pudessem servir de premissas, e toda a demonstração parte de premissas²⁴. Logo, estes princípios valem por si e ou são indemonstráveis ou demonstrados a partir de premissas indemonstráveis. Note-se que estas causas são «melhor conhecidas²⁵» mas há que as desvelar - daí o nome de *analítica*.

Aristóteles distingue ainda dois grupos de princípios primeiros: aqueles que são «específicos» de cada ciência em particular (as «definições» e as «suposições» ou «postulados») e os que são *comuns* a mais do que uma ciência (os «axiomas²⁶»). Detenhamo-nos numa breve caracterização dos três tipos de princípios primeiros.

Uma definição é uma fórmula que estabelece o significado de um termo ou expressão representativos de alguma coisa²⁷. Apresentando a predicação essen-

²¹ Aristóteles, *Metafísica*, V, 5, 1015b6-9: «a demonstração é uma coisa necessária, porque a conclusão não pode ser de outro modo, se houve demonstração no sentido pleno; e as causas desta necessidade são as primeiras premissas, isto é, o facto de que as proposições a partir das quais a dedução procede não podem ser de outro modo».

²² Vide Aristóteles, *Analíticos Posteriores*, I, 2, 71b20-33 e seguintes.

²³ Vide Aristóteles, *Analíticos Posteriores*, I, 6, 74b5-12.

²⁴ Aristóteles, *Metafísica*, III, 2, 997a7-9: «porque é impossível que exista demonstração acerca de todas as coisas; porque a demonstração deve começar a partir de certas premissas e ser sobre um certo sujeito e provar certos atributos».

²⁵ Aristóteles, *Metafísica*, I, 2, 982b1-5: «...o conhecimento daquilo que é mais cognoscível; e os princípios primeiros e as causas são mais cognoscíveis; porque em razão destes, e a partir destes, todas as outras coisas são conhecidas, mas estes não são conhecidos por meio das coisas subordinadas a eles».

²⁶ Vide Aristóteles, *Analíticos Posteriores*, I, 10, 76a37-40.

²⁷ Vide Aristóteles, *Analíticos Posteriores*, II, 10, 93b29.

cial, «nós conhecemos cada coisa pela sua definição²⁸», ou seja, «a definição é a fórmula da essência²⁹». De facto, toda a definição (*definiens*) deverá anunciar os atributos principais respeitantes à natureza da entidade em causa (*definiendum*), mas não é sua função a de se pronunciar acerca da existência ou inexistência da mesma³⁰. A ciência é alcançada por meio da demonstração e como «a essência é o ponto de partida das deduções³¹» cada ciência cria as definições dos conceitos com que trabalha. Portanto, estes princípios primeiros³² são próprios de cada ciência em particular.

As suposições ou os postulados são também princípios primeiros, enunciados para o universal ou para o particular³³, específicos de uma área do saber. Neles afirma-se ou nega-se a existência de algo³⁴. Se o proponente assume sem provar alguma coisa que até parece ser o caso para o interlocutor, ele «supõe-na» e a tese vale como uma suposição em relação a este último; mas se ele assume a mesma coisa quando o interlocutor não tem opinião acerca do assunto ou é de parecer contrário ao que se apresenta, ele «postula-a». Trata-se então de uma tese demonstrável mas admitida pelo proponente sem prova e a partir do momento em que o interlocutor consente na suposição, então passa a ser uma hipótese de trabalho³⁵. Um postulado é então qualquer proposição não evidente que se pedia que fosse admitida por ser necessária à elaboração de um sistema dedutivo.

Por último, os axiomas são princípios aplicáveis a várias ciências (por exemplo, «*omne totum est maius sua parte*»). O facto de serem princípios enunciados

²⁸ Aristóteles, *Metafísica*, III, 3, 998b4.

²⁹ Aristóteles, *Metafísica*, VII, 5, 1031a12. Cfr. ainda, v. g.: *Idem*, *Tópicos*, I, 5, 101b37: «Uma definição é uma expressão que significa a essência duma coisa».

³⁰ Uma coisa é dizer, por exemplo, o que é a unidade, e outra é dizer que a unidade *existe* (vide Aristóteles, *Analíticos Posteriores*, I, 2, 72a21-24). J. MURDOCH, *Geometry and the Continuum*, cit., p. 65: «in positing a definition (...) we merely say *what* a thing is, and not *that* it is». Cfr. ainda Aristóteles, *Analíticos Posteriores*, II, 10, 93b39-94a1.

³¹ Aristóteles, *Metafísica*, XIII, 4, 1078b24-25.

³² Aristóteles, *Metafísica*, III, 2, 997a31-32: «não existe demonstração da essência das coisas».

³³ Vide Aristóteles, *Analíticos Posteriores*, I, 10, 77a3.

³⁴ Aristóteles, *Analíticos Posteriores*, I, 2, 72a19-21: «Uma tese que assume uma das partes de uma contradição – isto é, quero dizer, que algo existe ou que algo não existe – eu chamo uma suposição; uma sem isto, uma definição».

³⁵ Vide Aristóteles, *Analíticos Posteriores*, I, 10, 76b27-34. Note-se que as discrepâncias nas traduções de certos termos do texto grego de Aristóteles conduzem a resultados teóricos desiguais. Cfr. J. MURDOCH, *Geometry and the Continuum*, cit., pp. 71 (em particular, a nota 33) e 72. Nós seguimos a tradução de J. BARNES, em *The Complete Works of Aristotle - The Revised Oxford Translation* (1985).

sob a forma de proposições compostas (tal como as suposições, e contrastando com as definições que são um todo indecomponível) não obsta a que sejam imediatamente inteligíveis. A apreensão do seu sentido dá-se intuitivamente, basta que se conheça o significado geral dos termos que compõem a proposição e se atente no tipo de relação que estabelecem entre si e o princípio torna-se absolutamente claro³⁶. São, então, princípios evidentes *per se* dada a imediata evidência que ressalta dos termos inter-relacionados de um certo modo.

É possível estabelecer - e assiste-se, em abundante literatura, a uma grande tendência para o intentar fazer - um paralelismo entre os tipos de princípios primeiros da teoria aristotélica da ciência demonstrativa exposta nos *Analíticos Posteriores* e a axiomática presente nos *Elementos* de Euclides³⁷; muito embora, retenha-se, a natureza dos mesmos não seja absolutamente coincidente (se é que tal comparação poderia alguma vez ser feita de um modo consequente e concludente, com base no que é dito ou não dito por ambos)³⁸. A subdivisão apresentada pelos dois autores também não corresponde na exactidão, mas assemelha-se bastante: as «definições» aristotélicas equivalem às «definições» euclídeas, as «suposições» ou «postulados» aos «postulados» e, por último, os «axiomas» às «noções comuns» dos *Elementos*.

Ainda assim, advertências feitas, parece-nos de alguma utilidade avançar para uma brevíssima caracterização comparativa dos princípios primeiros de Aristóteles e os da geometria euclídea³⁹. E isto pela razão que se segue: o *De continuo* de Bradwardine apresenta também no início do tratado todo um conjunto de princípios primeiros indemonstráveis cujas características não assentam na perfeição nem no regulamento aristotélico nem no plano euclídeo, mas patenteiam indiscutivelmente uma mescla de ambos.

³⁶ Tomás Bradwardine, *Geometria speculativa*, 1.039: «*Hec [i.e., communes animi conceptiones sive commune scientie] igitur et consimiles dicuntur propositiones prime et immediate, quoniam statim ex confuso conceptu terminorum cognoscuntur sine discursu, vel, si cum discursu, discursus tamen huiusmodi non est perceptibilis multum, et ideo tanquam prime admittuntur*». Entenda-se *conceptus confusus* como expressão da ideia de «conceito geral» ou «significado geral» (in J. MURDOCH, *Geometry and the Continuum*, cit., p. 70, n. 29).

³⁷ Até porque se sabe que a teoria aristotélica teve eco em Alexandria. Cfr. Euclides, *Elementos*, ed. cit., vol. 1, pp. 122-123.

³⁸ Acerca da discutibilidade desta correspondência (por implicar o pressuposto de que tanto a classificação aristotélica como a euclídea são «claras e inequívocas»), cfr. Euclides, *Elementos*, ed. cit., vol. 1, pp. 113-117.

³⁹ Para uma perspectiva mais abrangente em torno das semelhanças e diferenças, vide Euclides, *Elementos*, ed. cit., vol. 1, pp. 117-120.

Euclides não se pronunciou sobre a natureza e função das definições, postulados ou noções comuns⁴⁰, mas parece existir alguma concordância, de uma maneira em geral, com o programa aristotélico. As suas definições também apontam para os atributos essenciais do objecto (abstracto - as definições em matemática são «nominais») sem se postular a sua existência (e se bem que postule a existência de linhas rectas, círculos, etc., fá-lo já não no domínio das definições mas dos postulados; ou seja, a sua existência não é efectiva até que a construção dos mesmos seja realizada). Agora, nem todas as definições apresentadas por Euclides satisfazem os critérios aristotélicos. Existem regras a tomar em consideração quando se elabora uma definição e nem sempre estas são seguidas pelas definições euclídeas⁴¹. Quanto a Bradwardine, a respeito das definições, este adopta a teoria aristotélico-escolástica⁴².

Relativamente aos postulados de Euclides, é mais difícil sugerir que estes sejam postulados no sentido aristotélico, mas também parecem ter o significado geral de «hipótese» pois por meio deles afirma-se a existência matemática de certas entidades geométricas que será provada pela construção. Mostrando alguma afinidade com a noção de suposição ou postulado aristotélica, todos eles são próprios de uma ciência particular - a geometria. Para os gregos, provar a existência de um objecto geométrico equivale a construí-lo⁴³. No tratado euclídeo, normalmente a construção ou a solução de problemas invoca mais a comparência dos postulados⁴⁴, ao passo que os axiomas associam-se tendencialmente à demonstração de

⁴⁰ «Em geral, não existem critérios que justifiquem a presença efectiva de cada princípio num dos três grupos distinguidos por Euclides, ou critérios que permitam uma redistribuição cabal dos casos mais problemáticos», Euclides, *Elementos*, ed. cit., vol. 1, p. 117.

⁴¹ Exemplo de uma infracção: «um ponto é o que não tem partes» (Livro I, Def. 1). Esta definição não incorre no erro lógico de se definir o «anterior» (ponto) pelo que lhe é «posterior» (linha), como acontece quando se define antes assim: «o ponto é o extremo de uma linha» (cfr. Aristóteles, *Tópicos*, VI, 4, 141b20-26). No entanto, acaba por ser demasiado ampla (o predicado dado) e, por conseguinte, não se lhe pode aplicar a regra da reciprocidade necessária entre o *definido* e a *definição* (havia que se ter acautelado, pois, a possibilidade de haver outras coisas que não têm partes mas que não são pontos; por exemplo, a unidade).

⁴² Cfr. Tomás Bradwardine, *Geometria speculativa*, 1.01: «*A diffinitionibus igitur, que expriment significata terminorum exordium facimus, significata enim terminorum omnibus presupponi habent*».

⁴³ Vide W. KNORR, «Construction as Existence Proof in Ancient Geometry», *Ancient Philosophy*, 3, 1983.

⁴⁴ Daí que os livros dos *Elementos* dedicados à aritmética não apresentem postulados nem problemas, pois os números não são susceptíveis de «construção» mas de «determinação» (in Euclides, *Elementos*, ed. cit., vol. 2, p. 120, n. 81).

teoremas⁴⁵. Relativamente à noção de postulado em Bradwardine, podemos dizer que o filósofo não se manifesta acerca da sua função de atribuir a existência ou não-existência (embora alguns destes postulados sejam efectivamente postulados de existência⁴⁶), mas refere que são indemonstráveis⁴⁷. Menciona ainda que ao que Aristóteles chamava de «suposições» a geometria chama «postulados⁴⁸». O grupo de dez suposições que figura no seu tratado acaba por ser um conjunto heterogéneo de princípios primeiros, sendo uns comuns a várias ciências (os axiomas) e outros próprios de uma ciência em particular (os postulados). Bradwardine não estabeleceu uma distinção entre os dois tipos de princípios primeiros, trazendo-os a todos para uma secção que denomina de «suposições» e que são, para o autor, os postulados. Mas, na verdade, os cinco primeiros princípios são, em bom rigor, axiomas; ao passo que os restantes, e em igual número, são postulados e respeitantes à cinemática. Note-se ainda que as Suposições 7 e 8 não constituem princípios primeiros, embora figurem nessa lista. Facilmente se percebe que se trata antes de resultados científicos alcançados pelos estudos da cinemática⁴⁹.

No respeitante aos axiomas, Bradwardine mostra-se próximo da designação euclídea, quando os encara como «concepções comuns da mente⁵⁰». Euclides chama aos axiomas «noções comuns», o que o aproxima logo da caracterização

45 Vide Euclides, *Elementos*, ed. cit., vol. 1, p. 115. Lê-se ainda in *op. cit.*, p. 119: «... la diferente función que pueden cumplir las definiciones y las hipótesis de los *Analíticos* (...) y las definiciones y los postulados de los *Elementos* (...): en la teoría aristotélica no pasarán de ser premisas de una argumentación concluyente, mientras que en la práctica euclídea desempeñan un papel importante en la fase de preparación y conformación metódica de la prueba (...), y las premisas de la fase demostrativa propiamente dicha (...) suelen ser más bien las nociones comunes o las proposiciones previamente establecidas.»

46 A saber: as suposições 1, 5, 6 e 9. Cfr. Tomás Bradwardine, *De continuo*, ed. J. MURDOCH, cit., pp. 197-198.

47 Tomás Bradwardine, *Geometria speculativa*, 1.025: «*Dicuntur igitur huiusmodi propositiones vel dicta petitiones sive suppositiones, quoniam petuntur et supponuntur nec probantur, videntur enim evidentiam sufficientem habere ex solo confuso terminorum conceptu*».

48 Tomás Bradwardine, *Geometria speculativa*, 1.00: «*Positionis autem, quoddam genus est principium complexum, et vocatur ab Aristotele suppositio, in geometria petitio*».

49 «However, Bradwardine includes them among his first principles in order to avoid the necessity of proving them as one would do in kinematics proper», J. MURDOCH, *Geometry and the Continuum*, cit., p. 96.

50 Tomás Bradwardine, *Geometria speculativa*, 1.00: «*Huiusmodi autem principiorum [i.e., principia demonstrationis] quoddam est dignitas vel maxima propositio, et ad hoc genus principiorum reducuntur propositiones immediate in geometria que dicuntur communes animi conceptiones sive communes scientie*».

que Aristóteles faz daqueles⁵¹. No entanto, observa-se que o chamado axioma da congruência, que é uma suposição própria da geometria, aparece junto dos outros axiomas mais gerais. Euclides situou esta proposição entre os axiomas.

Para além destas considerações, também se pode acrescentar que nada obsta a que os princípios primeiros euclídeos (definições, postulados e noções comuns), a terem sido qualificados, teriam sido encarados como verdadeiros e indemonstráveis, tal como na teoria do Estagirita, e que Euclides concorde com a posição aristotélica de que esses seriam as causas das conclusões. O próprio Bradwardine corrobora esta tese⁵². É também evidente que, na trama do *De continuo*, as definições e as suposições assumem o papel de princípios primeiros.

Se quisermos ainda estabelecer um paralelo entre o plano arquitectónico dos *Elementos* e o do *De continuo*, colocando de parte tantos aspectos que os distinguem, poderíamos dizer que, à semelhança do que acontece no tratado euclídeo, os enunciados das Conclusões no tratado de Bradwardine apontam para a construção de um objecto matemático (na linguagem técnica dos *Elementos* estaríamos diante de um problema a resolver - *Q.E.F.*: *Quod erat faciendum*) ou para demonstração de alguma característica de um objecto em causa (nos *Elementos*, essa característica seria um atributo ou relação de um objecto matemático e tratar-se-ia de um teorema a demonstrar - *Q.E.D.*: *Quod erat demonstrandum*; no *De continuo* pode ser um objecto de uma outra área disciplinar para além da matemática)⁵³. Após tais proposições, seguem-se as provas. Estas são, muitas das vezes, construídas com base num caso particular qualquer que aplique o que o enunciado reclamava e escolhem-se letras para designar, abreviadamente, os objectos de referência (pontos, linhas, figuras, ângulos...). A prova desenrola-se até que se obte-

⁵¹ Esta aproximação terminológica não tem de equivaler a igualdade de perspectiva. Cfr. J. MURDOCH, *Geometry and the Continuum*, cit., pp. 68-69. Luis Vega, investigador até bastante reticente relativamente ao grau de eficiência possível desta tarefa de comparação da teoria aristotélica e a prática euclídea quanto à demonstração (qualificando-a de «pouco prometedora» - p. 117, dada a «diferença de 'espírito' ou de intenção» que distingue os trabalhos daqueles dois intelectuais gregos - p. 120), aceita que o seja. Cfr. Euclides, *Elementos*, ed. cit., vol. 1, p. 118.

⁵² Tomás Bradwardine, *Geometria speculativa*, 1.00: «*Suppono igitur principia demonstrationis. Voco autem principia demonstrationis diffinitiones et propositiones immediatas, quoniam propositiones immediate non habent se priores ex quibus demonstrantur.*»

⁵³ Em geral, as Proposições nos *Elementos* indicam a demonstração de um teorema ou a resolução de um problema. No entanto, note-se que não se trata de compartimentos estanques. Acerca da «tradição ambígua» da distinção entre os problemas e teoremas, vide Euclides, *Elementos*, ed. cit., vol. 1, pp. 33-35.

nha o fim proposto (*et propositum patet*⁵⁴). Conhecimentos prévios assumem um papel fundamental na demonstração: as provas assentam em proposições primordiais (os primeiros princípios – *definitiones et suppositiones*) podendo ainda também derivar de proposições cuja verdade foi verificada em provas anteriores e/ou ganharem esse mesmo estatuto de provas incontestáveis por apoiarem-se em certas proposições presentes na geometria euclídea (estas últimas têm decididamente um carácter probatório, escusando-se então Bradwardine de as provar - a autoridade dos *Elementos* assim permitia). Neste tratado, vemos os princípios primeiros a servir de motor de arranque para as primeiras conclusões e destas para todo o sistema demonstrativo, pela dedução correctamente ordenada das consequências lógicas desses conhecimentos anteriores que são as suas causas. Conhecimentos prévios transitam então para os resultados que se seguem, como que numa cadeia em que os elos se fecham em cada prova dada e se abrem às novas conclusões que dos dados conhecidos resultam. Uma «Proposição» decide-se na sua prova e confere ainda a possibilidade de prova da seguinte. Progressivamente acumulam-se novos resultados até que se desemboque nas conclusões mais ambicionadas, que são aquelas que arredam com o indivisibilismo.

É ainda importante referir que por meio de uma só demonstração - conduzida segundo o método axiomático, respeitando-se as regras da lógica e a ordem devida dos passos dedutivos-, infere-se conclusões válidas em três domínios: (1) o que é verdadeiro de um caso particular; (2) o que é verdadeiro de um qualquer outro caso da mesma classe, generalizando-se os resultados obtidos por meio de x-procedimento metódico (ou seja: entenda-se, por exemplo, «Seja uma recta AB...» como a expressão da seguinte ideia «Considere-se a recta tal e qual como uma recta qualquer⁵⁵»⁵⁶; e (3) o que é verdadeiro no domínio da física⁵⁷.

⁵⁴ Para uma «pauta geral» da prova típica nos *Elementos*, vide Euclides, *Elementos*, ed. cit., vol. 1, pp. 35-37.

⁵⁵ Euclides, *Elementos*, ed. cit., vol. 1, p. 38.

⁵⁶ As demonstrações que Bradwardine apresenta dizem respeito a casos particulares de contínuos e a garantia de que tais provas têm uma validade generalizável a todos os casos do mesmo género prende-se com a Suposição 3.

⁵⁷ Os autores escolásticos, apoiando-se na filosofia aristotélica, acreditavam que o que é dito acerca do contínuo matemático é igualmente verdadeiro para o contínuo físico (o que é explicável também pelo entendimento da matemática enquanto *scientia realis* - vide *Conclusio 57* do *De continuo*). Para Aristóteles, os entes matemáticos são «modos de ser estruturais das coisas sensíveis» (G. REALE, *Guía de lectura de la «Metafísica» de Aristóteles*, Herder, Barcelona 1999, p. 185). Como afirma MOLLAND, «Bradwardine's realist view of geometry also led him to take the onto-

O objectivo do tratado *De continuo* é a refutação do indivisibilismo como explicação para a composição dos contínuos, o que Bradwardine pensa alcançar evidenciando todo um conjunto de contradições lógicas que decorreriam dessa perspectiva conjugada com (1) os princípios primeiros de que já falámos, (2) as proposições destes legitimamente derivadas e (3) as verdades (pelo menos algumas) demonstradas pela geometria euclídea. Os argumentos que mostram os absurdos que o indivisibilismo arrasta consigo são construídos ou a partir de hipóteses indivisibilistas ou são inferidos contra estas opiniões. Neste contexto, é frequente a aparição, ao longo do tratado, de um *falsigraphus*: a figura de um oponente que Bradwardine passará a invocar no desenvolvimento de algumas conclusões, não identificando alguém em particular⁵⁸. É por meio deste falsígrafo

logical consequences seriously» (G. Molland, «An Examination of Bradwardine's Geometry», *Archive for History of Exact Sciences*, 19, 1978, p. 135). Cfr. *Ibidem*, p. 174, 4. da «Conclusão». Tomando a via aristotélica, como os objectos da geometria têm uma existência potencial na natureza, ainda que a demonstração de Bradwardine se faça no âmbito dos contínuos geométricos, os resultados obtidos valem ainda para os contínuos físicos. J. MURDOCH, *Geometry and the Continuum*, cit.: «Bradwardine was firmly convinced that whatever he had to say concerning the mathematical – for him strictly geometrical – continuum applied also to the physical continuum» (p. 316); «he undoubtedly intends to infer that whatever be the structure of the mathematical continuum, so must be the structure of the physical continuum» (p. 324). Hoje em dia já não se defenderia tal. «The only reason that allowed Bradwardine to make this erroneous inference lay in a fundamental confusion between the formal, mathematical sciences and those of the physical world», J. Murdoch, *Geometry and the Continuum*, cit., p. 316. O *De continuo* espelha bem a filosofia da ciência no século XIV.

⁵⁸ O que não obsta a que seja, no entanto, uma pessoa real; ou então representa antes qualquer opositor atomista que erguesse uma tese contrária. Numa outra obra de Bradwardine, o *De causa Dei*, também aparece um *falsigraphus* que Podkoński julga ter identificado. Cfr. R. PODKOŃSKI, «Thomas Bradwardine's Critique of Falsigraphus's Concept of Actual Infinity», *Studia Antyczne i Mediewistyczne*, 36, 2003, pp. 146-153. In p. 152: «It is not absolutely certain that Kilvington is the *falsigraphus*, but – in my opinion – (...) sufficient to formulate such a hypothesis». In p. 153: «About the time when Bradwardine composed his treatise *De continuo*, Richard Kilvington lectured on the *Sentences*. (...) I think we can see here the beginning of a philosophical controversy between Kilvington and Bradwardine that was fully expressed later in *De causa Dei*». Segundo A. Maier, Ricardo Kilvington também era defensor de uma perspectiva indivisibilista, ao sustentar que os contínuos são compostos por um número infinito de indivisíveis imediatos *infinitesimalmente extensos* (posição relativamente à qual não há qualquer alusão no *De continuo*). Vide J. MURDOCH, *Geometry and the Continuum*, cit., p. 223, n. 29. R. Podkoński e E. Jung não partilham daquela ideia. Conforme se lê in C. GRELLARD - A. ROBERT (eds.), *Atomism in Late Medieval Philosophy and Theology*, Brill, Leiden 2009, p. 10: «Kilvington (...) remains a firm defender of infinite divisibility as an absolute principle». O termo *falsigraphus* foi por nós traduzido por «falsígrafo». Outras traduções do termo: «celui qui a posé l'hypothèse fautive» (S. ROMMEVAUX, «Traité sur le continu», in J. BIARD - J. CELEYRETTE (eds.), *De la théologie aux*

que uma série de eventuais contra-argumentos às demonstrações de Bradwardine é apresentada, desencadeando novas e adicionais demonstrações.

O primeiro rol de conclusões que Bradwardine apresenta respeitam o valor de verdade (as proposições «positivas», como Murdoch lhes chama), sendo no desenrolar do sistema demonstrativo que os argumentos falsos vão sendo então desenhados. Bradwardine começa a manifestar a vertente crítica a partir da Conclusão 34. A defesa da tese da composição indivisibilista dos contínuos começa a perder a pretensa sustentabilidade dado o surgimento de inúmeras contradições com proposições aceites como verdadeiras. Nas «conclusões refutatórias», Bradwardine emprega preferencialmente o método da redução ao absurdo. Muitas são as proposições dedicadas à refutação do indivisibilismo: no cômputo geral, resulta evidente que o ataque aos argumentos dos filósofos defensores de concepções indivisibilistas constitui a substância mais representativa deste tratado, isto em termos de «área» ocupada no mesmo com vista à concretização daquele objectivo (o que o esquema supra citado tão bem ilustra). Abrindo este texto com a definição de contínuo e seguindo-se todo um conjunto de provas acerca de vários aspectos relativos às grandezas, Bradwardine encaminha depois a actividade dedutiva para a demonstração de que os contínuos não se compõem de indivisíveis, advindo então o espaço da crítica histórica.

Na sua veia crítica, esta obra abarca filósofos representantes dos dois grandes blocos temporais que Bradwardine poderia contemplar na prossecução do seu objectivo, a saber: a Antiguidade e a Idade Média. Na linha dos filósofos da Antiguidade, apresenta Demócrito, Pitágoras e Platão, atacando ainda personalidades

mathématiques. L'infini au XIV^e siècle, Les Belles Lettres, Paris 2005), «the deceptive writer» (R. PODKOŃSKI, «Thomas Bradwardine's Critique of Falsigraphus's Concept of Actual Infinity», cit.). O falsígrafo é aquele que não só refutaria ou falsificaria teses dadas como apresenta hipóteses que se revelam falsas. A palavra *falsigraphus* é abundantemente usada, sobretudo no contexto de discussões matemáticas e lógicas. No livro de W. KNORR, *Textual Studies in Ancient and Medieval Geometry*, Birkhäuser, Boston-Basel-Berlin 1989, p. 611, n. 19, lê-se «The term *falsigraphus*, prominent in both *De curvis superficiebus* and 'Adelard III', can be traced to the Latin Aristotelian tradition of the 13th century, specifically to Robert Grosseteste». Vide, v. g., M. CLAGETT (1954): (1) «The *De curvis superficiebus Archimedis*: a Medieval Commentary of Johannes de Tinemue on Book I of the *De sphaera et cylindro* of Archimedes», p. 302, lin. 33 («...quod mentiaturs falsigraphus...»); (2) «King Alfred and the *Elements* of Euclid», p. 274, lin. 49-50 («...et cum falsigraphus insistit...»). Cf. também W.R. KNORR, *Falsigraphus vs. adversarius. Robert Grosseteste, John of Tynemouth and Geometry in 13th-Century Oxford*, dans *Mathematische Probleme im Mittelalter: der lateinische und arabische Sprachbereich*, éd. M. FOLKERTS, Wiesbaden 1996, pp. 333-360.

mais próximas do seu tempo, a saber, Grosseteste, Harclay e Chatton (os dois últimos, seus contemporâneos)⁵⁹. Segundo Bradwardine, estes são os autores indivisibilistas que ele tem de derrotar. Na ala oposta, isto é, na posição não-indivisibilista, Bradwardine colocava Aristóteles, Averróis, Algazel, e «muitos modernos». Para estes, os contínuos compunham-se de partes infinitamente divisíveis.

Bradwardine toma a geometria como a arma mais forte para a tarefa da revelação da verdade, apontando para o tratado euclídeo cinquenta vezes ao longo do *De continuo* (referências a trinta e cinco proposições diferentes). De todas as fontes mencionadas pelo autor no *Tractatus de continuo*, Euclides⁶⁰ e Aristóteles são nitidamente as de maior representatividade, pois quantificando o número de ocorrências de todas elas chega-se à seguinte conclusão: Aristóteles (19), o *De proportionibus* de Bradwardine (7), Arquimedes (2), Boécio (2), Teodósio de Tripoli (1), Averróis (1)⁶¹.

As áreas do saber melhor representadas ao longo da série de absurdos que Bradwardine põe a descoberto como consequências da adoção do indivisibilismo são a geometria e a física. Outras ciências são, no entanto, também chamadas a confluir neste texto: na totalidade, temos no terreno do combate, doze ciências (a *duodenam legitimam*⁶²). Para além da geometria e da filosofia natural ou física, Bradwardine convocou ainda, *ad demonstrandum*, a aritmética, a música, a óptica, a astronomia, a medicina, a metafísica, a gramática, a lógica, a retórica e a ética (aquando da crítica à existência de um número finito de indivisíveis nas quantidades contínuas). Temos então um tratado onde doze disciplinas são trabalhadas e concorrem associadamente em prol de um único objectivo. Como referimos, de

⁵⁹ Vide Tomás Bradwardine, *De continuo*, *Conclusio* 31. Acerca da identificação de Roberto Grosseteste («*Lyncuf*» ou «*Lyncul*» de «*Lyncul[niensis]*»), Bispo de Lincoln em 1235, cfr. V. P. ZUBOV, «Walter Catton, Gerard d'Odon et Nicolas Bonet», *Physis: rivista di storia della scienza*, 4, 1959, p. 266, n. 35. Quanto a Henrique de Harclay e Gualter Chatton, Bradwardine cita-os como *Henricus modernus* e *Waltherus modernus* (filósofos da Universidade de Oxford, seus contemporâneos).

⁶⁰ Os *Elementos* de Euclides passaram para a cultura escolástica por meio de traduções que se fizeram a partir do árabe, daquela obra, durante o século XII. A primeira tradução latina dos *Elementos* é atribuída (o que não deixa de ser dúbio) a Adelardo de Bath, um famoso tradutor medieval. Bradwardine usa a versão de Campano de Novara dos *Elementos* (vide *Campanus of Novara and Euclid's Elements*, ed. H. L. L. BUSARD, Steiner, Stuttgart 2005), que constitui um comentário prestigioso daquela obra matemática.

⁶¹ Outros autores são referidos mas sem referência às suas obras, sendo estes: Demócrito, Pitágoras, Platão, Aristóxenes, Algazel, Roberto Grosseteste, Henrique de Harclay e Gualter Chatton.

⁶² Vide Tomás Bradwardine, *De continuo*, *Conclusio* 114.

todos os argumentos que Bradwardine apresenta, os de carácter geométrico são incontornáveis (o que não impede que a lista se possa estender seguindo aquelas vias complementares, uma vez que o atomismo é contrariado por outros ramos do saber – como quer demonstrar). Aliás, as conclusões retiradas nestes outros domínios do conhecimento derivam de princípios já discutidos anteriormente acerca do contínuo, no âmbito da geometria, e aceites. As diferentes hipóteses explicativas de uma estrutura indivisibilista das grandezas são reprovadas por meio de demonstrações (maioritariamente) matemáticas. Esta é marcadamente a natureza da refutação.

RECENSÕES

Raimundus Lullus, *Ars demonstrativa* (op. 27), cura et studio Josep Enric Rubio Albarracín, (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 213 - Raimundi Lulli Opera latina, vol. XXXII), Brepols Publishers, Turnhout 2007; LXIV+350 pp., 6 + 15 estampas a cor, ISBN 978-2-503-05131-4.

A apresentação e exploração da *ars* nos seus fundamentos e variantes é talvez a mais persistente tarefa de Raimundo Lúlio, nas persistentes tentativas de concretizar a visão que lhe impunha “escrever o melhor livro do mundo”. O volume 32 da edição crítica das obras latinas do autor maiorquino, publicado na série latina do Corpus Christianorum, inclui a primeira das revisões da arte, a *Ars demonstrativa* (Arte demonstrativa), composta em Montpellier por volta de 1283 e catalogada como opus 27 num corpus que inclui cerca de 280 obras. Alguns anos antes, em 1274, Raimundo havia dado a primeira versão dessas inúmeras tentativas de fixação do método e da sùmula dos seus resultados, a *Ars compendiosa inveniendi veritatem* (Arte compendiosa de encontrar a verdade), que nesta segunda tentativa revê e amplia. Seguir-se-ão numerosas obras que perseguem o mesmo projeto e que terão no seu título a palavra *ars*.

Como é habitual na série, a edição crítica é antecedida por uma ampla introdução (pp. XVII-LXIV), redigida pelo próprio editor, Josep Enric Rubio Albarracín, professor titular do Departamento de Filologia Catalã da Universidade de Valência, na qual expõe os princípios de edição e oferece uma utilíssima explicação do sentido e objetivos da *ars* luliana, quais os seus princípios e figuras e como funciona e é exemplificada a demonstração. Seguidamente analisa a estrutura da obra, sobre a qual é também muito útil o índice final, que oferece um conspecto analítico do conteúdo da obra de Raimundo Lúlio.

A *Ars demonstrativa* começa com um prólogo que começa por dar o significado do alfabeto em que assenta o método combinatório, apresentando também os três tipos de demonstração e os princípios da *ars*; algumas letras do alfabeto representam figuras (A Deus, S intelecto, T princípios, V virtudes e

vícios, X predestinação, Y verdade, Z falsidade) e as outras (de B a R) significam conceitos). Seguem-se quatro *distinctiones*. A primeira *distinctio* é sobre as figuras, cada uma das quais representa 1 ou 2 princípios e tem uma forma circular (são dadas em estampas com reprodução dos manuscritos e em alguns casos redesenhadas). As figuras são a base operativa e combinatória do método, cujo funcionamento é explicado na *distinctio* segunda sobre o condicionamento das câmaras das figuras elementais que procuram resumir a natureza de tudo o que existe, em que a figura elemental corresponde à natureza sensual e a figura demonstrativa corresponde à natureza intelectual, que é antecidada por aquela; o condicionamento das câmaras permitirá estabelecer analogias e, mais à frente, encontrar respostas para as questões que sejam colocadas em busca de uma resposta através deste método combinatório. A terceira distinção ocupa-se da “intenção”, a tendência de todos os seres para a causa final e para o instrumento que possibilita esse fim, baseando-se na muito medieval distinção, que Raimundo adopta, entre intenções primeiras e intenções segundas, que no total se dividem em «dezasseis modos que se podem mover pelos dois círculos da nona figura» e que incluem «*recollere* recordar, *intelligere* inteligir, *velle* querer, *credere* crer, *contemplari* contemplar, *invenire* encontrar, *dirigere* dirigir, *praedicare* predicar, *exponere* expor, *solvere* resolver, *iudicare* julgar, *docere* ensinar, *disputare* disputar, *consulere* aconselhar, *consuescere* acostumar, *sanare* curar», cada um dos quais é individualmente discutido e exemplificado, pois a partir deles, como diz, podem ser encontrados muitos outros modos nesta arte (p. 139). Finalmente, a quarta e mais extensa distinção destina-se a exemplificar o modo de solucionar questões através do método combinatório antes explicado: esta é a etapa prática e executiva do método, o seu fim explícito. Apesar de tudo, é apenas nesta parte que o método luliano é cabalmente compreensível, pois a solução não é encontrada para todas as questões do mesmo modo e segundo as mesmas combinatórias, mas há variantes sensíveis no modo de organizar e obter as soluções. As questões estão organizadas consoante podem ser resolvidas 1) pelas letras, 2) pelas figuras como as questões de Deus, da alma, dos princípios da arte, das virtudes e dos vícios, da predestinação, dos princípios da teologia, dos princípios da teologia, dos princípios do direito. Como diz Josep Rubio, esta quarta parte oferece um amplo panorama das preocupações intelectuais de Raimundo, sendo que elas reaparecerão tratadas de forma similar ou em abordagem diversa, em muitas das suas obras (p. XXXIV).

A segunda parte da Introdução ocupa-se das diversas questões colocadas pelo texto e pela sua transmissão manuscrita, desde a confirmação da autenticidade,

testemunhada por inícios externos e pela sua inclusão nos catálogos lulianos. O texto latino é transmitido por 24 manuscritos, todos descritos e utilizados para fixar o texto crítico, que oferecem uma estável unidade de variantes, embora tenham entre si uma complexa tradição paralela (cfr. *stemma* na p. LIX). A Introdução conclui com o estudo da relação do texto latino com a versão catalã da obra, transmitida por um único manuscrito, já publicada em Palma de Mallorca em 1932 por Salvador Galmés, no volume XVI das Obres de Ramon Lull.

Como é habitual nas suas obras, Raimundo não cita directa ou indirectamente qualquer fonte ou autor, pelo que, também neste caso, o aparato de fontes se limita às suas próprias quatro obras que Ramón cita modicamente (cfr. índice p. 313). Josep Rubio oferece um detalhado aparato de variantes, que é particularmente amplo até à segunda figura da primeira *distinctio*, sendo que depois desse ponto as divergências entre manuscritos se reduzem consideravelmente.

José Meirinhos
(Gabinete de Filosofia Medieval – Faculdade de Letras
da Universidade do Porto)

Raimundus Lullus, 7-9, *annis 1274-1276 composita*, edidit Jaume Medina, (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 215 – Raimundi Lulli Opera latina, vol. XXXIII) Brepols Publishers, Turnhout 2009; XX + 620 pp.; ISBN: 978-2-503-53255-4.

Prossegue a edição crítica das obras latinas de Raimundo Lúlio com o 32º volume, relativo às obras 7, 8 e 9 do catálogo cronológico, duas das quais são aqui editadas. Como indicado no crítico título do volume estas obras foram publicadas entre 1274 e 1276 e, portanto, situam-se nos inícios da atividade literária do maiorquino, mas nenhuma delas, ao contrário do que acontece com a maioria das obras de Lúlio, tem data indicada pelo próprio autor.

Jaume Medina i Casanovas, Professor de Filologia e catalanista da Universitat Autònoma de Barcelona, é o editor do volume que nos breves Prólogo e Introdução geral (pp. IX-XX), analisa as questões de autenticidade, datação e transmissão manuscrita das obras. Jaume Medina havia já publicado em 2005 o volume 30 das obras latinas de Raimundo Lúlio, onde se incluem as obras 97-100: a *Rhetorica nova*, o *Liber de natura*, o *Liber quid debet homo credere de*

Deo e o *Liber de mille prouerbiis*, compostas no próximo oriente, entre Chipre e a Cilícia e o regresso a Génova, nos anos 1301-1302.

Do *Liber de militia saeculari* (op. 7) não se conhece o texto latino, por isso se inclui apenas uma breve Nota (pp. 1-7) para dar conta da sua transmissão em catalão em 14 manuscritos, com o título *Libre de l'ordre de cavalleria* publicado, por exemplo, no vol. I das Obres de Ramon Llull, editado por Mateu Obrador i Bennassar, em Mallorca 1906, pp. 201-247.

O *Liber de doctrina puerili* (op. 8) ocupa a parte substancial do volume, a pp. 9-561. A obra é dedicada a Domènec, filho de Raimundo Lúlio e pretende a transmitir de uma forma pedagógica os pontos essenciais da doutrina cristã nos capítulos 1-67, das três leis monoteístas nos capítulos 68-72, dos rudimentos das sete artes liberais e das quatro artes mecânicas nos capítulos 73-79, e sobre a vida moral nos capítulos 80-100. Como é detalhadamente estudado por Jaume Medina na introdução à edição crítica (pp. 11-47), esta obra teve uma importância relevante na história do lulismo, pois foi nela que o censor Nicolás Eymerich encontrou 2 dos 100 erros e heresias que levariam à condenação de Raimundo Lúlio pelo papa Gregório XI. Pela mesma razão o *Liber de doctrina puerili* esteve na lista das obras de Raimundo condenadas como heréticas. A Introdução ocupa-se ainda das referências a esta obra nos escritos posteriores de Lúlio e da autenticidade, que não merece contestação. Ainda na Introdução, a análise da transmissão do texto é uma justificação da quádrupla edição oferecida desta obra, escrita originalmente em catalão e da qual seriam feitas três versões latinas supervisionadas ou em tempos próximos de Raimundo. Ao contrário do que acontece com a generalidade dos volumes, neste caso em 4 colunas a cada dupla página são publicadas lado a lado as quatro versões: na primeira coluna o texto original em catalão, na segunda a versão dos manuscritos MN, na terceira a versão do manuscrito L e na quarta a do manuscrito P. Assim, nesta notável edição é possível, confrontar as 4 versões, cada uma delas, diga-se, provida do seu próprio aparato de variantes. Raimundo não cita fontes, nem discute outros autores, para além da menção de livros bíblicos ou a referência a nomes de personagens ou regiões, mas cita 7 das suas obras anteriores (cfr. índice na p. 608).

As *Orationes et contemplationes intellectus* (op. 9) é uma obra mística cuja introdução e edição ocupa as páginas 563-601. Transmitida em 3 manuscritos, a obra tem uma transmissão estável, como se constata pelo aparato crítico, com reduzidas variantes e correções. A obra ocupa-se de Deus e das suas perfeições e dignidades: ser, bondade, grandeza, eternidade, poder, sabedoria, vontade, perfeição, glória, virtude, numa especulação que pretende abrir caminho para a

elevação do intelecto na busca. A cada dignidade é dedicado um breve capítulo em que o intelecto e a vontade dialogam entre si, por vezes com a participação da imaginação, e entre si expõem ou comentam as suas reflexões. A obra também tem versão latina e catalã, língua em que deverá ter tido a sua redação original com o título *Libre de oració de enteniment*, título com que é citada no *Llibre contra Antichrist*.

Jaume Medina e o Raimundus Lullus Institut de Universidade de Freiburg, responsável pela edição crítica das obras latinas de Raimundo Lúlio, devem ser felicitados por mais este volumoso estudo e edição que oferecem a todos os interessados no pensamento do maiorquino ou da Filosofia Medieval.

José Meirinhos
(Gabinete de Filosofia Medieval – Faculdade de Letras
da Universidade do Porto)

Vicent Ferrer, *Quaestio de unitate universalis*. ללוכב דבכנ רמאמ (*Ma'amar nikhbad ba-kolel*), edició a cura de Alexander Fidora, Mauro Zonta, en col·laboració amb Josep Batalla, Robert D. Hughes, (Bibliotheca philosophorum medii aevi cataloniae, 1) Obrador Edèndum – Universitat Autònoma de Barcelona – Universitat Rovira i Virgili, Santa Coloma de Queralt – Bellaterra (Cerdanyola del Vallès) – Tarragona 2010; 367 pp.; ISBN 978-84-937590-3-2.

Com este volume tem início uma nova coleção com um modelo e objetivos ambiciosos: a publicação do *corpus* filosófico latino de autores catalães medievais, em novas edições críticas, acompanhadas por traduções em catalão e em inglês, antecedidas por introdução, também em catalão e tradução inglesa. Pretende-se assim tornar acessíveis textos ainda inéditos, ou com edições antiquadas, ou de difícil acesso. O primeiro volume inclui um dos dois opúsculos filosóficos atribuídos a S. Vicente Ferrer (1350-1419), conhecido sobretudo pela sua atividade e obra de pregador. Na badana anuncia-se a próxima publicação nesta coleção da outra obra filosófica de Vicente Ferrer, o *Tractatus de suppositionibus* e do *Tractatus brevis de modis distinctionum* de Pedro Tomás.

No estudo introdutório “El filòsof Vicent Ferrer i el problema dels universals”, com tradução inglesa defronte (pp. 15-77), Alexander Fidora apresenta os argumentos que fundamentam a atribuição e datação da *Quaestio de unitate universalis*, que há que situar num período muito inicial do percurso

de Vicente, quando, após concluir os estudos de Filosofia na Universidade de Lleida, aí terá ensinado lógica e composto esta *quaestio*, entre 1370-1373 (p. 30; na p. 172 Mauro Zonta reduz a 1370-1372). Na Introdução são apresentadas a vida e obras de Vicente, que teve uma breve ligação a Portugal. No âmbito do conflito que recrudesceu com a reinstalação de papas em Avinhão, Vicente Ferrer viajou a Portugal acompanhando Pedro de Luna (futuro anti papa Bento XIII) em missão enviada pelo anti papa Clemente VII, com cúria em Avinhão, para obter o reconhecimento pelo rei D. Fernando, o que de facto ocorre em 1382. No Cisma do Ocidente Vicente foi um defensor dos papas de Avinhão, sobre ele tendo escrito um tratado datável de 1380. Após a resolução do Cisma do Ocidente, Vicente Ferrer terá uma intensa atividade como pregador por diversos reinos da Europa, mas nesse percurso não terá regressado a Portugal.

Na introdução geral são também analisados o contexto doutrinal, a estrutura, o conteúdo e a recepção da *Quaestio*. A difusão da obra tem uma particularidade que este volume valoriza: conhece-se apenas um manuscrito com o texto latino, mas o *Clipeus thomistarum* de Pedro Schwarz ou Petrus Negi, concluída em 1481 em Budapeste, propõe na questão 23 uma definição de universal que atribuiu a «Sanctus Vincentius ordinis praedicatorum in suo tractatu de unitate ipsius universalis», definição essa que não se encontra no texto latino aqui editado. Mas, na questão 21 Pedro Schwarz cita uma passagem mais extensa, que também não se encontra no texto latino, mas que está na tradução hebraica de um tratado sobre o universal atribuído a um mestre Vicente dominicano, que terá sido traduzido do latim por ‘Eli Habillo por volta de 1470. Fidora conjectura com verosimilhança como poderá o Bohémio Pedro Schwarz ter chegado ao conhecimento deste opúsculo na sua passagem por Salamanca, onde aprendeu hebraico com um mestre judeu (p. 73). Estas citações de Pedro Schwarz são um argumento adicional para a atribuição da *Quaestio* a Vicente Ferrer, mas suscitam um problema adicional: como explicar elas não coincidam com o texto da *Quaestio*? As duas edições oferecidas no volume procuram responder também a essa questão.

A edição propriamente dita ocupa duas partes. Na primeira (pp. 79-170) inclui-se a edição crítica do texto latino, acompanhado por tradução catalã defronte com profusas e utilíssimas notas histórico-doutriniais, o que explica a ausência de um aparato de fontes (80-139), seguindo-se a tradução inglesa por Robert Hughes (141-171). O texto latino estava já disponível em edição crítica publicada por John Trentman em 1982 na revista *Medieval Studies*, mas os editores oferecem agora uma releitura do manuscrito único (Wien, Dominikanerkloster,

49/271, ff. 237r-241v), com escassas três revisões da leitura de Trentman e alguns poucos casos de correção a partir da versão hebraica, como se lê a p. 81, além disso o texto latino é agora apresentado em ortografia normalizada.

O opúsculo latino tem a forma da *quaestio*. Definido o universal como «naturam habentem unitatem de multis et praeter multa, quod idem est quod universalitas (uma natureza que tem a unidade que se refere a muitas coisas, estando para lá da multiplicidade, e nisso consiste a universalidade)» (§ 1), a discussão desenvolve-se primeiro com a apresentação de 12 argumentos realistas próximos das posições de Gualter Burleigh, dos quais resultaria que a unidade do universal é ral (§§ 2-17), seguindo-se outros 12 argumenos para a posição oposta, próxima de Guilherme de Ockham e da sua escola, negando que a a unidade do universal é real (§§ 18-4), concluindo Vicente Ferrer que, na esteira do realismo moderado de Tomás de Aquino, as naturezas universais são reais, mas não há uma unidade real do universal, essa unidade é apenas acessível ao intelecto e carece de realidade extramental (§§ 50-56), apresentando por fim a refutação das posições realistas apresentadas no início (§§ 57-81). Os editores introduzem no texto uma divisão que clarifica a sua estrutura e sequência de argumentos, também analisados na introdução (pp. 46-65).

A segunda parte da edição, da responsabilidade de Mauro Zonta, inclui a edição crítica do texto hebraico da *Ma'amar nikhbad ba-kolel* (Tratado solene sobre o universal), com retradução latina defronte (pp. 188-305), seguidas da tradução inglesa (pp. 307-354). Na introdução a esta parte, também em catalão e inglês (pp. 172-187) Mauro Zonta, retoma a questão da citação de Vicente Ferrer no *Clipeus thomistarum* de Petrus Nigri e associa-o ao estudo que fizera em 1995 de um tratado em tradução hebraica presente no manuscrito Parma, Biblioteca Palatina, parm. 2361 (olim De Rossi 457), ff. 126v-144r, atribuído a um *Vincentius* dominicano. O tratado havia sido assinalado já por Moritz Steinschneider em 1883, mas atribuindo-o ao também dominicano Vicente de Beauvais. Mauro Zonta retoma as conclusões de outros seus estudos recentes identificando as citações no *Clipeus* ao texto desta versão hebraica, o que permite, portanto, atribuir a autoria deste tratado traduzido para hebraico a Vincentius Ferrer, mas também que ele não coincide com o texto latino publicado na primeira parte, que tem a estrutura de um *tratado* (e não de uma *quaestio*), que o título inicial do texto latino deveria ser *Tractatus sollemnis de universali* (não se centrando portanto na questão da *unidade* do universal) e, sobretudo, que o texto latino editado na primeira parte deverá ser uma reelaboração do tratado, talvez por um discípulo de Vicente (cf. pp. 176-178), o qual foi depois traduzido para

hebraico. Para Mauro Zonta ter-se-á perdido, talvez definitivamente, o original latino do *Tractatus*, sobrevivendo apenas a *abbreviatio* sob a forma de *quaestio*.

O *Tractatus* é editado em hebraico a partir do único manuscrito conhecido, tendo defronte a retradução para latim realizada por Mauro Zonta (pp. 188-305), que também traduziu o texto hebraico para inglês (pp. 307-354). Embora o erudito hebraísta afirme que não tem a pretensão de apresentar a reconstituição do original latino, baseia-se na comparação do texto hebraico com o texto latino da *quaestio* e nas citações de Petrus Nigri para esta retroversão, pretendendo sim oferecer um texto que «pode ser útil para os estudiosos que pretendem ter uma ideia do provável conteúdo da obra completa» (p. 184). E essa reconstrução foi sem dúvida útil para esclarecer algumas lacunas de compreensão que antes existiam no texto da *Quaestio* e que, desta forma, foram resolvidas na edição crítica publicada na primeira parte por Alexander Fidora, como nos locais próprios é assinalado.

O editor incluiu uma divisão do texto que evidencia a estrutura do *Tractatus sollemnis de universalis / Ma'amar nikhbad ba-kolel*, também reconstruída na Introdução (pp. 178-182). O autor começa por (§ 1) reconduzir o problema da unidade do universal nas coisas particulares, a saber se o universal existe fora da mente ou se apenas existe no intelecto. Apresenta primeiro as posições que defendem que o universal não existe fora da alma (§§ 2-30), discutindo depois os argumentos que afirmam que o universal existe na alma (§§ 31-45), e que o universal e os individuais respetivos são uma e a mesma coisa (§§ 46-80), em quarto lugar discute propriamente a unidade do universal (§§ 82-131). A breve conclusão (§§ 132-133) confirma apenas os argumentos que refutam que a unidade do universal é um existente real. As próprias posições de Vicente e a refutação dos argumentos realistas coincidem com o chamado realismo moderado de Tomás de Aquino e da sua escola, o que explica o acerto de Petrus Negri ao citar esta obra nesse manual do tomismo que é o *Clipeus Thomistarum*.

O volume termina com utilíssimos instrumentos de consulta: um glossário latino-hebraico, o índice de fontes citadas por Vicente ou alegadas pelos editores, um índice temático. Os editores organizam os dois índices de forma a acolher as referências à Q[uaestio] e ao T[ractatus], permitindo constatar que há uma ampla coincidência temática entre os dois textos. E também que em nenhum deles é citado de Aquino, que é apenas uma fonte alegada pelos editores para identificar algumas das posições. Aliás quer a *Quaestio*, quer o *Tractatus* citam diretamente muito poucos nomes de autores, aparte Aristóteles, sendo que Mauro Zonta identifica com Tomás o *Doctor* citado no texto hebraico no § 42 e que poderá ser

a única alegação direta do aquinate em ambos os textos, mas para afirmar que ele não defende uma posição aí discutida.

Os editores expõem os diferentes argumentos que sustentam que os dois textos são ambos obra de Vicente Ferrer, mas qual deles seja o original, ou qual seja a reformulação e se esta é obra de Vicente ou de um seu discípulo, ou mesmo se se trata de obras de distintos autores, embora um trabalhando sobre o texto do outro, essas são questões que ainda merecerão estudo mais detalhado e para as quais aqui fica disponível um amplo dossier de materias, factos e argumentos.

As edições e introduções oferecem um excelente trabalho que coloca em nível muito elevado o padrão científico e editorial para esta coleção, apresentada em elegante encadernação e impressão, um nível de qualidade académica que seguramente os volumes seguintes confirmarão.

José Meirinhos
(Gabinete de Filosofia Medieval – Faculdade de Letras
da Universidade do Porto)

Alessandro Musco – Marta M. M. Romano (org.), *Il Mediterraneo del '300: Raimondo Lullo e Federico III d'Aragona, Re di Sicilia. Omaggio a Fernando Domínguez Reboiras*. Atti del Seminario Internazionale di Palermo, Castelvetro – Selinunte (TP), 17-19 novembre 2005, (Col. Instrumenta Patristica et Mediaevalia. Research on the Inheritance of Early and Medieval Christianity, 49. Subsidia Lulliana 3), Brepols, Turnhout 2008, XXIII+539 pp.; ISBN: 978-2-503-52511-2.

Este volume de atas reúne os trabalhos apresentados no Seminário Internacional de Palermo, em 2005, tendo como editores Alessandro Musco e Marta Romano, numa expressão do trabalho da Officina di Studi Medievali e do Dipartimento di Civiltà Euro-Mediterranee dell'Ateneo, em Palermo. A sua inclusão na coleção lulliana relaciona-se com o trabalho de edição crítica das obras de Raimundo Lúlio que teve no homenageado, Fernando Domínguez Reboiras, um dos seus mais operativos artífices nas últimas décadas e que a editora Brepols vem publicando na série medieval do Corpus Christianorum, disponibilizando assim mais este fundamental instrumento para o desenvolvimento dos estudos lulianos. O tema reveste-se de grande interesse, incidindo sobre um período fundamental da vida de Lúlio: a sua estada em Messina (1313-1314). É para aí que se dirige

depois da participação no Concílio de Viena (1312) e de onde parte para uma última viagem rumo à Tunísia, no regresso da qual morrerá. É também um dos períodos mais produtivos do autor, escrevendo cerca de quarenta obras, para o que terá contribuído o ambiente político e cultural favorável às suas tendências filosóficas e missionárias. Estes factos relacionam Lúlio com a Sicília, com o projeto reformista de Frederico III de Aragão, Rei da Sicília, e com alguns dos seus protegidos, especialmente Arnaldo de Vilanova, exigindo-se por isso um estudo mais atento e aprofundado deste contexto, o que este volume procura promover.

O conjunto dos variados factores inerentes a este âmbito temático, encontram um admirável tratamento e ordenação na organização deste volume, para a qual assaz contribui o excelente trabalho introdutório de Alessandro Musco, mostrando como Lúlio se acerca da figura e do projeto de Frederico III, antevendo e preparando o enquadramento dos diversos artigos subsequentes, que se encontram distribuídos pelas cinco partes em que se divide o conteúdo. A primeira destas partes elabora o retrato histórico da Sicília do tempo de Frederico III, relacionando-o com a figura de Lúlio. Estudam-se assim as razões da estância do filósofo em Messina e da obra produzida nessa ocasião, oferecendo-se uma releitura da mesma, em linha com a política de Frederico e a proximidade de Arnaldo de Vilanova.

A segunda parte centra-se precisamente na obra escrita durante esse período. Aprofunda-se o estudo de diversos desses textos, procurando enquadrá-los na conjugação entre o projeto missionário de Lúlio e o projeto político e cultural reformista de Frederico III, reinterpretando essas obras à luz deste contexto e dando-lhe um novo valor biográfico e bibliográfico.

A terceira parte incide de um modo geral sobre a figura de Frederico III e a riqueza, diversidade e mistura de culturas na Sicília, com especial ênfase nas traduções latinas do Corão. O estudo geral do contexto contribui para a realização de uma mais ampla moldura histórico-filosófica da ligação entre Lúlio, Frederico III e o território siciliano, assim como esse cruzamento de tradições e culturas importantes no âmbito do pensamento pedagógico e missionário luliano.

A quarta parte centra-se na obra *Ars amativa boni*. Marta Romano, co-organizadora do volume, é também autora da edição crítica desta obra do filósofo maiorquino, sob diversos aspectos da qual versam os trabalhos reunidos nesta parte. Como resultado aprofunda-se o conhecimento desta obra e realça-se um lado mais místico da filosofia luliana.

A quinta parte contém um estudo de Marta Romano sobre Vittorio de Palermo, comentador e intérprete de Lúlio, assim como o resultado do seu trabalho de investigação sobre os fundos da Biblioteca Centrale della Regione

Siciliana relativamente à tradição comentarista da obra luliana, apontando a sua influência nos séculos subsequentes.

Além do importante contributo para o estudo da filosofia de Lúlio, este volume permite ainda a merecida homenagem a Fernando Reboiras, um dos especialistas que mais contribuiu para o conhecimento e divulgação deste filósofo, com destaque para o seu inestimável contributo para a edição crítica das obras latinas de Lúlio, que quando completa deverá contar com cinquenta e cinco tomos. A edição crítica em curso de publicação deve muito ao labor de Fernando Domínguez, seja pela edição de alguns dos volumes, seja através do seu trabalho de direcção e coordenação da edição, realizada no âmbito do Raimundus-Lullus-Institut da Faculdade de Teologia da Universidade de Freiburg (Alemanha) e publicada pela editora Brepols. No âmbito desta homenagem, uma secção é dedicada a Fernando Domínguez, onde se reúnem informações sobre a sua vida e obra, disponibilizando-se o seu currículo, lista de publicações e uma tábua de congratulação subscrita por colegas e amigos.

Por tudo isto, consideramos este volume um importante instrumento para o estudo de Raimundo Lúlio, não apenas pela qualidade e profundidade dos trabalhos que reúne, mas também pelo excelente labor de organização estrutural de Alessandro Musco e de Marta Romano, disponibilizando uma obra de grande valor, tanto a especialistas como ao público em geral, assim como dando ocasião a uma justa homenagem de reconhecimento do trabalho e do percurso académicos de Fernando Domínguez Reboiras.

CONTEÚDO

P. Walter, *Vorwort* (pp. V-VI); A. Musco, *Presentazione* (pp. VII-XXIII); ESTUDOS: Parte I – RAIMONDO LULIO NELLA SICILIA DI FEDERICO III: S. Fodale, *Federico III e la Chiesa Romana* (3-13); F. Reboiras, *Il Dio maggiore: le ragioni di Raimondo Lullo in Sicilia* (15-41); F. Fiorentino, *Raimondo Lullo in Sicilia: Itinerario bio-bibliografico* (43-84); D. Ciccarelli, “*Domino Frederico... domino Arnaldo de Rexac archiepiscopo Montis Regalis*” (85-97); P. Evangelisti, *Affines Christi. Paradigmi dell’identità comunitária e strategie del confronto con gli infideles nei progetti politici di Arnau de Vilanova e Ramon Llull* (99-119); Parte II – OPERA TUNICIANA ET MESSANENSIA DI RAIMONDO LULLO: H. Hames, *A Manual for Conversion: Ramon Llull’s Liber per quem poterit cognosci quae lex sit magis bona, magis magna, et etiam magis vera* (op. 209) (121-133); C. Hernández, *Las dos redacciones latinas del De consolatione eremitaie-eremitarum* (op. 214) de Ramon Llull (135-177); F. Chimento, *Riflessioni*

sul Liber de intelligere Dei (op. 236) di Raimondo Lullo (179-185); P. Spallino, Il Liber de Deo maiore et Deo minore (op. 239) di Raimondo Lullo (187-202); P. Palmeri, Sul Liber de perseitate Dei (op. 248) di Raimondo Lullo (203-213); P. Varneda, Aproximación a las fuentes del tratado De civitate mundi (op. 250) de Ramon Llull (215-250); Parte III – LA SICILIA, IL MEDITERRANEO E FEDERICO III: D. Aïssani, Les rapports Béjaïa – Sicile au moment des séjours du philosophe catalan Raymond Lulle (XIII --XIV - siècles) (253-283); J. Gázquez, La prima traduzione latina del Corano (285-294); N. Pons, La seconda traduzione latina del Corano di Marco da Toledo: alcuni appunti linguistici (295-304); Ó. Palma, Las culturas en contacto en el Liber de gentili et tribos sapientibus de Ramon Llull (305-325); A. Fidora, Ramon Llull, la família Spinola de Génova y Federico III de Sicilia (327-343); L. Lombardo, Dante e Federico III: un caso âncora aperto, tra storia e filologia (345-380); Parte IV – L'ARS AMATIVA BONI DI RAIMONDO LULLIO: F. Reboiras, L'edizione dell'Ars amativa boni (383-388), M. Pereira, La sapienza dell'amore: motivi comuni e sviluppi diversi nell'Ars amativa boni e nell'Arbor philosophiae amoris (389-409); J. Medina, L'amore, l'amico e l'amato: un'indagine a partire dalle domande dell'Ars (411-426); M. Manzano, Semántica y significación de 'intento' en el Ars amativa y en los Libri principiorum de Ramon Llull (427-447); J. Gayà, 'Sapientia ignota': la quarta virtude teologal (449-463); Parte V – LA SOPRAVVIVENZA DI LULLIO A PALERMO (SEC. XVII-XXI): M. Romano, Vittorino da Palermo commentatore di Lullo: un link tra Sicilia e Catalogna (con note sul fondo lulliano della Biblioteca Centrale della Regione Siciliana) (467-484); INFORMAÇÃO BIOGRÁFICA DE FERNANDO REBOIRAS: Curriculum vitae di Fernando Domínguez Reboiras (487-492); Pubblicazioni – Publications (493-506); Tabula gratulatoria (507-508); INDICES: Index nominum (511-532); Raimundi Lulli Opera Latina: Concordantiae (533-536); Conspectus materiae (537-539).

João Rebalde
(Gabinete de Filosofia Medieval/Instituto de Filosofia da UP)

Alastair MINNIS – Rosalynn VOADEN (ed.), *Medieval Holy Women in the Christian Tradition c. 1100-c. 1500*, Brepols, Turnhout 2010; pp. 303; ISBN: 978-2-503-53180-9.

Para além de estudos dedicados a várias mulheres medievais que se destacaram

pela sua vida e obra, este volume inclui ainda cinco ensaios introdutórios sobre o contexto histórico-social em que a vida destas mulheres floresceu. Alastair Minnis – antigo director do Centre for Medieval Studies e actualmente professor de Inglês da Universidade de Yale – e Rosalynn Voaden – actualmente professora de Inglês na Universidade de Arizona – reúnem neste volume os trabalhos de especialistas de várias áreas, o que resultou numa volumosa e útil obra sobre o contributo da mulher para a cultura e espiritualidade medievais.

Como os próprios editores indicam, a obra pretende ser uma introdução à vida de várias mulheres que entre os séculos XII e XV conseguiram divulgar a sua experiência da “bondade de Deus”. Trata de mulheres que pela sua vida atraíram o interesse dos seus contemporâneos. Poderá parecer exagerado incluir sob o epíteto de santas (holy) mulheres que à luz da época foram consideradas hereges, como Marguerite Porete, ou mulheres que tiveram vidas controversas como Heloísa. No entanto, sob a designação de “santas”, os editores quiseram incluir mulheres que de alguma forma conseguiram ter uma voz no âmbito da teologia ou que adquiriram um nível de sabedoria superior ao da maioria, assim como mulheres que viveram vidas de extrema piedade e devoção ou que eram consideradas santas pelas comunidades nas quais estavam integradas.

O período escolhido pelos autores justifica-se pelo extraordinário desenvolvimento da piedade feminina que resultou muitas vezes em obras, como o caso de Hildegarda, e em outro tipo de documentação, como biografias escritas por confessores. Esta singular difusão e desenvolvimento da piedade feminina foram em grande parte incentivados pela crescente autoridade de Aristóteles no mundo filosófico e cultural da época. O “Filósofo” considerava que a mulher também poderia desempenhar a função de governante secular e valorizava o papel da mulher na gestão da vida doméstica.

O volume consta de sete partes organizadas segundo uma distribuição geográfica. Cada parte é composta por capítulos dedicados a mulheres individualmente, como Julian Norwich, Margery Kempe (Ilhas Britânicas), Heloísa, Marguerite Porete (França), Hildegarda de Bingen, Elisabeth de Schönau, Margaret Ebner, Mechthild de Magdeburg, Mechtild de Hackeborn, Gertrudes de Helfta e Dorothy de Montau (Territórios Germânicos; inclui Alemanha, Polónia e Áustria), Agnes de Praga, Ângela de Foligno, Catarina de Siena (Itália), Hadewijch (Países Baixos). E capítulos gerais, como é o caso da Península Ibérica e Escandinávia.

Quanto à Península Ibérica pelo menos Beatriz da Silva mereceria um estudo individual já que a portuguesa foi fundadora de uma importante Ordem religiosa

(Ordem da Imaculada Conceição). Quanto a Portugal, mais especificamente, o autor, Ronald E. Surtz, refere as três irmãs Teresa, Sancha e Mafalda, Isabel de Portugal, a já referida Beatriz da Silva e Filipa de Lencastre.

Cada capítulo é acompanhado de uma útil bibliografia, que oferece informações sobre manuscritos, edições críticas e principais estudos.

No primeiro ensaio geral, Dyan Elliot, mostra como a espiritualidade feminina medieval estava enraizada no corpo, isto é, a mulher medieval experimenta o divino no corpo e através do corpo.

O ensaio seguinte, da autoria de Alastair Minnis, reflecte sobre os conceitos de discurso feminino privado e discurso feminino público e como a interpretação destes conceitos foi usado para suprimir o sacerdócio feminino, como afectaram a construção da imagem de mulher santa, como a sua interpretação está estreitamente relacionada com a abertura de novas possibilidades para o trabalho da mulher na igreja e ao mesmo tempo como a vedaram a outras oportunidades, e como algumas mulheres conseguiram cruzar estas linhas permanecendo no entanto fiéis à ortodoxia.

John Coakley, no terceiro estudo geral, trata da autoridade dos textos sobre e escritos por mulheres. E mostra que na “construção” da santidade feminina era necessária a colaboração ou mediação de um clérigo masculino que confirmasse a veracidade da relação directa de determinada mulher com o divino, o que colocava o problema da mediação da igreja e o perigo da heresia, pois considerava-se que apenas a igreja institucional podia falar por Deus.

John Van Engen escreve sobre biografias colectivas sobre mulheres e escritas por mulheres. Refere algumas das escritoras destes livros – os *vitae sororum* – do contexto alemão e holandês, normalmente prioresas de conventos ou religiosas provenientes de famílias ilustres.

O estudo introdutório de Peter Biller sobre mulheres dissidentes é particularmente interessante, pois traz à luz alguns traços de vários movimentos na época considerados heréticos e dos quais também as mulheres participavam, tais como os cátaros, lollardos e valdenses. O capítulo inicia com uma breve introdução à ideia que os clérigos medievais tinham acerca da mulher e da heresia e termina com uma breve exposição acerca da mulher e a heresia no mundo pós-medieval.

Os restantes textos do volume incidem sobre vários aspectos biográficos de mulheres originárias de vários locais do mundo ocidental.

O volume foi elaborado para um público mais vasto, não-especialista, mas

ao mesmo tempo é um bom instrumento para especialistas, já que inclui na bibliografia um razoável número de estudos que permitem aprofundar o tema.

Índice:

Introduction - Alastair Minnis and Rosalynn Voaden (pp. 1-9);

Introductory Essays: *Flesh and Spirit: The Female Body* - Dyan Elliott (13-46); *Religious Roles: Public and Private* - Alastair Minnis (47-81); *Women's Textual Authority and the Collaboration of Clerics* - John Coakley (83-104); *Communal Life: The Sister-books* - John Van Engen (105-131); *Women and Dissent* - Peter Biller (133-162);

Part 1: The British Isles: *Holy Women in the British Isles: A Survey* - Anne Clark Bartlett (165-193); *Julian of Norwich* - Liz Herbert Mcavoy (195-215); *Margery Kempe* - Anthony Goodman (217-238).

Part 2: France: *Holy Women in France: A Survey* - Renate Blumenfeld-Kosinski (241-265); *Heloise* - Constant Mews (267-289); *Marguerite Porete* - Michael Sargent (291-309);

Part 3: The German Territories: *Holy Women in the German Territories: A Survey* - Anneke Mulder-Bakker (313-341); *Hildegard of Bingen* - Kathryn Kerby-Fulton (343-369); *Elisabeth of Schönau* - Anne I. Clark (371-391); *Margaret Ebner* - Barbara Koch (393-410); *Mechthild of Magdeburg* - Amy Hollywood and Patricia Z. Beckman (411-430); *Mechtild of Hackeborn* - Rosalynn Voaden (431-451); *Gertrude the Great of Helfta* - Alexandra Barratt and Debra I. Stoudt (453-473); *Dorothy of Montau* - Ute Stargardt (475-496);

Part 4: The Iberian Peninsula: *Iberian Holy Women: A Survey* - Ronald Surtz (499-525).

Part 5: Italy: *Italian Holy Women: A Survey* - E. Ann Matter (529-555); *Agnes of Prague and Guglielma of Milan* - Barbara Newman (557-579); *Angela of Foligno* - Cristina Mazzoni (581-600); *Catherine of Siena* - Suzanne Noffke (601-622);

Part 6: The Low Countries: *Holy Women of the Low Countries: A Survey* - Walter Simons (625-662); *Hadewijch* - Saskia Murk-Jansen (663-685);

Part 7: Scandinavia: *Holy Women of Scandinavia: A Survey* - Claire Sahlin (689-723).

Index

Patricia Calvário
(Gabinete de Filosofia Medieval / Instituto de Filosofia da UP)

Índices

ÍNDICES

Manuscritos

- Barcelona, Archivo de la Corona de Aragón, Ripoll 225: 70
Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin-Preußischer Kulturbesitz, Lat. fol. 879, 77
Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 6758: 10, 14
Erfurt, Universitäts und Forschungsbibliothek (olim Stadtbibliothek), Amplom, 4° 385: 113,
116
Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Fondo Conv. Soppr. G. 4853: 14
Madrid, Biblioteca Nacional de España, 1887, 9, 10, 14, 16, 18, 19
Orléans, Bibliothèque Municipale, ms. Orléans B.M.266: 72
Paris, Bibliothèque National de France, Nouv. acq. lat. 14489: 59, 113
Torun, Gymnasialbibliothek, R. 4°. 2: 113

Autores Antigos e Medievais

- Abaelardus Petrus, 35, 37, 38, 46, 47, 53
 Abbo Floriacensis abbas, 49, 66
 Adalboldus Traiectensis episcopus, 63
 Adam de Wodeham, 114
 Adam Parvipontanus, 37
 Adelardus Bathoniensis, 54, 126
 Adelmannus Leodiensis scholasticus, 50, 52
 Agnes de Bohemia, 135
 Albertus Magnus, 11, 14, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92
 Alcuinus, 68
 Algazel, 15, 126
 Alphonsus X Castellae et Legionis rex, 11
 Angela de Fulgineo, 135
 Anselmus Laudunensis scholasticus, 51
 Archimedes, 126
 Aristoteles, 9, 13, 14, 15, 17, 19, 24, 27, 40, 48, 52, 54, 55, 58, 60, 61, 68, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 92, 107, 111, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 126, 135
 Arnaldus de Villanova, 131, 132
 Augustinus Hipponensis, 15, 60
 Averroes, 13, 15, 126
 Avicenna, 13, 15, 19, 20, 21, 22, 23, 28, 29
 Beda Venerabilis, 62
 Beda Venerabilis pseudo, 63
 Berengarius Turonensis, 50
 Bernardus Carnotensis, 35, 49, 51, 52, 53, 59, 67
 Bernardus de Moelan, 50, 51
 Bernardus Silvestris, 35, 46, 49, 51, 57
 Boethius, 35, 41, 47, 48, 49, 57, 58, 59, 60, 62, 63, 66, 68, 78, 82, 86, 87, 92, 126
 Campanus Novariensis, 126
 Catharian Senensis, 135
 Chalcidius, 64, 65, 67
 Clarembaldus Atrebatensis archidiaconus, 59
 Constantinus Africanus, 69
 Dantes Alagherii, 40
 Democritus, 125, 126
 Dionysius Areopagita, 57
 Dorothea Montoviensis, 135
 Elisabeth Schonaugiensis abbatissa, 135
 Euclides, 54, 57, 111, 115, 119, 120, 121, 122, 123, 126
 Fulbertus Carnotensis episcopus, 35, 49, 50, 51, 52, 53, 72
 Galenus, 13, 15, 29, 49
 Gerbertus Aureliacensis scholasticus, 49, 52, 54, 70, 71, 72
 Gerhardus Odonis, 115
 Getrudis in Helpede monacha, 135
 Gilbertus Porretanus, 35, 50, 58, 63
 Gualterius de Chatton, 114, 126
 Guillelmus Campellensis magister, 37, 51
 Guillelmus de Alnewick, 114
 Guillelmus de Chatton, 115
 Guillelmus de Conchis, 35, 37, 50, 53, 57, 58, 59, 60, 63, 64, 65, 66, 67, 69
 Guillelmus de Ockham, 38, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110
 Guillelmus Hentisberus, 111
 Hadewigis de Antwepia, 135, 137
 Haly Abbas, 15
 Heiricus Autissiodorensis monachus, 50
 Heloissa, 135
 Henricus de Gandavo, 94, 110
 Henricus de Harclay, 114, 115, 126
 Heribrandus Sancti Laurentii Leodiensis abbas, 49
 Hermannus Contractus, 70
 Hermannus de Carinthia, 50, 54
 Hildegardis Bingensis abbatissa, 135
 Hincmarus Remensis archiepiscopus, 49
 Hippocrates, 13, 15, 49
 Hrabanus Maurus, 37, 50
 Hugo I Lingonensis, 50
 Iohannes Canonicus, 115
 Iohannes Damascenus, 15
 Iohannes de Dumbleton, 112
 Iohannes Duns Scotus, 94, 110

ÍNDICES

- Iohannes Gratia Dei, 50
 Iohannes Sarisberiensis, 48, 51, 52, 53, 59, 67
 Iohannes Scottus Eriugena, 50, 62
 Iohannes XXI papa. *Vide* Petrus Hispanus
 Isaac Israeli senior, 15
 Isidorus Hispalensis episcopus, 67, 86, 90, 92
 Ivo Carnotensis episcopus, 48, 49
 Julian de Norwich, 135
 Lanfrancus Cantuariensis archiepiscopus, 53
 Lupus Ferrariensis abbas, 49
 Macrobius, 55, 62, 65, 66
 Manegoldus Lautenbacensis monachus, 62, 64
 Marcus Tullius Cicero, 78, 86, 88, 90, 92
 Margaret Ebner, 135, 137
 Margery Kempe, 135, 137
 Marguerita Porete, 135, 137
 Marsilius Ficinus, 61
 Martianus Capella, 49, 55, 62, 65
 Mathildis de Hackenborn, 135
 Mathildis Magdeburgensis, 135
 Michael Scotus, 14
 Muḥammad ibn Mūsā al-Khwārizmi, 54
 Nicolaus Bonetus, 115
 Nicolaus Cusanus, 61
 Odo Cameracensis episcopus, 64
 Petrus Gallecus, 14
 Petrus Hispanus, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 18, 19, 20, 21
 Petrus Iulianus. *Vide* Petrus Hispanus
 Plato, 20, 21, 47, 52, 53, 58, 59, 60, 61, 67, 68, 92, 125, 126
 Plinius Maior, 21
 Priscianus Caesariensis, 67, 68
 Pythagoras, 125, 126
 Radulphus Laudunensis, 51
 Ratramanus Corbeiensis monachus, 62
 Raymundus Lullus, 131, 132, 133
 Remigius Autissiodorensis monachus, 62, 63, 65, 66
 Rhazes, 13
 Ricardus de Kilvington, 112, 124
 Ricardus Swyneshed, 111, 112
 Richerius Sancti Remigii Remensis monachus, 49
 Ricobaldus Ferrariensis, 13
 Robertus Castrensis, 54
 Robertus Grosseteste, 125, 126
 Rogerius Bacon, 11
 Rogerius Swyneshed, 112
 Roscellinus de Compendio, 35, 38, 50
 Sigerus de Brabantia, 40
 Soranus Ephesius, 49
 Theodoricus Carnotensis, 35, 38, 49, 50, 53, 54, 58, 59, 60, 61, 63, 64, 66
 Theodosius de Bithynia, 126
 Tholomaeus de Fiadonis, 12
 Thomas Bradwardinus, 111, 112, 113, 114, 115, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127
 Thomas de Aquino, 11, 37, 39, 40, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 94
 Victorius Aquitanus, 66
 Yâhyâ ibn al-Bitriq, 14

Autores Modernos e Contemporâneos

- Aïssani, D., 133
Allard, A., 45
Allard, G.-H., 114
Alonso, M., 11, 12
Ampère, J. J. A., 46
Aubenque, P., 48
Bach, J., 74
Baumker, Cl., 37
Barkerbenfield, B. C., 65
Barnes, J., 118
Barratt, A., 137
Bartlett, A. C., 136
Beaujouan, G., 45
Beckman, P. Z., 137
Benson, R. L., 13, 46, 47
Bergmann, W., 71
Bergson, H., 39
Bernhard, M., 66, 67
Berti, E., 116
Beullens, P., 15
Bianchi, L., 44
Biard, J., 115, 124
Biller, P., 136
Birkenmajer, A., 45, 69
Birkenmajer, B., 69
Blondel, M., 43
Blumenfeld- Kosinski, R., 137
Boehner, Ph., 95
Borgnet, A., 81, 83, 88, 89
Borst, A., 70
Bosseti, G., 91
Boulnois, O., 42, 94
Bower, C. M., 67
Bréhier, É., 40
Brown, S., 94, 95
Brunet, A., 58
Brunschvicg, L., 41, 43, 56
Bubnov, N., 45, 70
Buchon, J. A., 37
Burneo, C., 13
Burnett, Ch., 45, 68, 69
Busard, H. L. L., 45, 126
Caiazzo, I., 65, 66, 70
Cambier, G., 62
Cappuyens, M., 63
Caroti, S., 112, 115
Carreras y Artau, J., 11, 12, 13
Catto, J. I., 112
Celeyrette, J., 115, 124
Chateaubriand, F.-R., 37
Cheneval, F., 77, 90
Chenu, M.-D., 40, 41, 47, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 64
Chimento, F., 133
Ciccarelli, D., 133
Clagett, M., 125
Clark, A. L., 137
Clerval, A., 48, 49, 50, 51, 52, 54
Coakley, J., 136
Comte, A., 39
Constable, G., 13, 46, 47
Courcelle, P., 62
Courtenay, W., 38, 50, 112, 114
Cousin, V., 35, 37, 38, 39, 42, 46, 50, 55, 56, 59
D' Onofrio, G., 63
D'Alverny, M.-Th., 13, 14, 45, 57, 71
D'Asúa, M., 10, 14, 15
D'Ors, A., 11
Daehnert, U., 76
Dampier, W. C., 11, 13
De Boni, L. A., 104
De Gandillac, M., 59
De Rijk, L. M., 12, 13
De Wulf, Maurice, 39, 40
Delhaye, Ph., 62
Deroux, C., 62
Dick, A., 62
Dijksterhuis, E. J., 44
Domínguez Reboiras, F., 131, 132, 133, 134
D'Ors, A., 11
Dronke, P., 69, 72
Drossaart Lulofs, H. J., 14
Du Boulay, C. E., 50

ÍNDICES

- Duhem, P., 43, 44
 Dumont, S. D., 93
 Dutton, P., 67
 Eastwood, B., 66
 Ebbesen, S., 72
 Elliott, D., 135, 136
 Etzkorn, G., 100
 Evangelisti, P., 133
 Evans, G. R., 66, 112
 Fidora, A., 134
 Finnis, J., 84
 Fiorentino, F., 133
 Flash, K., 38
 Flueler, Ch., 80
 Fodale, S., 133
 Folkerts, M., 45, 125
 Gál, G., 94, 95
 Gallais, P., 67
 Gandillac, M. de, 58, 59
 Garin, E., 61, 62, 63
 Gasparri, F., 47, 72
 Gauthier, Th., 37
 Gayà, J., 134
 Gázquez, J., 133
 Gentile, G., 40
 Ghellinck, J., 59
 Ghisalberti, A., 104, 107
 Giacon, C., 110
 Gibson, M., 65, 66
 Gil, J. S., 13
 Gillispie, Ch. C., 112
 Gilson, E., 39, 40, 41, 42, 44, 46, 48, 59, 60
 Gisalberti, A., 104
 Goldstein, T., 14
 Goodman, A., 137
 Grabmann, M., 9, 10, 76, 78
 Grant, E., 44, 45, 113
 Gregory, T., 43, 61, 63, 64, 66, 67
 Grellard, C., 124
 Gründel, J., 86
 Guizot, F., 37
 Guldentops, G., 15
 Hamelin, O., 38, 39
 Hames, H., 133
 Häring, N. M., 63, 72
 Haskins, Ch. H., 11, 14, 44, 45, 46, 47, 54, 55
 Hauréau, B., 37, 38, 50, 51, 55
 Heidegger, M., 39, 48
 Hernández, C., 133
 Höffe, O., 91
 Hoffmann, E., 61
 Hollywood, A., 137
 Honnefelder, L., 91
 Huglo, M., 65, 67
 Hunt, W., 67
 Huygens, R. B. C., 62
 Imbach, R., 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 44, 46, 47, 48, 50, 77
 Iwakuma, Y., 68, 72
 Jacquart, D., 44, 45, 69, 70
 Jeuneau, E., 57, 58, 59, 64, 65, 66, 67, 72
 Jolivet, J., 37, 38, 39, 40, 42, 46, 67, 68
 Jourdain, Ch., 37-38
 Jourdain, A., 37
 Jung, E., 124
 Juste, D., 71
 Kant, E., 79
 Kelley, F., 100
 Kerber, K., 91
 Kerby-Fulton, K., 137
 King, A., 70
 Kleutgen, J., 38
 Klibansky, R., 60, 61
 Knorr, W. R., 120, 125
 Koch, B., 137
 Koyré, A., 39, 44, 61
 Krämer, S., 66
 Kretzmann, B., 112
 Kretzmann, N., 42, 112
 Kristeller, P. O., 69, 70
 Kühn, K. G., 29
 Kunitzsch, P., 45, 70
 Ladner, G. B., 46
 Laín Entralgo, P., 13
 Lambot, C., 62
 Langston, D., 94
 Lanham, C. D., 46, 47
 Lawn, B., 11, 15
 Leclercq, J., 52

ÍNDICES

- Leite Junior, P., 93, 97
 Lemay, R., 60, 71
 Leonardi, C., 62
 Libera, A. de, 36, 39, 41, 42, 44, 45, 47, 48
 Lindsay, W. M., 86
 Lucentini, P., 43, 45
 Lutz, C., 65
 Maier, A., 44, 124
 Maierù, A., 37, 38, 39, 40, 41, 42, 44, 46, 48, 50
 Manser, G. M., 40
 Manzano, M., 134
 Marenbon, J., 43, 46, 68, 69
 Marías, J., 13
 Maritain, J., 47
 Martín Manzano, T., 29
 Martínez Gázquez, J., 9, 14
 Mathon, G., 62
 Matter, E. A., 137
 Maurer, A., 95
 Mazzoni, Ch., 137
 Mcavoy, L. H., 136
 McCord Adams, M., 94
 Medina, J., 134
 Meerseman, O. P., 76
 Meirinhos, J., 11, 12, 13, 14
 Ménard, J., 114
 Menges, M. C., 103
 Mercier, D.-J., 39
 Merlet, L., 48
 Merlet, R., 51
 Mews, C., 137
 Meyer, Ch., 45, 67
 Michaud, J., 37
 Michaud-Quantin, P., 79
 Michelet, J., 37
 Migne, J.-P., 37
 Millàs-Vallicrosa, J., 45, 70
 Minnis, A., 134, 135, 136
 Molland, G., 113, 123, 124
 Mulder-Bakker, A., 137
 Muratori, L. A., 12
 Murdoch, J. E., 44, 112, 113, 114, 115, 116, 118, 119, 121, 122, 124, 125
 Murk-Jansen, S., 137
 Musco, A., 131, 132, 133
 Nagel, S., 14
 Nardi, B., 40
 Nauta, L., 66, 67
 Navarro Sánchez, F., 9
 Newman, B., 137
 Nisters, Th., 86
 Noffke, S., 137
 North, J., 112
 Palermo, V. da, 132
 Palma, O., 133
 Palmeri, P., 133
 Panaccio, Cl., 36, 42
 Paravancini Bagliani, A., 70
 Paré, G., 47, 58
 Parent, J. M., 59, 60
 Pasqua, H., 47
 Pater, W., 46
 Peden, A. M., 66
 Pereira, M., 134
 Picavet, F., 39
 Pierpauli, J. R., 73
 Podkoński, R., 124, 125
 Pons, N., 133
 Pontes, J. M. da Cruz, 14, 15, 16, 17
 Poole, R. L., 48, 51, 52, 53, 59
 Porro, P., 36
 Poulle, E., 45, 71
 Prantl, K. von, 11, 50
 Préaux, J., 62
 Puertas Castaños, M. L., 115
 Queiroz, L., 111
 Rand, E. K., 62, 63
 Raynouard, F., 37
 Reale, G., 123
 Rebalde, J., 134
 Ricklin, T., 77
 Riou, Yves-Jean, 67
 Robert, A., 124
 Robert, G., 58
 Rodrigues, V., 35
 Romano, M., 131, 132, 133, 134
 Rosier-Catach, I., 67, 68
 Sahlin, C., 137
 Saliba, G., 70

ÍNDICES

- Sargent, M., 137
Sarton, G., 14
Schaarschmidt, C., 48
Schipperges, H., 69
Schneider, A., 74
Shircel, C. L., 94
Silk, E. T., 62
Silvestre, H., 62
Simon, P., 76
Simons, W., 137
Somfai, A., 66
Souffrin, P., 115
Southern, R. W., 52, 72
Spade, P. V., 95
Spallino, P., 133
Spiazzi, R., 82
Stadler, H., 14
Stapper, R., 11
Stargardt, U., 137
Steel, C., 15
Stirnemann, P., 72
Stock, B., 57
Stoudt, D. L., 137
Stroble, E., 88
Surtz, R. E., 135, 137
Swanson, R. N., 47
Sylla, E., 115
Synan, E., 112, 114, 115
Taton, R., 11, 13, 14
Thorndike, L., 14, 43, 44, 45
Thurot, Ch., 37
Tremblay, P., 58
Troncarelli, F., 62
Van de Vyver, A., 70
Van Engen, J., 136
Van Oppenraaij, A. M. I., 14
Van Steenberghen, F., 40
Vanderjagt, A., 66
Varneda, P., 133
Vasoli, C., 40
Vega, L., 115, 122
Verger, J., 47
Vernet, J., 13
Vignaux, P., 40, 41, 42, 43, 47, 55
Voaden, R., 134, 136, 137
Walter, P., 133
Waszink, J. H., 65
Weill-Parot, N., 43
Westra, H. J., 65
Wey, J. C., 96
Wingate, S., 14
Ywakuma, Y., 72
Zoubov, V. P., 126

