

MEDIÆVALIA

TEXTOS E ESTUDOS

35 (2016)

Mediaevalia. Textos e estudos is a double peer review journal with printed and online editions.

Journal of the Gabinete de Filosofia Medieval / Medieval & Early Modern Philosophy thematic line of the Instituto de Filosofia da Universidade do Porto, directed until 2013 by Professor Maria Cândida Pacheco. The journal was founded in 1992 with the support of the Fundação Eng. António de Almeida, and is published by the Faculdade de Letras da Universidade do Porto since 2000.

DOI vol. 35 (2016): <http://dx.doi.org/10.21747/21836884/med35>

Editor / Diretor

José Meirinhos (Universidade do Porto)

Editorial Board / Secretariado editorial

Celia López Alcalde — João Rebalde — Paula Oliveira e Silva (Universidade do Porto)

Joana Matos Gomes, webmaster (Universidade do Porto)

Scientific Board / Conselho Científico

Alessandra Beccarisi (Università del Salento, Lecce)

Alexander Fidora (Universitat Autònoma de Barcelona)

Andrea Robiglio (Katholiek Universiteit Leuven)

Catarina Belo (The American University in Cairo)

Catherine König-Pralong (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg)

Cecilia Martini Bonadeo (Università degli studi di Padova)

Christophe Erismann (Universität Wien)

Christophe Grellard (École Pratique des Hautes Études, Paris)

Gianluca Briguglia (Université de Strasbourg)

Irene Caiazzo (Centre National de la Recherche Scientifique, Paris)

Jacob Schmutz (Université Paris-Sorbonne)

Jeffrey Witt (Loyola University Maryland, Baltimore)

Maria Leonor Xavier (Universidade de Lisboa)

Mário Santiago de Carvalho (Universidade de Coimbra)

Martin Pickavé (University of Toronto)

Mikko Yrjönsuuri (Jyväskylän yliopisto)

Nadja Germann (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg)

Olga Lizzini (Vrije Universiteit Amsterdam)

Pedro Mantas España (Universidad de Córdoba)

Roberto H. Pich (Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre)

Tiziana Suárez-Nani (Université de Fribourg)

William Duba (Radboud Universiteit Nijmegen)

The authors published in this issue agree with its publication and open access distribution under the licence Creative Commons.

Pagination: Zelia Mota

Depósito legal: 52780/92

Registo D.G.C.S. 116 014

ISSN 0872-0991

ISSNe 2183-6884 <http://ojs.letras.up.pt/index.php/mediaevalia>

Published with the support of the Fundação para a Ciência e a Tecnologia / Ministério da Ciência, Tecnologia e Ensino Superior (national funds for the strategic project Instituto de Filosofia ref. FIL/00502)

TABLE OF CONTENTS
ÍNDICE

Studies

Georgina Rabassó <i>Sapientia docet me</i> . Hildegarda de Bingen y la filosofía	7
Leone Gazziero Simon de Tournai : la rumeur et la légende	51
Alger Sans La importancia de Robert Grosseteste en el debate contemporáneo sobre el razonamiento abductivo	75
Márcio Augusto Damin Custódio A eternidade do mundo no <i>Comentário ao Livro das causas</i> de Tomás de Aquino ...	87
Sueli Sampaio Damin Custódio A noção de justiça para Nicole Oresme	99

Texts and Translation

José Portugal dos Santos Ramos – Bruna Frasca Tratado Quinto dos Comentários Conimbricenses <i>Sobre os Meteorológicos de</i> <i>Aristóteles</i>	115
--	-----

Chronicle

Thomas P. Brysch When the universe became infinite (Workshop “Universum Infinitum”, 17th-18th June 2016, Biblioteca Nacional de Portugal, Lisbon)	141
José Meirinhos A Project on Petrus Hispanus: Edition and Study of the Attributed Works	149

Reviews

Averróis, <i>Comentário sobre a República de Platão, a partir da versão latina de Elia Del Medigo</i> , org. introd. e notas de Rosalie Helena de Souza Pereira, tradução de Anna Lia A. de Almeida Prado e Rosalie Helena de Souza Pereira, São Paulo 2015 (por José Meirinhos)	169
Jean Buridan, <i>Les petites sommes de logique</i> , trad., intr. et notes par Benoît Patar, Longueuil 2016 (por Mário Correia)	178
Petagine, A., <i>Matière, corps, esprit. La notion de sujet dans la philosophie de Thomas d'Aquin</i> , Paris 2014 (por Celia López Alcalde)	183
Spindler A., <i>Die Theorie des natürlichen Gesetzes bei Francisco de Vitoria. Francisco de Vitoria on Natural Law</i> , Stuttgart/Bad Canstatt 2015 (por Rafael Ramis Barceló) ...	187
Eriksen, S. G. (ed.), <i>Intellectual Culture in Medieval Scandinavia, c. 1100-1350</i> , Turnhout 2016 (por Mariana Leite)	191
Ferreira, M.R. - J.C.R. Miranda (eds.), <i>Natura e natureza no tempo de Afonso X, o Sábio</i> , Vila Nova de Famalicão 2015 (por Joana Gomes)	196

Index / Índices

Manuscritos citados	203
Autores Antigos, Medievais e Renascentistas	207
Autores Modernos e Contemporâneos	211

Studies

Georgina Rabassó*

Sapientia docet me. Hildegarda de Bingen y la filosofía

Sapientia docet me. Hildegard of Bingen and Philosophy

Abstract

Hildegard of Bingen's relationship with philosophy is paradoxical. On the one hand she states that she was not trained by philosophers, and does not claim to write like them. Also, she sees philosophy as a mere *humana scientia* and considers that philosophical reason is incapable of apprehending God as an indivisible unity. Both in the *Sciuias* and the *Liber diuinorum operum*, however, she implicitly uses philosophical concepts in describing the constitution and workings of the universe by means of a visionary narrative inspired by a *uox de caelo*. This paper progressively unravels this paradox, at the same time analysing the Cistercian influence which permeates her view of philosophy and her theory of knowledge. We also reflect on her hypothetical philosophical library, in particular outlining some elements of a further comparative analysis correlating her visionary-cosmological narrative with the *fabula* in the School of Chartres, and the *Liber diuinorum operum* with the *Timaeus*.

Keywords: *magisterio*, epistemology, Hildegard of Bingen, cosmology, philosophy, *Timaeus*.

Ancient and Medieval Authors: Plato, Bernard of Clairvaux, Hildegard of Bingen, Embrico of Mainz, Guibert of Gembloux, Odo of Soissons, Elisabeth of Schönau, Herrad of Hohenbourg.

Resumen

La relación de Hildegarda de Bingen con la filosofía es paradójica. Por un lado, afirma que no ha sido instruida por filósofos ni pretende escribir como ellos. Además, considera que la filosofía es una mera

* Profesora del Departamento de Filosofía de la Universidad de Barcelona y de la St. Paul's School de Barcelona. Investigadora del Centro de investigación ADHUC - Teoría, Género, Sexualidad; el Seminario "Filosofía i Gènere"; la Cátedra UNESCO "Mujeres, Desarrollo y Culturas"; el GRC Creación y Pensamiento de las Mujeres (2014 SGR 44) y el Instituto de Investigación en Culturas Medievales (IRCVM) de la Universidad de Barcelona. Este artículo se ha elaborado en el marco del proyecto de investigación "La transmisión desde el pensamiento filosófico

humana scientia y que su particular uso de la racionalidad es incapaz de aprehender a Dios como una unidad indivisible. Por otro lado, en cambio, tanto en el *Sciuias* como en el *Liber diuinorum operum* la autora se sirve implícitamente de motivos filosóficos al describir, mediante un relato visionario inspirado por la *uox de caelo*, la constitución y el funcionamiento del universo. El presente artículo va desgranando esta paradoja y, asimismo, reflexiona sobre la huella cisterciense que impregna su concepción de la filosofía y su teoría del conocimiento, sobre su hipotética biblioteca filosófica, y, en particular, señala algunos aspectos en pos de un análisis comparativo entre el relato cosmológico-visionario y la *fabula* en los pensadores de Chartres, y entre el *Liber diuinorum operum* y el *Timaeus*. **Palabras clave:** *magisterio*, epistemología, Hildegarda de Bingen, cosmología, filosofía, *Timaeus*. **Autores antiguos y medievales:** Platón, Bernardo de Claraval, Hildegarda de Bingen, Embrico de Maguncia, Guiberto de Gembloux, Odo de Soissons, Elisabeth de Schönau, Herrada de Hohenbourg.

1. El magisterio femenino en la Edad Media

El extenso corpus que nos ha legado Hildegarda de Bingen (1098-1179) pone de manifiesto su ejercicio de libertad y de autoridad¹, así como también la rica actividad que se llevaba a cabo en los monasterios femeninos medievales. En particular, la forma de vida benedictina, articulada por el *ora et labora*, incluye un tiempo dedicado a la lectura tanto en grupo como en solitario, así como a la

femenino” (FFI2015-63828-P, MINECO/FEDER, UE). Departamento de Filosofía, Universidad de Barcelona, c/Montalegre, 6-8. 08001 Barcelona (España). E-mail: georginarabasso@gmail.com. Agradezco a la Dra. Rosa Rius Gatell sus comentarios a este texto, que parte de mi investigación sobre la cosmología hildegardiana.

- ¹ Entre las numerosas contribuciones que existen en este sentido, véase, como una muestra de ello: P. DRONKE, *Women Writers of the Middle Ages: A Critical Study of Texts from Perpetua († 203) to Marguerite Porete († 1310)*, Cambridge University Press, Cambridge-Nueva York 1984; trad. esp.: *Las escritoras de la Edad Media*, trad. J. Ainaud, Crítica, Barcelona 1994, pp. 200-278; «Medieval Sibyls: Their Character and Their “Auctoritas”», *Studi medievali*, 36 (1995) 581-615; B.M. KIENZLE, *Hildegard of Bingen and her Gospel Homilies. Speaking New Mysteries*, Brepols, Turnhout 2009, esp. pp. 23-46 y 289-301; M. MARTINENGO et alii., *Libere di esistere. Costruzione femminile di civiltà nel Medioevo europeo*, Società Editrice Internazionale, Turín 1996; trad. esp.: *Libres para ser: mujeres creadoras de cultura en la Europa medieval*, trad. C. Ballester, Narcea, Madrid 2000; B. NEWMAN, «Hildegard of Bingen: Visions and Validation», *Church History*, vol. 54/2 (1985) 163-175; *Sister of Wisdom: St. Hildegard's Theology of the Feminine*, University of California Press, Berkeley (CA) 1987; M. PEREIRA, «Le visioni di Ildegarda di Bingen», *Memoria. Rivista di storia delle donne*, 5 (1992) 34-45; «Profezia e scrittura in Ildegarda di Bingen», «Esperienza religiosa e scritture femminili tra medioevo ed età moderna». *Quaderni del Dipartimento di scienze storiche, antropologiche, geografiche dell'Università di Catania*, 21 (1992) 15-24; «Donne, potere e profezia», *Via Dogana. Revista di Pratica Politica*, 33 (1997) 20-21; R. RIUS GATELL, «Hildegarda de Bingen, una mística que cuenta», *Cistercium*, 219 (2000) 663-667; «La sinfonia constelada de Hildegarda de Bingen», in P. BENEITO (ed.), *Mujeres de luz. La mística femenina y lo femenino en la mística*, coord. L. Piera y J.J. Barcenilla, Trotta, Madrid 2001, esp. pp. 124-130.

meditación individual y al sermón sobre las lecturas realizadas. Por otro lado, dedican tiempo a actividades manuales, que incluyen tanto la artesanía como la copia de manuscritos e, incluso, la actividad literaria. Entre las tareas comunitarias descritas en la *Regla* de Benito de Nursia (480-547) se menciona, también, la práctica médica asociada a la asistencia de las personas enfermas². El comentario de Hildegarda a la *Regla* no trata precisamente sobre aquellas cuestiones³, pero conocemos, por otras fuentes, la intensa actividad espiritual, intelectual y creativa que se vivía en el monasterio de Rupertsberg. De hecho, la elaboración y la iluminación de manuscritos en el *scriptorium* del monasterio es la prueba más fehaciente de ello. La vida cotidiana en Rupertsberg se retrata en la carta que Guiberto de Gembloux dirigió a su amigo, el monje Bovo. En ella se mencionan tareas intelectuales, creativas y manuales que podía incluir el *ora et labora*:

Nam memores Domini inuitantis: *Vacate et uidete, quoniam ego sum Deus*, inhibitis ab opere feriis in claustro decenter cum silentio sedentes lectioni et discendo cantu suo student; et obedientes apostolo dicenti: *Qui non laborat, nec manducet*, priuatis diebus per officinas competentes uel scribendis libris, uel texendis stolis, uel aliis manuum operibus intendunt. Ita ex studio lectionis illuminatio diuine agnitionis et gratia compunctionis acquiritur, et per exercitium exterioris operationis anime inimica otiositas excluditur, et scurrilitas, que per otiosos conuentus ex multiplicium leuitate uerborum oriri posset, compescitur⁴.

En particular, Guiberto de Gembloux menciona allí algunos de los espacios

-
- 2 Benito de Nursia, *Regla para los monjes*, 36, 42, 48. Sobre la tradición de medicina benedictina, véase H. SCHIPPERGES, «Krankheitsurache, Krankheitwesen und Heilung in der Klostermedizin, dargestellt am Welt-Bild Hildegards von Bingen», Tesis doctoral, Universität Bonn, 1951, así como el texto de la conferencia «Beitrage der Benediktiner zur Medizin des Abendlandes», conservado en la biblioteca de la Abtei St. Hildegard en Eibingen.
- 3 Hildegardis Bingensis, *De regula sancti Benedicti [RSB]*, ed. H. FEISS, in *Opera minora*, eds. P. DRONKE – C.P. EVANS – H. FEISS – B.M. KIENZLE – C.A. MUESSIG – B. NEWMAN, (Corpus Christianorum-Continuatio Mediaevalis [CCCM], 226), Brepols, Turnhout 2007, pp. 65-97. Véase A. CARLEVARIS, «Santa Ildegarda di Bingen. Spiegazione della Regola di San Benedetto», in Ildegarda di Bingen, *Il centro della ruota. Spiegazione della Regola di San Benedetto*, trad. A. Carlevaris, Centro Studi St. Ildegarda, Milán 1977, pp. 5-24.
- 4 Guibertus Gemblacensis, *Epistolae quae in codice B.R. BRUX. 5527-5534 inueniuntur [GGE]*, 38, 2 vol., ed. A. DEROLEZ, colab. E. DEKKERS – R. DEMEULENAERE, (CCCM, 66a), Brepols, Turnhout 1988-1989, vol. 2, p. 368, l. 54-64: «Porque, conscientes de la invitación del Señor: *El Señor todopoderoso está con nosotros* [Sl 46, 11], [las monjas del cenobio de Rupertsberg] se abstienen de trabajar los días festivos, y se sientan en silencio en el claustro aplicándose a la lectura de la página divina y aprendiendo el canto. Los días ordinarios obedecen al apóstol que decía *Quien no quiera trabajar, que tampoco coma* [2Te 3, 10], y en un taller bien equipado se aplican a la escritura de libros, al tejido de túnicas y a otros trabajos manuales. Por tanto,

del monasterio y algunas de las actividades desarrolladas por las monjas de Rupertsberg: la lectura de las sagradas escrituras, el estudio del canto, la redacción de textos (expresión que puede aludir tanto a la escritura como a la copia de manuscritos)⁵ y la elaboración de objetos artesanales. En términos generales, en el siglo XII las *magistrae*⁶ ejercían un papel formativo en las *scolae* de los monasterios femeninos de forma análoga al que desempeñaban los *magistri*⁷ en los masculinos. Por otro lado, el magisterio monástico en su conjunto se distinguía del de las escuelas catedralicias, impartido y recibido únicamente por varones, y dedicado al estudio de las artes liberales. Pese a los numerosos estudios especializados, el magisterio femenino en la Edad Media tiene una escasa presencia en los manuales y libros de carácter generalista, los cuales no dan cuenta del rol tan relevante que las mujeres han tenido en la construcción de la historia y de la tradición cultural, religioso e intelectual europea⁸. Continúa siendo insuficiente la transmisión en sentido amplio de aquellas autoras y de sus respectivas obras, en las que encontramos un pensamiento *no previsto* y una perspectiva diversa respecto a la espiritualidad dominante⁹.

dedicándose a la lectura de la página divina adquieren la luz del conocimiento divino y la gracia de la compunción, y con su compromiso con los trabajos exteriores destierran la ociosidad, que es tóxica para el alma». Me he servido de la trad. ingl.: A. SILVAS (ed.) *Jutta and Hildegard. The Biographical Sources*, Brepols, Turnhout 1998, p. 101.

- 5 Sobre la prolífica labor de las mujeres escribas en la Edad Media: A.I. BEACH, *Women as scribes: book production and monastic reform in twelfth-century Bavaria*, Cambridge University Press, Cambridge-Londres 2004.
- 6 El término *magistra* designa un rol complejo que incluye las funciones de priora, administradora, madre espiritual y maestra (en alemán *Meisterin*, no *Lehrerin*) de las mujeres de una comunidad cenobítica. Véase M. KLAES, «Einleitung», in *Vita sanctae Hildegardis [VSH]*, ed. M. KLAES, (CCCM, 126), Brepols, Turnhout 1993, pp. 17*-224*; 53*.
- 7 El término *magister* designa un hombre encargado de la formación de los monjes en los monasterios masculinos y, en particular, en las escuelas catedralicias de enseñanza superior. Las posibilidades de formación que tenían respectivamente hombres y mujeres era diferente y, en consecuencia, la que impartían también.
- 8 La formación de las monjas medievales en distintos territorios, así como la labor formativa que llevaron a cabo, a menudo se omite en los manuales bien se asimila al monacato masculino. Véase, por ejemplo: R. RAMÓN GUERRERO, *Historia de la Filosofía Medieval*, Akal, Madrid 1996, pp. 137-141. Dos monografías interesantes, entre otras, sobre la figura, la obra, el pensamiento y la labor didáctica de algunas autoras medievales, son: P. DRONKE, *Las escritoras de la Edad Media*, cit.; M. MARTINENGO et alii., *Libres para ser*, cit.
- 9 Sobre la idea de libertad femenina «no prevista» por el orden establecido: R. RIUS GATELL, «Introducció», in *D'un es veus no previstes. Pensadores del XIII al XVII*, Columna, Barcelona 1997, pp. 9-17.

El testimonio más destacable y genuino de las actividades intelectuales y creativas que llevaban a cabo las religiosas medievales se encuentra en la documentación que describe prácticas concretas de las comunidades cenobíticas¹⁰ y, asimismo, en los escritos que las propias *magistrae* escribieron. Aquellos textos a menudo eran elaborados como alimento espiritual e intelectual de la comunidad, si bien en algunos casos también se dirigían a la sociedad extensa. Hildegarda y otras «maestras» coetáneas, como por ejemplo la benedictina Elisabeth de Schönau (1129-1165)¹¹ y la agustina Herrada de Hohenbourg, redactaron varias obras de contenido espiritual, mistagógico y formativo. Las mujeres ejercían la actividad magistral al margen de las instituciones escolares masculinas¹², y lo hacían fundamentalmente en el marco de sus respectivos monasterios, si bien su palabra frecuentemente se extendía mediante los libros. Además, de forma más habitual de lo pudiéramos creer, llevaban a cabo una labor exegética y pronunciaban sermones en sus cenobios o bien, en el caso de Hildegarda, incluso prédicas públicas en catedrales¹³.

La información que Hildegarda aporta sobre su formación pone de manifiesto algunas ambigüedades. Por un lado, afirma que recibió una educación inicial de la

¹⁰ Véase la síntesis de Kienzle sobre la educación en los monasterios germánicos femeninos y sus ejemplos sobre las variadas actividades que se realizaban en los cenobios próximos a Hildegarda: B.M. KIENZLE, *Hildegard of Bingen and her Gospel Homilies*, cit., pp. 30-35.

¹¹ A partir de 1157 Elisabeth fue *magistra* en la abadía benedictina mixta de Schönau, próxima a Strüth, a 35 kilómetros de Bingen. Escribió diversas obras en latín y en lengua vernácula: *Libri visionem primus, secundus, tertius; Liber viarum Dei* (título que se hace eco del *Sciuias*); *Revelatio de sacro exercitu virginum Coloniensium; Visio de resurrectione Beate Virginis Marie* (1159); *Epistolae; Offenbarungen über das heilige Heer der Kölner Jungfrauen*. Existen dos traducciones a lenguas modernas de su obra completa: Elisabeth von Schönau, *Werke*, eds. P. DINZELBACHER – KATHOLISCHE KIRCHENMEINDE ST. FLORIN, KLOSTER SCHÖNAU, Ferdinand Schöningh, Paderborn-Múnich-Viena-Zúrich 2006; Elisabeth of Schönau, *The Complete Works*, trad. A.L. Clark, Paulist Press, Nueva York 2000. Edición en latín: *Die Visionen der hl. Elisabeth und die Schriften der Aebe Eckbert und Emecho von Schönau*, 2 vol., ed. F.W.E. ROTH, Studien aus dem Benedictiner- und Cistercienser-Orden, Brünn 1886, (03/05/2017). URL: <https://archive.org/details/dievisionenderhl00elis>. *Das Gebetbuch der hl. Elisabeth von Schönau*, ed. F.W.E. ROTH, Verlag des Literarischen Instituts von Dr. Max Huttler, Augsburg 1886, (03/05/2017). URL: <http://www.dilibri.de/id/906942>.

¹² M. CABRÉ I PAIRET, «Los saberes de las mujeres en la historia de la ciencia», in M.I. DEL VAL VALDIVIESO – E. MARTÍNEZ QUINTEIRO (eds.), *Comiendo del fruto prohibido. Mujeres, ciencia y creación a través de la historia*, Icaria, Barcelona 2015, pp. 65-101.

¹³ B.M. KIENZLE, «Hildegard of Bingen and the Public Voices of Women in Medieval Society», in R. BERNDT – M. ZÁTONYI (eds.), *Unversehrt und unverletzt. Hildegards von Bingen Menschenbild und Kirchenverständnis heute*, Aschendorf Verlag, Münster 2015, pp. 309-322.

mano de Jutta de Sponheim (1092-1136) en el cenobio femenino de Disibodenberg. Por el otro, niega haber recibido formación «humana» alguna y sostiene que fue instruida únicamente por la «luz viviente» en su interior. Y, en tercer lugar, en otro texto refiere que aprendió por medio de las obras de los *doctores*, es decir, de las fuentes patrísticas. En cambio, distingue claramente su formación y su discurso del de los *philosophi*. En las páginas que siguen analizaré la incidencia que habrá tenido en Hildegarda cada una de dichas fuentes de conocimiento. Asimismo, para profundizar en la cuestión de la humildad inherente a la condición visionaria, precisaré de qué modo habría que entender su autodefinición como *magistra nescia, indocta e indocta de philosophis*. Si bien, antes de desarrollar estos puntos, expondré algunas informaciones relativas a su maestra Jutta y los espacios que crearon para ejercer su respectivo magisterio.

2. La instrucción de Jutta de Sponheim

Entre la documentación conservada sobre Jutta de Sponheim se encuentra una *Vita domnae Juttae inclusae*¹⁴, hagiografía escrita por un monje de Disibodenberg, probablemente Volmar¹⁵, a inicios de la década de 1140 en el *scriptorium* de dicha abadía. Nacida en el seno de una familia de la alta nobleza bávara, hija de Sofía¹⁶ y Esteban de Sponheim, fue educada por su “viuda madre” en la lectura de las sagradas escrituras. De la joven Jutta se destacan cualidades como la inteligencia y la memoria¹⁷. Previamente a su enclaustramiento en Disibodenberg (1112), Jutta recibió instrucción por parte de Uda de Gölheim, una «viuda»¹⁸ que fue su «madre

¹⁴ Se conserva en dos manuscritos: Berlín, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, ms. theol. lat. qu. 141, ff. 119r-124v; Paderborn, Erzbischöfliche Akademische Bibliothek del Gymnasium Theodorianum, Codex Ba 2, ff. 212-215. Edición crítica: *Vita domnae Juttae inclusae*, in F. STAAB, «Reform and Reformengruppen im Erzbistum Maiz. Vom “Libellus de Willigisi consuetudinibus” zur “Vita domnae Juttae inclusae”», in S. WEINFURTER (ed.), *Reformidee und Reformpolitik im Spätsalich-Frühstaufischen Reich. Vorträge der Tagung der Gesellschaft für Mittelrheinische Kirchengeschichte vom 11. Bis 13. September 1991 in Trier*, Selbstverlag der Gesellschaft für Mittelrheinische Kirchengeschichte, Maguncia 1992, pp. 119-187; 172-187. La documentación biográfica relativa a Jutta de Sponheim y a Hildegarda se recoge en la monografía de A. SILVAS (ed.), *Jutta and Hildegard*, cit. La *Vita domnae Juttae inclusae* [VJ] se referirá según esta edición. Véase también A. CARLEVARIS, *Die Vision der heiligen Hildegard von Bingen in der Vita Juttae*, ed. M. EMBACH, Paulinus, Tréveris 2003.

¹⁵ A. SILVAS (ed.), *Jutta and Hildegard*, cit., p. 85.

¹⁶ VJ, II, p. 66, n. 27: «Sophiam omni prudentia decoratam».

¹⁷ VJ, II, p. 67.

¹⁸ Con el término *viduae* se designa a veces a las *deodicatae* y las *devotae*, mujeres que no se han sometido a una regla, pero que se dedican plenamente a su espiritualidad. Véase M.-M. RIVERA-

espiritual» (*pia mater*) y que se encargó de su formación durante tres años¹⁹. A la edad de 20 años Jutta ingresó en Disibodenberg como *inclusa*²⁰ junto con dos oblatas (Hildegarda y otra joven llamada también Jutta), y las tres vivían en una celda anexa al complejo monástico de la abadía. Según la *Vita domnae Juttae inclusae*, Jutta sufría graves enfermedades, y gozaba del don de la visión²¹ –dos características propias también de Hildegarda. El pequeño cenobio fue creciendo y aquella celda se convirtió en una pequeña escuela²² en la que Jutta ostentaba el cargo de *magistra sponsaum Christi*. En relación con la espiritualidad, Jutta ponía énfasis en la penitencia y en las mortificaciones corporales, un referente para la joven Hildegarda y un camino que decidió no seguir.

La abadía de Disibodenberg se encuentra situada cerca de Odernheim am Glan, allí donde el Glan desemboca en el río Nahe. Se tienen noticias desde el siglo VII relacionadas con la vida del monje irlandés Disibodo (619-700), quien vivió como eremita en el monte donde posteriormente se estableció el monasterio²³.

GARRETAS, «El monacat femení: segles VIII-XII», in *Temps de monestirs. Els monestirs catalans entorn l'any 1000*, Generalitat de Catalunya, Barcelona 1999, pp. 106-119; 110; M. COMAS-VIA, *Entre la solitud i la llibertat. Vídues barcelonines a finals de l'Edat Mitjana*, Viella, Roma 2015.

¹⁹ *VJ*, III, pp. 68-69. Es posible que Hildegarda pasara sus primeros años de oblata (criatura ofrecida por la familia a un monasterio) en Sponheim junto a Jutta. En la *VSH* (I, 1, p. 6, l. 15-17) se omite este episodio y se indica directamente la «reclusión» en Disibodenberg. Véase: A. SILVAS (ed.), *Jutta and Hildegard*, cit., p. xvii y 51; S. FLANAGAN, «Oblation or Enclosure: Reflections on Hildegard of Bingen's Entry into Religion», in A.E. DAVIDSON (ed.), *Wisdom which Encircles Circles. Papers on Hildegard of Bingen*, Medieval Institute Publications-Western Michigan University, Kalamazoo (Mich.) 1996, pp. 1-14.

²⁰ El término *inclusa*, traducible por «anacoreta» y «reclusa», implica la idea de una vida contemplativa en la clausura, si bien no es exactamente la práctica de las «emparedadas» que se extendería a partir del siglo XIII. Véase la voz *inclusa* en: J.F. NIERMEYER, *Mediae latinitatis lexicon minus. Lexique latin médiéval. Medieval Latin dictionary. Mittellateinisches Wörterbuch*, 2 vol., ed. C. VAN DE KIEFT, rev. J.W.J. Burgers, Brill, Leiden 2002, vol. 1, p. 682. Hallamos diversas informaciones sobre la vida de aquellas religiosas en el *De institutione inclusarum*, un texto escrito hacia el 1160-1162 por Aelredo de Rievaulx (1110-1167), monje y abad cisterciense inglés. Aelredo Rievallensis, *De institutione inclusarum*, in *Opera omnia*, ed. G. RACITI, (CCCM, 1), Brepols, Turnhout 1971, pp. 636-682. Agradezco a Araceli Rosillo Luque la documentación y sus comentarios sobre la cuestión de la clausura femenina, que trata en: A. ROSILLO-LUQUE, «El monasterio de Santa Clara de Manresa (siglos XIV-XVII). Las clarisas en la Cataluña Central», Tesis doctoral, Universidad de Barcelona, 2016, pp. 227-237.

²¹ *VJ*, III, p. 68.

²² *VJ*, I, p. 66, n. 25: «Eius scolam ipsius suscepti». El enclaustramiento de les tres jóvenes inició la línea femenina en la abadía de Disibodenberg.

²³ La primera noticia sobre san Disibodo se encuentra en el martirologio de Rabano Mauro (780-865), arzobispo de Maguncia: Rabani Mauri, *Martyrologium*, in *Martyrologium. De computo*,

En el siglo XII el monasterio había alcanzado unas dimensiones considerables, y el espacio que ocupaban Jutta e Hildegarda durante los primeros años era un pequeño anexo²⁴. Tras el fallecimiento de Jutta, mediante la elección de las monjas, Hildegarda fue nombrada *magistra sponsarum Christi*, esto es, maestra y madre espiritual de la comunidad, y ejerció también funciones administrativas de priora. Después de superar numerosas dificultades y gracias a la cesión de unos terrenos por parte de la marquesa de Stade, madre de la monja Ricarda de Stade, hacia el año 1150 Hildegarda fundó su propio monasterio en Rupertsberg, ubicado en el cruce fluvial del Rin con el Nahe, un enclave privilegiado en cuanto a comunicaciones. Ni este monasterio ni el que fundó hacia el año 1165 en Eibingen, situado a la otra orilla del Rin y a pocos kilómetros de Rupertsberg, no obtuvieron el estatus de abadía, en tanto que mantenían un vínculo respecto a Disibodenberg y a su abad²⁵. Por este motivo Hildegarda no fue nombrada propiamente abadesa, aunque el rol y las funciones que desempeñaban fueran muy similares a los de la figura de abadesa.

Desconocemos cuál fue exactamente la formación que le habría procurado Jutta, una mujer solo seis años mayor que Hildegarda. Entre las pocas informaciones que nos han llegado se indica que le habría enseñado a tocar el salterio de diez cuerdas y a leer los salmos de David²⁶. Sin embargo, en algunos pasajes autobiográficos Hildegarda sostiene que no había recibido formación alguna, y afirma que su fuente de conocimiento exclusiva era la «voz del cielo», ya que,

ed. J. McCULLOH, (CCCM, 44), Brepols, Turnhout 1979, p. 90. Hildegarda escribió la *Vita sancti Dysibodi episcopi* por encargo del abad Helenger de Disibodenberg (sucesor de Kuno) el año 1170: Hildegard of Bingen, *Vita sancti Dysibodi episcopi*, in *Two Hagiographies: «Vita sancti Rupperti confessoris» - «Vita sancti Dysibodi episcopi»*, ed. latín/ingl., ed. C. EVANS, intr. y trad. H. Feiss, Peeters, Paris-Lovaina-Walpole (MA) 2010, pp. 86-157; 86, l. 1-5.

²⁴ Se conservan restos arqueológicos del complejo medieval y de las sucesivas construcciones. Véase el documentad estudio histórico-arqueológico de F. DAIM – A. KLUGE-PINSKER (eds.), *Als Hildegard noch nicht in Bingen war. Der Disibodenberg – Archäologie und Geschichte*, Schnell und Steiner-Verlag des Römisch-Germanischen Zentralmuseums, Maguncia-Regensburg 2009.

²⁵ Sobre aspectos territoriales de esta región de la Renania en la Edad Media, véase el catálogo *Stadt und Burg am Mittelrhein (1000-1600)*, Schnell und Steiner, Regensburg 2008.

²⁶ *VSH*, I, I, p. 6, l. 15-20. Cito el pasaje correspondiente: «Cumque iam fere esset octo annorum conspelienda Christo [...] recluditur in monte cum ipso sancti Disibodi cum pia Deoque dicata femina Iuttha, que illam sub humilitatis et innocentie ueste diligenter instituebat et carminibus tantum Dauticis instruens in psalterio dechacordo iubilare premonstrabat». No sabemos de qué modo Hildegarda progresó desde esta formación musical inicial hasta la adquisición de conocimientos musicales complejos que le sirvieron para componer música.

según afirma, solamente fue instruida en el interior de su alma²⁷. Encontramos este doble planteamiento en uno de los fragmentos autobiográficos:

In eadem uisione scripta prophetarum, euangeliorum et aliorum sanctorum et quorundam phylosoforum sine ulla humana doctrina intellexi ac quedam ex illis exposui, cum uix noticiam litterarum haberem, sicut indocta mulier me docuerat²⁸.

En el pasaje citado niega haber recibido una formación externa y, seguidamente, alude a las enseñanzas impartidas por Jutta, de modo que las dos afirmaciones no se presentan como contradictorias para la misma Hildegarda. Esta paradoja se entiende a partir de otro pasaje, en el que se indica explícitamente que no había recibido una instrucción magistral (*sine humano magisterio*)²⁹. Por tanto, al tratar de su falta de formación se refiere fundamentalmente a la instrucción de tipo escolástico. En consecuencia, es incierto también hasta qué punto Jutta era una mujer *indocta*, como la describe en el pasaje antes citado; ciertamente, es probable que fuera una mujer culta³⁰ que, como Hildegarda, tampoco no recibió una educación magistral. La propia Hildegarda se presentaba a sí misma como una persona *indocta* y *nescia*, adjetivos con los que se definía, no solo cuando empezó a escribir, sino durante toda su vida. Por este motivo, aunque había sido instruida interiormente por la voz del cielo³¹ —es decir, por la sabiduría divina, la fuente suprema del saber—, se continuaba considerando ignorante «en sentido humano». Además de no haber sido instruida por los *docti* en las artes liberales, parece que elige prescindir de las *humanae scientiae* en tanto que no acercan a lo divino.

3. *Magistra nescia e indocta de philosophis*

Hay que tener en cuenta este matiz a fin de situar el discurso de Hildegarda.

²⁷ Hildegardis Bingensis, *Epistolarium. Pars prima I-XC [EPP]*, ed. L. VAN ACKER, (CCCM, 91), Brepols, Turnhout 1991, carta 1, p. 4, l. 25.

²⁸ *VSH*, II, II, p. 24, l. 88-91; trad. esp., p. 52: «En esta visión comprendí los escritos de los profetas, de los Evangelios y de otros santos y filósofos sin ninguna enseñanza humana y algo de esto expuse, cuando apenas tenía conocimiento de las letras, tal y como me enseñó la mujer [indocta]» (modifico este último término, que aparece como “iletrada” en la trad.).

²⁹ Hildegardis Bingensis, *Liber uite meritum [LVM]*, VI, 45, ed. A. CARLEVARIS, (CCCM, 90), Brepols, Turnhout 1995, p. 291, l. 886-887.

³⁰ En la *VJ* (V, p. 72) se explica que Jutta causaba admiración a la gente debido a su sabiduría divinamente conferida y a su capacidad de discernimiento ante cualquier situación.

³¹ *LVM*, «Incipit», p. 9, l. 28-29: «Et iterum audiui uocem de celo ad me dicentem et me docentem sic».

Por un lado, ella se desmarca del conocimiento de los *docti* y de los *magistri*; por el otro, afirma que su conocimiento procede de *Sapientia*, la verdadera fuente de todo conocimiento. Su saber arraiga en la ignorancia y se mantiene en la ignorancia, pero la experiencia visionaria-auditiva le procura un aprendizaje *interior*. Las visiones-audiciones perduran mucho tiempo en su memoria³², señala la autora, y también vincula la experiencia místico-cognoscitiva con la actividad del intelecto, ya que utiliza las nociones *intelligere* e *intellectum* en numerosos pasajes donde describe la aprehensión, mediante la visión y la audición «interiores», de la verdad revelada³³. La suya es una comprensión, en sentido fuerte, de los contenidos revelados por *Sapientia*. En cambio, la ignorancia *inalterable* de la que habla es más bien el resultado de considerar que la sabiduría divina es infinitamente superior a las capacidades intelectuales humanas. Si lo comparamos con la sabiduría de Dios, el ser humano es un absoluto ignorante, pero no por ello tiene que dejar de esforzarse por conocer. La idea de fondo de este planteamiento recuerda la paradoja de la *docta ignorantia* expuesta posteriormente por Nicolás de Cusa (1401-1464).³⁴ Si bien, la ignorancia de la que trata Hildegarda no es exactamente «docta».

³² Hildegardis Bingensis, *Epistolarium. Pars secunda XCI-CCLR [EPS]*, ed. L. VAN ACKER, (CCCM, 91a), Brepols, Turnhout 1993, carta 103R, pp. 261-262, l. 84-86: «Quicquid autem in hac uisione uidero seu didicero, huius memoriam per longum tempus habeo, ita quod, quoniam illud aliquando uiderim et audierim, recordor».

³³ Véase, entre otros pasajes: Hildegarda de Bingen, *Sciuias*, «Protestificación», ed. A. FÜHRKÖTTER, colab. A. CARLEVARIS, (CCCM, 43), Brepols, Turnhout 1978, p. 4, l. 31; III, 13, p. 629, l. 457; *LVM*, II, 57, p. 106, l. 1195; *Liber diuinorum operum [LDO]*, III, 5, II, eds. A. DEROLEZ – P. DRONKE, (CCCM, 92), Brepols, Turnhout 1996, p. 406, l. 1. El concepto *intellectum* y nociones derivadas, como por ejemplo *spiritalium intellectum* (que aparece en: Hildegardis Bingensis, *Expositiones euangeliorum [EE]*, «47», eds. B.M. KIENZLE – C.A. MUESSIG, in *Opera minora*, cit., pp. 185-333; 313, l. 19, 37), merecen un estudio aparte. Una primera aproximación a aquella noción se encuentra en: A. CARLEVARIS, «“Scripturas subtiliter inspicere subtiliterque excribare”», in M. SCHMIDT (ed.), *Tiefe des Gotteswissens. Schönheit der Sprachgestalt bei Hildegard von Bingen*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1995, pp. 29-48; 31, 35, 44 y 46.

³⁴ El pensamiento de Hildegarda de Bingen y el de Nicolás de Cusa ponen de manifiesto varias confluencias, como por ejemplo la idea de la divinidad como un círculo perfecto. Como dato histórico, cabe destacar dos hechos. En primer lugar, la presencia en la biblioteca del St. Nikolaus-Hospital, a partir de 1465, de un manuscrito del *Sciuias* que había sido copiado en 1210 en el *scriptorium* de la abadía de san Eucario en Tréveris. En consecuencia, el volumen no habría formado parte de la biblioteca propia del Cusano, como indica H. GESTRICH, *Nikolaus von Kues 1401-1464. Leben und Werk im Bild*, Verlag Hermann Schmidt, Maguncia 1993, pp. 36-37 (agradezco a Rosa Rius Gatell este material). Sin embargo, dada la fama de Hildegarda en Tréveris (municipio situado a 46 kilómetros de Bernkastel-Kues) es posible profundizar la

Como decía, a pesar de que Hildegarda se formó por diversos caminos y transmitió su saber en el rol de *magistra*, se presenta a sí misma como una persona *indocta*. Fundamentalmente por dos motivos, recordemos: porque no había recibido la formación impartida por los *magistri* y porque se posicionaba a favor de la actitud antiintelectualista promovida por Bernardo de Claraval, referente espiritual de la época. Otro calificativo que utiliza Hildegarda para definirse es *nescia*, sobre lo cual es necesario señalar algunas consideraciones. En una epístola afirma que la «voz del cielo» no le enseña las letras en lengua germánica y que solo sabe leer «en simplicidad» y no descomponiendo el texto (*in abscisione textus*)³⁵. Asimismo, en otro pasaje sostiene que desconoce la estructura gramatical de la lengua latina³⁶. Se podría pensar que con estas afirmaciones manifiesta un total desconocimiento de las formas lingüísticas básicas. Sin embargo, utiliza precisamente la expresión *abscisione textus*, de modo que esta «análisis de las partes del texto» parece aludir a las normas del arte retórica y, en consecuencia, se estaría refiriendo, en particular, a un desconocimiento de aquellas³⁷. Por otro lado, Hildegarda resta importancia a la materialidad del texto y distingue los procedimientos de la retórica respecto a su saber leer en simplicidad (*scio in simplicitate legere*), que tiene la capacidad de revelar el significado esencial de los textos.

En un pasaje del *Liber uite meritorem* –su segunda obra de visiones– la autora sitúa su propio discurso en esta línea, ya que allí se refiere a sí misma con la expresión «simple en el uso de los artificios de las palabras» (*simplex in diuerticulis uerborum*)³⁸. Pese la expresividad y la elaboración poética e, incluso,

hipótesis de la influencia de Hildegarda en el Cusano. En particular, véase el siguiente análisis comparativo entre la idea de predestinación en ambos autores: V. RANFF, «Gibt es eine absolute Prädestination Christi zur Menschwerdung bei Hildegard von Bingen und Nikolaus von Kues?», *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 33 (2012) 229-245.

³⁵ *EPP*, I, p. 4, l. 20-22: «Sed tamen non docet me litteras in Teutonica lingua, quas nescio, sed tantum scio in simplicitate legere, non in abscisione textus».

³⁶ *Sciuias*, «Protestificatio», p. 4, l. 33-35.

³⁷ No obstante, A. CARLEVARIS («“Scripturas subtiliter inspicere...”», cit., p. 33) afirma posteriormente: «Doch die Mittel der Rhetorik fehlen in ihrer Sprache nicht. Mit ihnen verbindet sie ein feines Gespür für den Rhythmus, der dem Fluß ihrer Gedanken entspricht und diese unterstreicht» («Sin embargo, en su discurso no faltan los recursos de retórica. Comparte con ellos una gran sensibilidad por el ritmo, que se corresponde con el flujo de sus pensamientos y los subraya»).

³⁸ *LVM*, VI, 45, p. 291, l. 883-884. A. CARLEVARIS, «Hildegarda e la patristica», in C. BURNETT – P. DRONKE (eds.), *Hildegard of Bingen. The Context of her Thought and Art*, The Warburg Institute, Londres 1998, pp. 65-80, 67.

plástica de la escritura hildegardiana, lo que parece interesar a la autora no es la forma que adquieren sus escritos, sino el significado profundo que aquella escritura revela. Y, si bien su escritura está impregnada por el lenguaje bíblico y por la estructura de la exégesis, ello no implica una sujeción a normas estilísticas rígidas. Hildegarda no busca persuadir mediante una argumentación deleitosa, sino que está orientada a propiciar la conversión del alma de los fieles en la que pretende producir el hechizo. En definitiva, la transmisión que la autora busca trasciende el lenguaje en tanto que instancia normativa. Su escritura se encuentra sujeta tan solo a la «literalidad» exigida por la «voz del cielo» y al seguimiento implícito de los escritos patrísticos en el uso de la alegoría. De este modo, consigue ejercer en quien lee o escucha sus escritos una atracción poderosa hacia las imágenes reveladas en la *uisio*, alegorías de una verdad suprema que es preciso descifrar.

Otra cuestión a destacar del fragmento de la *Vita sanctae Hildegardis* citado más arriba es la afirmación según la cual la autora comprende en la *uisio* los escritos «de algunos filósofos» de manera intuitiva. Como observa Dronke, tal y como se recoge este pasaje en el llamado «Fragmento de Berlín»³⁹ la construcción de la frase es *aliorum sanctorum, et quorundam philosophorum*⁴⁰. En contraste, en el RiesenkodeX la frase se escribe *aliorum sactorum quorundam philosophorum*⁴¹, traducible por «otros santos algunos filósofos», omitiendo un *et* esencial entre

³⁹ Berlín, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Codex Berolin. Lat. Qu. 674, c. 1222/30, ff. 1r-24v. La primera contribución sobre este texto, con la edición del mismo, fue: H. SCHIPPERGES, «Ein unveröffentlichtes Hildegard-Fragment (Codex Berolin. Lat. Qu. 674)», in *Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften*, 40/1 (1956), pp. 41-77. La última edición es: «(Codex Berolin. Lat. Qu. 674)», in *Physica. Liber subtilitatum diversarum naturarum creaturarum. Bd. 1: Text mit Berliner Fragment im Anhang; Bd. 2: Apparate*, 2 vol., eds. R. HILDEBRANDT – T. GLONING, Walter de Gruyter, Berlín-Nueva York 2010, vol. 1, pp. 407-431. Sobre el Fragmento de Berlín: R. HILDEBRANDT – T. GLONING, «Hildegard von Bingen – Das Berliner Fragment», in *ibid.*, pp. 407-410; L. MOULINIER, «Introduction», in *Beate Hildegardis Cause et cure [BHCC]*, ed. L. MOULINIER, colab. R. Berndt, Akademie, Berlín 2003, pp. xxvii-xxx.

⁴⁰ Codex Berolin. Lat. Qu. 674, f. 7v.

⁴¹ Wiesbaden, Hessische Landesbibliothek, ms. 2, conocido como «RiesenkodeX», 1179 y 1182/87, Rupertsberg, pergamino, f. 320v. Contiene los siguientes escritos: *Sciuias* (ff. 1v-135v), *LVM* (ff. 135v-201v), *LDO* (ff. 202r-308r), *Epistola ad prelatos Moguntinos* (ff. 308v-317r), *VSH* (ff. 317r-327v), *Epistolae* (ff. 328r-434r), *EE* (ff. 434r-461v), *Lingua ignota* (ff. 461v-464v), *Litterae ignotae* (ff. 464v), Carta de los monjes de Villers tras la defunción de Hildegarda (f. 464v-465r), *Symphonia* (f. 466r-478r), *Ordo Virtutum* (ff. 478r-481v). Manuscrito digitalizado (03/05/2017) URL: <https://www.hs-rm.de/hlb/suchen-finden/sondersammlungen/handschriften-inkunabeln-alte-drucke/der-riesenkodeX-hildegard-von-bingen/index.html>.

sanctorum y *quorundam*. En consecuencia, según el Fragmento de Berlín, no todos los «filósofos» que Hildegarda leyó eran «santos». La finalidad principal de la elaboración del Riesenkodex era recopilar los escritos de Hildegarda en vistas al proceso de canonización y, por este motivo, el Fragmento de Berlín se podría considerar más próximo a la formulación original de la autora⁴². En cualquier caso, en el pasaje en cuestión Hildegarda efectúa un reconocimiento de su acceso a determinados escritos filosóficos, cuya influencia únicamente encontramos de forma implícita en su corpus. Sin embargo, pese a dicho reconocimiento, la autora se desvincula explícitamente del modo de escribir de los filósofos, como indica en el siguiente fragmento:

Et simul uideo et audio ac scio, et quasi in momento hoc quod scio disco. Quod autem non uideo, illud nescio, quia indocta sum. Et ea que scribo, illa in uisione uideo et audio, nec alia uerba pono quam illa que audio, latinisque uerbis non limatis ea profero quemadmodum illa in uisione audio, quoniam sicut philosophi scribunt scribere in uisione hac non doceor⁴³.

Ella no pretende formular su discurso como lo plantean los «filósofos», término que en la época se asocia sobre todo a una profesión, pero sí trata sobre las mismas verdades mediante un discurso que es despreciado por algunos, nos dice, debido a su condición femenina y al hecho de que «no ha sido instruida por filósofos»⁴⁴. En tanto que mujer, no ha sido instruida por los doctos, y su exegesis de las sagradas escrituras no consiste en leerlas «con la inteligencia de los filósofos»⁴⁵.

⁴² P. DRONKE, «Problemata Hildegardiana», *Mittellateinisches Jahrbuch*, 16 (1981), 97-131; 107. Meier plantea que la expresión *quorundam philosophorum* pueda aludir, en concreto, a Juan Escoto Eriúgena, y Sturlese sostiene que la estudiosa no aporta argumentos «verdaderamente demostrativos». C. MEIER, «Eriugena im Nonnenkloster? Überlegungen zum Verhältnis von Prophetentum und Werkgestalt in den figmenta prophetica Hildegards von Bingen», *Frühmittelalterliche Studien*, 19 (1985) 466-497; 471, n. 24; L. STURLESE, *Storia della filosofia tedesca nel Medioevo. Dagli inizi alla fine del XII secolo*, Olschki, Florencia 1990, p. 166, n. 341.

⁴³ *EPS*, 103R, pp. 262-263, l. 86-92; trad. esp., p. 152: «Y simultáneamente veo y oigo y sé, y casi en el mismo momento aprendo lo que sé. Lo que no veo lo desconozco, puesto que no soy docta. Y lo que escribo es lo que veo y oigo en la visión, y no pongo otras palabras más que las que oigo. Lo digo con las palabras latinas sin pulir como las oigo en la visión, pues en la visión no me enseñan a escribir como escriben los filósofos».

⁴⁴ *EPP*, 2, p. 8, l. 12-15. Cito este pasaje de su epístola dirigida al pontífice Eugenio III: «quia multi prudentes de terrenis uisceribus spargunt hec in mutationem mentium suarum propter pauperem formam, que edificata est in costa et que est indocta de philosophis».

⁴⁵ *Sciuias*, II, 1, p. 111, l. 91-93: «in nomine femineo indocta de ulla doctrina carnalium magistrorum, scilicet legere litteras per intelligentiam philosophorum». En el pasaje citado utiliza el verbo *docere*, pero el término que usa de forma más significativa para indicar la formación que

Sin embargo, será preciso indagar si Hildegarda se mantuvo totalmente al margen del discurso filosófico y, en particular, del de la filosofía de la naturaleza.

4. Movimientos y lecturas de reforma espiritual

Cuando Hildegarda se presenta como una mujer *indocta* y *nescia* señala que no ha recibido la formación de los *magistri* y que su discurso no se basa en los convencionalismos de la retórica. La suya es, en cambio, una aproximación a los misterios divinos que tiene como premisa la infinita superioridad de la sabiduría divina. Desde este punto de vista, la actitud intelectual hacia el conocimiento se fundamenta en la humildad y el reconocimiento de las propias limitaciones, así como en un uso adecuado de la racionalidad en función de lo que se pretende conocer. Según Hildegarda, la racionalidad es un don divino, un reflejo de la suprema racionalidad de Dios. Sin embargo, no es posible que el ser humano efectúe una aprehensión de la divinidad como tal, puesto que el uso de la facultad racional no tiene que consistir en la división en partes de aquel ser supremo, sino que lo tiene que aprehender como un todo⁴⁶. A continuación, situaré en su contexto dicha actitud intelectual y mostraré de qué modo Hildegarda se acerca al movimiento cisterciense cuando pone en juego su propia concepción de la espiritualidad.

Para definir el gesto intelectual de Hildegarda, es necesario indicar en primer lugar su afinidad con el planteamiento epistemológico que promovía Bernardo de Claraval, en tanto que ambos parten de la ignorancia, se rigen por la humildad y anhelan recibir la caridad de Dios. El que era entonces una de las figuras con más autoridad de la Iglesia puso de manifiesto su aversión a la filosofía, entre otras «ciencias humanas», en muchos de sus escritos. Cito una muestra:

Philosophi plerique et astronomi, complures etiam impostores, ludiones et nugivenduli,

no había recibido es *magisterio*, es decir, la formación de profesores y eruditos: *LVM*, VI, 45, p. 291, l. 886-887; *EPP*, I, p. 4, l. 23-25; *Sciuias*, «Protestificatio», p. 4, l. 31. Cito un fragmento de la *RSB*, p. 67, l. 1-3: «Et ego pauperula feminea forma et humano magisterio indocta ad uerum lumen et ad memoriam beati Benedicti secundum petitionem uestram prospexi». Véase A. CARLEVARIS, «Hildegarda e la patristica», cit., pp. 66-71.

⁴⁶ *EE*, <9>, p. 210, l. 10-12. Hildegarda efectúa una distinción entre la *rationalitas increata* y la *rationalitas creata*: «*Et uerbum, scilicet rationalitas quae est filius, erat apud Deum, quia rationalitas Deus est. Deus autem nec factus nec creatus sed semper est. Rationalitas autem omnia creauit. Et Deus erat uerbum, quia Deus uere rationalis est. Sed in homine et in angelo rationalitas initium habet, in Deo autem initio caret*» (*EE*, <9>, pp. 210-211, l. 4-9). Véase F. CHÁVEZ ALVAREZ, «*Die brennende Vernunft*», *Studien zur Semantik der «rationalitas» bei Hildegard von Bingen*, Formmann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991, pp. 135-143.

haeretici item et fanatici quidam hic vates esse, et ultra caeteros mortalium sapere videre voluerunt, sed quorum vaticinia pleraque jam clusit eventus, et vates istos vanitatis et falsitatis convicit⁴⁷.

Las ideas de Bernardo no se mantuvieron en el plano de las palabras, sino que se transformaron en acciones concretas en contra de determinados pensadores. Referiré dos ejemplos muy conocidos. En primer lugar, su contraposición a Pedro Abelardo en un enfrentamiento teórico y doctrinal que desencadenó la condena del filósofo por herejía⁴⁸. En segundo lugar, en el Concilio de Reims (1148) – donde se aprobó el *Sciuias* de Hildegarda –, condenaron a Gilberto de Poitiers (1070-1154), a quien Bernardo había acusado por su distinción entre *Deus (id quod est Deus)* y *deitas (quod est Deus)*, es decir, entre la esencia de Dios y los atributos que la conforman. En el marco de estas controversias, relacionadas con la metodología de la teología racional promovida en las escuelas catedralicias, podemos inscribir la concepción de Hildegarda de un Dios inaprehensible, que no es posible analizar de forma análoga a como procedemos con otros seres. Hildegarda expresa esta idea en una epístola que escribe a Odo de Soissons:

Viuens ergo lux in secreto uerbo sapientie dicit: Deus plenus est et integer et absque principio temporum, et ideo non potest diuidi sermone sicut homo diuidi potest, quoniam Deus totum est et non alius, ac idcirco illi nihil abstrahendum aut addendum est. [...] Quicumque enim dicit quod paternitas et diuinitas non sit Deus, hic nominat punctum absque circulo, et si punctum habere uult absque circulo, illum qui eternus est negat. Et quicumque negat quod paternitas et diuinitas Deus sit, Deum negat, quia uult quod aliqua uacuitas in Deo sit. [...] Deus enim nec excuti nec excribari secundum hominem potest, quia in Deo nihil est quod Deus non sit⁴⁹.

El razonamiento de Hildegarda, «inspirado» por la voz del cielo, pretende poner de manifiesto el error fundamental del discurso escolástico sobre la

⁴⁷ Bernardus Claraevallensis, *Epistolae. Corpus epistolarum 1-180*, 61, eds. J. LECLERCQ y H.-M. ROCHAS, (Sancti Bernardi Opera, 7), Brepols, Turnhout 1993: «La mayoría de los filósofos y de los astrónomos son impostores, histriones y embaucadores, herejes y fanáticos, del mismo modo en que lo es el poeta, y quieren saber ver más que el resto de los mortales, pero la mayoría de las predicciones ya han tenido lugar, y el mismo poeta es condenado por la vanidad y la falsedad».

⁴⁸ R. RAMÓN GUERRERO, «La afirmación del Yo en el siglo XII: Pedro Abelardo y San Bernardo», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 12 (1995) 11-32.

⁴⁹ *EPP*, 40r, p. 104, l. 24-38; trad. esp., p. 123: «La luz viviente dice en el secreto del verbo de la sabiduría: Dios es pleno e intacto y sin principio de los tiempos, y por eso no puede ser dividido en el discurso como el hombre puede ser dividido, pues Dios es todo y no otro, y por esta razón nada le puede ser abstraído ni añadido. [...] Quien diga que paternidad y divinidad no es Dios, ése nombra un punto sin círculo, y si quiere tener un punto sin círculo, niega a Aquel que es

divinidad. Pero, paradójicamente, para explicarlo Hildegarda utiliza los recursos de la teología racional que está refutando. Por tanto, la autora considera que este tipo de discurso no es válido al tratarse de la divinidad, aunque sí parece serlo en el caso de los discursos de los humanos. Ella, aunque no ha sido instruida por los filósofos, muestra con su práctica discursiva que sabe moverse fluidamente por el registro de los *magistri*. Si situamos este punto de vista en su contexto histórico, aparece de nuevo la figura de Bernardo de Claraval.

La actitud denominada antiintelectualista que Bernardo promovía, consiste en un rechazo de la investigación racional impulsada por la curiosidad, si bien no rehúye el uso de la razón ni de investigación racional por sí mismas. Consideraba que la curiosidad convertía la filosofía en una disciplina soberbia, y que transforma a los filósofos en seres alejados de sí mismos y carentes de humildad, una «virtud por la cual el hombre, que tiene un conocimiento muy verdadero de sí, se hace despreciable ante sus propios ojos»⁵⁰. Hildegarda concibe la humildad como la «madre» y la «reina» de todas las virtudes⁵¹, y Bernardo sostiene que es el camino hacia la verdad, en el que se produce el sentimiento de la caridad, que constituye su gratificación⁵². En su concepción tanto de las virtudes como de la filosofía, Hildegarda habría recibido una notable influencia de Bernardo. Sin embargo, algunos aspectos los diferencian significativamente. Por ejemplo, mientras que Bernardo condena la curiosidad como motor de la indagación racional, Hildegarda, en cambio, muestra curiosidad, en una dimensión práctica, por todo lo que la rodea. El exponente más claro de la curiosidad de la autora son seguramente su *Physica*⁵³ e *Ignota lingua*⁵⁴. Por tanto, la actitud de Hildegarda

eterno. Y quien niega que la paternidad y la divinidad es Dios niega a Dios porque quiere que alguna vacuidad sea Dios. [...] Dios no puede ser escrutado ni examinado según el hombre, pues nada hay en Dios que no sea Dios». Sobre la controversia entre los ámbitos escolástico y monástico, favorables a dos métodos diferentes de indagación, véase A. MIRIZIO, «Tra chiesa e stato: l'azione politica di Ildegarda di Bingen», *Cultura Neolatina*, 3/4 (2001) 247-273; 259; J.A. STOVER, «Hildegard, The Schools, and their Critics», in B.M. KIENZLE – D.L. STOUTD – G. FERZOLO (eds.), *A Companion to Hildegard of Bingen*, Brill, Leiden 2014, pp. 109-136.

⁵⁰ Bernardus Claraevallensis, *Liber de duodecim gradibus humilitatis et superbiae*, I, 2, eds. J. LECLERCQ – H.-M. ROCHAIS, Turnhout: Brepols, 2010 [Library of Latin Texts-Series A]: «virtus, qua homo verissima sui cognitione sibi ipse vilescit».

⁵¹ Entre otros pasajes: *Ordo Virtutum*, «II», p. 509, l. 99; «IV», p. 518, l. 292.

⁵² Bernardus Claraevallensis, *Liber de duodecim gradibus humilitatis et superbiae*, cit.

⁵³ Obra que Hildegarda escribe en la década de 1150 y que se conserva en manuscritos de los siglos XIII-XVI. Trata de los diferentes seres de la naturaleza.

⁵⁴ S.L. HIGLEY, *Hildegard of Bingen's Unknown Language: An Edition, Translation and Discussion*, Palgrave Macmillan, Nueva York 2007.

hacia el conocimiento es teóricamente afín a la de Bernardo, pero no en términos absolutos.

La espiritualidad impulsada por Bernardo de Claraval se regía por una rígida observancia de la *Regla* benedictina que propició la reforma cisterciense, cuyo origen fehaciente se sitúa en la fundación de la abadía de Cîteaux (cerca de Dijon) que tuvo lugar en el año 1098 por parte de Robert de Molesme (c. 1028-1111). Según la documentación conservada, la relación de Hildegarda con aquel movimiento de reforma espiritual se habría iniciado con la epístola dirigida a Bernardo, si bien contó también con otros factores⁵⁵. En el 1136 se fundó el primer monasterio cisterciense en territorio germánico: el monasterio de Eberbach en Eltville, al que Bernardo de Claraval envió monjes procedentes de su cenobio borgoñés. No solo cabe mencionar la proximidad geográfica entre Eberbach y Rupertsberg –a tan solo 23 kilómetros de distancia–, sino que sabemos también, mediante el intercambio epistolar, que ambos monasterios se mantuvieron en contacto. Además, es testigo de la influencia que la benedictina tuvo en la vida intelectual y espiritual de la abadía la redacción de la obra de Gebenón de Eberbach, titulada *Speculum futurorum temporum siue Pentacronon sancte Hildegardis*, escrita entre 1217 y 1220, e inspirada directamente y explícitamente en una de las visiones proféticas del último libro del *Sciuias*⁵⁶. Finalmente, cabe añadir que Hildegarda mantuvo contacto epistolar con otras comunidades cistercienses, como por ejemplo la de Villers, de la que procedía su segundo secretario, Guiberto de Gembloux.

Las afinidades y las distancias entre el pensamiento de Hildegarda de Bingen y el de Bernardo de Claraval requieren un estudio pormenorizado⁵⁷. Tanto la documentación disponible como los datos histórico-geográficos sugieren que es posible que Hildegarda hubiera leído escritos del cisterciense o bien que conociera su pensamiento por transmisión oral. Sin embargo, es difícil especificar cuál habría sido el peso específico de su influencia. Aquí me limitaré a mostrar la proximidad que existe entre sus respectivas actitudes ante el conocimiento y a señalar, asimismo, cuáles son los principales puntos de contacto entre Hildegarda y aquel movimiento.

⁵⁵ M. EMBACH, «Hildegard von Bingen in ihren Beziehungen zu den Zisterziensern – und zur Abtei Himmerod?», in B. FROMME (ed.), *875 Jahre Findung des Klosterortes Himmerod*, Selbstverlag der Gesellschaft für Mittelrheinische Kirchengeschichte, Maguncia 2010, pp. 203-220.

⁵⁶ *Sciuias*, III, 12.

⁵⁷ V. CIRLOT, *Hildegard von Bingen y la tradición visionaria de Occidente*, Herder, Barcelona 2005, pp. 43-65; K.C. MCGUIRE, «*Symphonia Caritatis*. The Cistercian Chants of Hildegard of Bingen», Tesis doctoral, University of Minnesota, 2007.

Antes, sin embargo, es necesario señalar la divergencia ideológica que separa desde el mismo punto de partida el pensamiento de Hildegarda respecto al de Bernardo. Se trata fundamentalmente del planteamiento aristocrático hildegardiano frente al espíritu del Císter, que fomenta la pobreza espiritual y, en concordancia, la austeridad material. Ciertamente, no se trata de la pobreza franciscana del siglo XIII, pero sí uno de sus precedentes. En este aspecto particular Hildegarda se muestra más próxima al movimiento cluniacense, tal y como se pone de manifiesto, por ejemplo, en la observación crítica que la *magistra* Tengswich de Andernach le dirige en una epístola. En ella, Tengswich muestra admiración por la «fama de santidad» de Hildegarda y, al mismo tiempo, pone en tela de juicio el hecho de que la benedictina efectúe distinciones de clase social en la admisión de vocaciones en su monasterio. Estas son las palabras de Tengswich:

Dominum in primitiua Ecclesia piscatores modicos et pauperes elegisse, ac beatum Petrum conuersis postea ad fidem gentibus dixisse: *In ueritate comperi, quod non est personarum acceptor Deus; uerborum insuper Apostoli non immemores ad Corinthios dicentis: Non multi potentes, non multi nobiles, sed ignobilia et contemptibilia huius mundi elegit Deus*⁵⁸.

Hildegarda formula su respuesta mediante una argumentación ontológica, sobre la que pretende fundamentar la necesidad de la jerarquía de las clases sociales, a pesar de sostener al mismo tiempo la igualdad de los seres humanos ante la mirada de la divinidad:

Deus discernit populum in terra sicut et in celo, uidelicet etiam angelos, archangelos, thronos, dominationes, cherubim et seraphim discernens. Et hi omnes a Deo amantur, sed tamen equalia nomina non habent⁵⁹.

Los pasajes citados dejan traslucir la proximidad de la mentalidad de Tengswich –quien pertenecía a la orden agustina– a los movimientos de pobreza espiritual, e indican la afinidad ideológica de Hildegarda con la mentalidad de los

⁵⁸ *EPP*, 52, p. 126, l. 28-34; trad. esp. 126: «[...] al mismo Señor, que eligió para la primera Iglesia a modestos y pobres pescadores, y a san Pedro, que, a las gentes convertidas a la fe, les dijo: *Verdaderamente comprendo que Dios no hace acepción de personas* [Hch 10, 34; Rom 2, 11]. Tampoco olvidamos a este respecto las palabras del apóstol a los corintios, que dicen: *Ni a muchos poderosos ni a muchos de la nobleza ha escogido Dios, sino a lo necio y lo débil del mundo* [1Cor 1, 26]».

⁵⁹ *EPP*, 52R, p. 129, l. 50-53; trad. esp. 128: «[...] Dios separó al pueblo en la tierra como en el cielo, esto es, separando a los ángeles, a los arcángeles, tronos, potestades, querubines y serafines. Y todos estos son amados por Dios aunque no tengan los nombres iguales».

cluniacenses⁶⁰. La reforma cluniacense tiene sus orígenes en el siglo X, en la figura de Odón de Cluny (c. 878/79-942), y tuvo una gran difusión durante los siglos subsiguientes, debido sobre todo a su poder económico y político. La reforma cisterciense surgió precisamente como reacción ante los excesos del movimiento cluniacense, el cual en el siglo XII constituía la mentalidad dominante. Ello se muestra en el hecho que, a inicios de aquel siglo, el movimiento cluniacense contaba con unos dos mil monasterios agregados y tuvo una notable influencia en ámbito germánico. El epistolario de Hildegarda recoge el testimonio de su relación con el abad Manegold de Hirsau⁶¹ (abadía situada cerca de Stuttgart) y con la comunidad de monjes de Siegburg⁶² en Bonn, dos enclaves relevantes del monaquismo cluniacense de la época. De hecho, la propia abadía de Disibodenberg estaba vinculada al movimiento, ya que un obispo fundador, Ruthard, se había manifestado favorable⁶³; un dato que proporciona algunas pistas sobre qué lecturas se hacían allí.

Como observa Angela Carlevaris, las comunidades masculina y femenina de Disibodenberg encontraban en el compendio de textos conocido como el *Horarium de Cluny* (que se prescribía en los monasterios adscritos al movimiento cluniacense) muchas posibilidades de lectura. En él se incluyen escritos de autores como Gregorio I (c. 540-604), Beda el Venerable (673-735), Agustín de Hipona

⁶⁰ A propósito del decoro de las *uirgines*, Tengsich manifiesta una concepción más conservadora que Hildegarda, quien argumenta a favor de la expresión de la belleza y de la juventud de aquellas. Sobre la trasposición de los modelos espirituales de las dos *magistrae*, véase A. HAVERKAMP, «Tenxwind von Andernach und Hildegard von Bingen. Zwei "Weltanschauungen" in der Mitte des 12. Jahrhunderts», in F. BURGARD et alii (eds.), *Verfassung, Kultur, Lebensform. Beiträge zur italienischen, deutschen und jüdischen Geschichte im europäischen Mittelalter*, Verlag Philipp von Zabern-Trierer Historische Forschungen, Maguncia-Tréveris 1997, pp. 321-360.

⁶¹ Las primeras epístolas se dirigen a la congregación de los monjes de Hirsau (*EPS*, 119-120R, pp. 292-295) y las siguientes a Manegold (*EPS*, 121-136, pp. 295-309). Sobre este intercambio, véase H.J. PRETSCH, «Ein Briefwechsel der Abtei St. Peter und Paul in Hirsau mit Hildegard von Bingen (1098-1179)», *Der Landkreis Calw. Ein Jahrbuch*, 8 (1990) 101-105; L. VAN ACKER – H.J. PRETSCH, «Der Briefwechsel des Benediktinerklosters St. Peter und Paul in Hirsau mit Hildegard von Bingen. Ein interpretationsversuch zu seiner kritischen Edition», in K. SCHREINER (ed.), *Hirsau St. Peter und Paul 1091-1991. Teil II: Geschichte, Lebens- und Verfassungsformen eines Reformklosters*, Kommissionsverlag-Konrad Theiss Verlag, Stuttgart 1991, pp. 157-172. También P. BECKER, «Die hirsauische Erneuerung des St. Euchariusklosters in Trier», *Studia Anselmiana*, 85 (1982) 185-206.

⁶² *EPS*, 205-206R, pp. 459-463.

⁶³ L. STURLESE, *Storia della filosofia tedesca nel Medioevo*, cit., pp. 45-46 y 73; A. CARLEVARIS, «Hildegarda e la patristica», cit., p. 72, n. 54.

(354-430), Jerónimo de Estridón (c. 342-420), Máximo de Turín (s. IV-V), Fulgencio de Ruspe (468-533), Ambrosio de Milán (339-397) y Orígenes (183/186-c. 253), entre otros⁶⁴. Hay que tener en cuenta, no obstante, que del hecho que desde Cluny se recomendara la lectura de obras de los autores mencionados no se sigue necesariamente que todas ellas se leyeran en Disibodenberg y ello tampoco nos sirve para determinar qué habría leído Hildegarda. Ciertamente, la autora solo se refiere explícitamente a algunos de ellos en las *Expositiones euangeliorum*: Gregorio, Ambrosio, Agustín, Jerónimo⁶⁵, a los que habría que añadir a Orígenes, como apunta Angela Carlevaris⁶⁶. En consecuencia, el *Horarium* es indicativo –a pesar del margen de incertidumbre– del tipo y de la variedad de textos que la autora habría tenido al alcance cuando vivía en Disibodenberg.

En cuanto a la cuestión reformista, las lecturas de Hildegarda probablemente no solo habrían incluido los escritos de Bernardo de Claraval, sino seguramente también el *Speculum virginum*, obra de mediados del siglo XII que tuvo una gran repercusión (especialmente en territorio germánico)⁶⁷ en la *cura monialium*, es decir, en la dirección espiritual de las monjas por parte de la figura del consejero (en algunos casos consejera) espiritual⁶⁸. Este tratado didáctico versa sobre la vida monástica femenina⁶⁹ y aborda el tema de la *cura monialium* por medio de un diálogo imaginario entre dos personajes: un maestro llamado Peregrinus y su discípula Theodora, y en el transcurso del diálogo ella toma la decisión de vivir dedicada a Dios⁷⁰. La reflexión de Hildegarda sobre el papel de las *uirgines* en el

⁶⁴ Ibid., pp. 72-73.

⁶⁵ *EE*, <47>, pp. 312-313, l. 13-19.

⁶⁶ A. CARLEVARIS, «“Scripturas subtiliter inspicere...”», cit., p. 32.

⁶⁷ *Speculum virginum*, ed. J. SEYFARTH, (CCCM, 5), Brepols, Turnhout 1990; C. MEWS (ed.), *Listen, daughter: the Speculum virginum and the formation of religious women in the Middle Ages*, Palgrave, Nueva York 2001. El texto original probablemente procedía de la abadía de Andernach.

⁶⁸ Véase B. NEWMAN, «Flaws in the Golden Bowl: Gender and Spiritual Formation in the Twelfth Century», in B. NEWMAN (ed.), *From Virile Woman to WomanChrist. Studies in Medieval Religion and Literature*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia (PA) 1995, pp. 19-45.

⁶⁹ La dedicación de las autoras medievales al género de los *specula* cuenta con dos aportaciones importantes: la de Duoda (c. 810-c. 872) y la de Margarita Porete. Véase: Duoda, *Manual per al seu fill*, intr. y trad. M. Otero Vidal, Proa, Barcelona 2004; Margarida Porete, *Le Mirouer des simples ames*, in Margarettae Porete, *Speculum simplicium animarum / Le Mirouer des simples ames*, eds. P. VERDEYEN – R. GUARNIERI, Brepols, Turnhout 1986; trad. esp.: *El espejo de las almas simples*, ed. B. GARI, Siruela, Madrid 2005.

⁷⁰ El *Speculum virginum* no solo incluyó en el desarrollo de la vida monástica femenina, sino que también proliferó entre las masculinas. Según C. MEWS (*Listen, daughter...*, cit., p. 243), entre el *Speculum virginum* y los escritos de Bernardo de Claraval se observen pocos paralelismos

mundo podría manifestar la influencia de aquel libro; si bien su concepción de las «vírgenes» –mujeres consagradas a Dios y encargadas de manifestar el poder de la divinidad en el mundo mediante las virtudes– adquiere un sentido propio en la dimensión profético-reformista del pensamiento hildegardiano.

Hildegarda asocia habitualmente la idea de la *uirtus* con la de *uirginitas*. En el *Liber uite meritorum* y el *Ordo Virtutum*, las virtudes, personificadas como figuras virginales, son asimismo fuerzas vivas que vehiculan el bien en el mundo y, con él, lo que es divino. De acuerdo con la autora, es necesario que el ser humano prepare su alma con la ayuda de las virtudes, para preparar su alma ante el inminente fin de los tiempos. Es decir, la renovación espiritual por la que Hildegarda aboga consiste en efectuar una *renouatio* en el alma que la armonice con su condición paradisíaca. Con estas ideas Hildegarda se inscribe en la atmosfera reformista de la época, pero probablemente ella emprendiera su propia reforma espiritual –a pequeña escala, pero de amplio alcance–, que parte de una concepción escatológica del tiempo, y que promueve una vida espiritual adecuada a ella. La herramienta de transmisión más poderosa de la que disponía fue su discurso profético, de carácter milenarista, en el que fundamenta una cosmología, una antropología y una ética con carácter propio.

5. Las nociones de *fabula*, *integumentum* e *involucrum*

Los términos *integumentum* e *involucrum*, casi sinónimos, designaban en el siglo XII la práctica antigua de desarrollar un argumento filosófico bajo el velo del mito. Kent Kraft analiza el discurso visionario de Hildegarda de Bingen a la luz de las nociones de símbolo, alegoría e *involucrum*⁷¹, y Peter Dronke describe la cosmología del *Liber diuinorum operum* a partir de la idea medieval de

textuales. Sin embargo, copias realizadas en Clairvaux y en otras casas cistercienses entre los siglos XII-XIII muestran que en aquel momento el movimiento cisterciense se empezó a involucrar en la dirección espiritual de las comunidades religiosas femeninas. La literatura crítica ha efectuado un giro en las últimas décadas, y ha pasado de considerar las religiosas medievales como mujeres que estaban a dispensas de sus superiores masculinos, a tener una visión más ajustada a la documentación de la época, sobre todo si nos atenemos a los escritos de las *magistrae*. Varios testimonios muestran que, a la práctica, la *cura monialium* era una tarea ejercida tanto por hombres como por mujeres, y que cuenta con importantes testimonios femeninos, como el de Herrada de Hohenbourg y el de Elisabeth de Schönau, como muestran, respectivamente, el *Hortus deliciarum* y el *Liber revelationum Elisabeth de sacro exercitum virginum Coloniensium*, escritos para la edificación espiritual e intelectual de sus *filiae*.

⁷¹ K. KRAFT, «The Eye Sees More Than the Heart Knows: The Visionary Cosmology of Hildegard of Bingen», Tesis doctoral, University of Wisconsin, 1977, pp. 1-43.

*fabula*⁷². Sin embargo, esta interpretación aproxima el discurso de la benedictina a la tradición clásica y a los escritos escolásticos de la época, y sobre ello no existe un acuerdo en el conjunto de la crítica. A fin de contribuir modestamente a dilucidar si el discurso de la autora puede ser considerado afín a los escritos en los que se utiliza aquel recurso de carácter filosófico-literario, será preciso perfilar brevemente los conceptos. Con esta finalidad referiré las definiciones y el uso que hacen de ellos autores como Cicerón en el *Somnium Scipionis*⁷³, Bernardo Silvestre en la *Cosmographia*⁷⁴ y Alain de Lille en el *De planctu naturae*⁷⁵, para examinar si el discurso de Hildegarda presenta paralelismos con aquellos.

Se dice los conceptos *integumentum* (traducible literalmente por «encubrimiento» o «velo») e *involucrum* (que significa textualmente «envoltorio» o «velo») aparecieron por primera vez en el *De oratore* de Cicerón⁷⁶. Pero en época medieval la definición más extendida fue la del chartriano Bernardo Silvestre, quien ofrece la siguiente definición:

Integumentum est genus demonstrationis sub fabulosa narratione ueritatis inuoluens intellectum, unde etiam dicitur inuolucrum⁷⁷.

Debido a la implicación del intelecto que Bernardo refiere este recurso se denomina también *involucrum*. Es decir, el *integumentum* es una construcción literaria que intenta mostrar una verdad filosófica envuelta en una narración

⁷² P. DRONKE, *Fabula: Explorations into the Uses of the Myth in Medieval Platonism*, Brill, Leiden 1974, pp. 1, 144-153.

⁷³ Cicero, *Somnium Scipionis*, in *La Republica*, ed. lat./cat., ed. J.M. DEL POZO, Fundació Bernat Metge, Barcelona 2006, pp. 178-188.

⁷⁴ Bernardus Silvestris, *Cosmographia*, ed. P. DRONKE, Brill, Leiden 1978. Véase F. TAUSTE ALCOCER, «*Opus Naturae*». *La influencia de la tradición del «Timeo» en la «Cosmographia» de Bernardo Silvestre*, Promociones y Publicaciones Universitarias, Barcelona 1995, pp. 249-255.

⁷⁵ Alanus ab Insulis, *De planctu naturae*, ed. F. HUDRY, in Alain de Lille, *La plainte de la nature*, ed. lat./fr., Les Belles Lettres, París 2013.

⁷⁶ Cicero, *De oratore*, I, 161: «[...] sic modo in oratione Crassi diuitias atque ornamenta eius ingenii per quaedam involucra atque integumenta perspexi; sed ea cum contemplari cuperem, vix aspiciendi potestas fuit». Agustín de Hipona y otras fuentes patristicas se sirven también de estas nociones, pero con cierta imprecisión, según K. KRAFT, «The Eye Sees More...», cit., p. 11.

⁷⁷ Bernardus Silvestris, *Commentum super sex libros Aeneidos Virgilio*, Accessus, eds. J.W. JONES – E.F. JONES, University of Nebraska Press, Lincoln (NE) 1977, p. 3: «El *integumentum* es un tipo de demostración a partir de una narración fabulística de la verdad que involucra el intelecto, motivo por el que se la llama *involucrum*». Véase F. TAUSTE ALCOCER, «El Comentario a la *Aeneida* de Bernardo Silvestre», *Daimon: Revista de Filosofía*, 10 (1995) 23-36.

fabulística. Esta doctrina, tal y como la expone Bernardo Silvestre, se inspira en el comentario del *Somnium Scipionis* de Cicerón por parte de Macrobio⁷⁸. No todas las *fabulae* son iguales, advierte Macrobio, y solo algunas de ellas pueden considerarse mitos filosóficos verdaderos, es decir, *integumenta*, como se indica en el pasaje siguiente:

Nec omnibus fabulis philosophia repugnat, nec omnibus acquiescit; et ut facile secerni possit [...] diuisionum gradibus explicandum est [...]: nam cum ueritas argumento subest solaque fit narratio fabulosa, non unus reperitur modus per figmentum uera referendi. Aut enim contextio narrationis per turpia et indigna numinibus [...] aut sacrarum rerum notio sub pio figmentorum uelamine honestis et tecta rebus et uestita nominibus enuntiat. Et hoc est solum figmenti genus quod cautio de diuinis rebus philosophantis admittit⁷⁹.

Según Macrobio, en el discurso que trata de lo divino y del alma, la verdad secreta se envuelve en relatos míticos porque no puede ser expuesta abiertamente. Los sabios la comprenden a través de los velos que la «protegen de la vulgaridad del secreto», de modo que el resto de los humanos no consiguen aprehenderla en sí misma, sino que únicamente la veneran en su expresión alegórica⁸⁰. Al comentar el pasaje citado, Guillermo de Conches sostiene que existen más *fabulae* filosóficas que las que Macrobio quiere admitir⁸¹, si bien asume la distinción macrobiana. En todo caso, el *integumentum* o *involucrum* no es una mera técnica de expresar nociones filosóficas en una forma discursiva de ficción, sino que sobrepasa los límites de la alegoría en tanto que puede encarnar realidades que la razón tan solo puede entender de manera imperfecta: los denominados «misterios» de la filosofía. De hecho, y en este punto confluyen las tradiciones del mito y de la

⁷⁸ Una copia del *Commentarii in Somnium Scipionis* de Macrobio se encontraba en la abadía de Echernach en un manuscrito del siglo XI.

⁷⁹ Macrobius, *Commentarii in Somnium Scipionis*, I, II, 6; 10-11, ed. M. ARMISEN-MARCHETTI, in *Commentaire au Songe de Scipion*, 2 vol., ed. lat./fr., Les Belles Lettres, Paris 2001-2003, vol. 1, pp. 6-7: «La filosofía no es incompatible con todos los mitos, pero tampoco los aprueba todos. Con el fin de que puedan distinguirse fácilmente [...] hay que establecer sucesivas divisiones [...]: cuando el argumento es verdadero y solamente la narración es ficticia, no hallamos un único modo de relatar la verdad mediante la ficción. O el tejido de la narración se compone de obscenidades [...] o bien el conocimiento de lo sagrado es presentado bajo una respetuosa capa de invenciones, cubierto y revestido de hechos y nombres decorosos. Este es el único tipo de ficción que la prudencia del filósofo que se ocupa de lo divino admite»; trad. esp.: Macrobio, *Comentarios al Sueño de Escipión*, ed. J. RAVENTÓS, Siruela, Madrid 2005, pp. 30-31.

⁸⁰ Macrobius, *Commentarii in Somnium Scipionis*, I, II, 17-18.

⁸¹ Citado por P. DRONKE, *Fabula*, cit., sel. 6, pp. 68-71.

alegoría, el *involutrum* es una forma de simbolismo, aunque pareciera que tiene la configuración externa de la alegoría⁸².

De acuerdo con la tradición que refieren Macrobio y Guillermo de Conches, existen fábulas que no poseen propiamente una finalidad literaria, sino que en realidad constituyen especulaciones filosóficas en torno al ser humano y al lugar que ocupa en el cosmos. Los pensadores del XII acostumbran a utilizar el término *fabula* con el significado de «mito» y también, más extensamente, lo asimilan a «ficción» y «ficción animal»⁸³. En el corpus de la *magistra* renana no aparecen los términos *integumentum* ni *involutrum*, y solamente en una ocasión utiliza la palabra *fabulationes* en el *Liber uite meritorum*⁸⁴. Hildegarda pone dicha expresión en la boca de un vicio, Amor mundano, quien afirma:

Omnia regna mundi cum floribus et ornamentis suis teneo. [...] Quandiu pulchritudinem huius seculi habere potero, eam libenter tenebo. Alia uita mihi ignota est, de qua tamen nescio quas fabulationes audio⁸⁵.

En este pasaje no es la autora quien utiliza directamente el término *fabulae*, sino que aparece en el parlamento de un personaje de la obra. Además, la palabra no tiene un significado unívoco en el contexto. Sin embargo, su sentido parece positivo y sugiere una narración ficticia sobre la salvación del alma ante la cual que el Amor mundano hace oídos sordos.

La falta de uso de una terminología específica por parte de Hildegarda no implica necesariamente que la autora desconociera aquel recurso literario, ni tampoco excluye la posibilidad de que lo hubiera utilizado. De hecho, si entendemos la fábula en la versión de «fabula animal», que tiene como paradigma los bestiarios medievales, los pasajes alegóricos relativos a los vientos que incorpora en el *Liber diuinorum operum* presentan características de aquel género. Ciertamente, es probable que Hildegarda conociera aquel recurso, ya que, por ejemplo, Bernardo de Claraval cita al menos en tres ocasiones el término

⁸² K. KRAFT, «The Eye Sees More...», cit., pp. 15-16.

⁸³ P. DRONKE, *Fabula*, cit., p. 5.

⁸⁴ *Thesaurus Hildegardis Bingensis. I. «Visionis munus». Sciuas, Liber Vitae Meritorum, Liber Diuinorum Operum*, Corpus Christianorum Thesaurus Patrum Latinorum, Brepols, Turnhout 1998, p. 67.

⁸⁵ *LVM*, I, 1, p. 13, l. 107-114: «Poseo todos los reinos del mundo con sus flores y sus ornamentos [...] Gozo tanto como puedo de la belleza de este mundo. No conozco ninguna otra vida, de modo que ignoro las fabulaciones que oigo».

fábula⁸⁶ y como mínimo en una ocasión el de *involucrum*⁸⁷. Por otro lado, el uso de una forma discursiva afín a los recursos de la *fabula*, el *integumentum* y el *involucrum*, pone en relación el planteamiento cosmológico de Hildegarda con la tradición platónica y con algunas obras filosófico-literarias del siglo XII. Es posible que la autora no haga referencia a dicha red conceptual, que tendría asociada con los escritos escolásticos, precisamente para desvincularse de ellos. Si bien, de hecho, en el *Sciuias* para describir el universo recurre a la analogía del huevo cósmico, una *fabula* de larga tradición.

En las descripciones del mundo creado que Hildegarda expone tanto en el *Sciuias* como en el *Liber diuinorum operum*, se aprecia un substrato de filosofía natural que puede ser objeto de análisis en sí mismo. Es, sin embargo, necesario tener en cuenta que la cosmología de Hildegarda no tiene la finalidad de realizar una aportación científica, sino que el motor que la guía es aproximarse al conocimiento de la divinidad, con todas las limitaciones que ello implica para las facultades y capacidades humanas. Es decir, la autora tiene en cuenta la física, pero lo que más le interesa es aquello que la sobrepasa: la metafísica. De modo que su metafísica contempla los principios de la física, pero no siempre se ajusta estrictamente a dichos principios; a veces los extrapola y, en otros casos, aplica una imaginación especulativa que pone en juego la elasticidad conceptual de los principios físicos. Es más, la autora no recurre a una terminología «científica»: por ejemplo, Hildegarda no designa los planetas por sus nombres, de origen pagano, aunque podemos deducir qué ordenación planetaria refiere; tampoco pretende emular el discurso científico. En términos generales, las referencias a los contenidos y al funcionamiento del universo tienen un importante componente alegórico, si bien, por otro lado, su «visión» del universo es afín a los planteamientos cosmológicos de la primera mitad del siglo XII.

Al escribir, Hildegarda manifiesta una intención que es, en primer lugar, divergente respecto a la de los *philosophi* de su tiempo: la verdad que muestra en sus escritos envolviéndola con los velos de la alegoría y el símbolo es una verdad revelada, no es un «misterio» de la filosofía. En segundo lugar, la autora concibe y

⁸⁶ Bernardus Claraevallensis, *De consideratione libri v*, IV, 21, eds. J. LECLERCQ – H.-M. ROCHAIS, in *Bernardi opera*, Brepols, Turnhout, 1963, vol. 3, p. 464, l. 21; *Sermo de conuersione ad clericos (textus breuis)*, IX, in *Bernardi opera*, Brepols, Turnhout 1966, vol. 4, p. 81, l. 12 y 20.

⁸⁷ Bernardus Claraevallensis, *De consideratione libri v*, V, 6, cit., p. 471, l. 10-11: «Quid igitur distat ab intellectu? Nempe quod, et si non habet incertum non magis quam intellectus, habet tamen involucrum, quod non intellectus».

transmite una imagen del mundo desde una triple perspectiva: místico-visionaria, filosófico-naturalista y teológico-profética. Desde esas vertientes, implícitas en su discurso, compone una imagen del mundo singular, expresada de forma alegórica, pero con un trasfondo metafísico y «místico». Tanto en el *Sciuias* como en el *Liber diuinorum operum* se muestra interesada en múltiples temáticas, que intentan hallar su propio lugar dentro de un discurso total sobre el mundo, su historia y el rol del ser humano en ellos. En el caso de algunos pensadores del siglo XII, como Guillermo de Conches y Pedro Abelardo, los ámbitos discursivos filosófico-científico y teológico entran en conflicto. En cambio, para Hildegarda de Bingen tal conflicto aparentemente no existe, ya que esos dos discursos se articulan mediante una imaginación especulativa, que la autora no entiende como el producto de la «fantasía», sino como un discurso especulativo enraizado en la contemplación. Pero, insisto, la ausencia de conflicto es tan solo aparente, puesto que en el *Liber diuinorum operum* Hildegarda participa, de hecho, en algunos debates filosófico-teológicos que pervivían en su tiempo, como por ejemplo la concepción del Espíritu Santo después del Concilio de Sens, y la ubicación en el cosmos de las aguas sobre el firmamento descritas en la *Biblia*.

6. Ni ciencia ni sabiduría: la *scientia Dei* y la *scientia speculatiua*

Según Hildegarda, únicamente Dios posee la sabiduría suprema, es omnisciente y lo contiene todo en su presciencia; los seres humanos, en cambio, tan solo pueden aspirar a adquirir unas determinadas ciencias y su capacidad cognoscitiva tiene unos límites infranqueables. Para Hildegarda la ciencia más elevada es la *scientia Dei*, una noción compleja, porque la concibe como una virtud⁸⁸ y, también, como la más elevada de las ciencias humanas, tal y como lo expone en este pasaje del *Liber uite meritorem*:

Nam quamuis homo uelut mons in scientia sua sit, quoniam in scientia sua in excellentiam post Deum ascendit, supernum tamen montem, nec superiorem partem eiusdem montis que scientia Dei est, nullus homo uidit, nec illud ascendit, nec eius arcana scire poterit nec etiam illorum qui in conspectu eius semper assistunt⁸⁹.

⁸⁸ En el *Ordo Virtutum* (I), pp. 503-521; 507, l. 61), por ejemplo, Conocimiento de Dios es una virtud.

⁸⁹ *LVM*, I, XLVI, p. 32, l. 743-748: «Aunque el ser humano parezca una montaña debido a su ciencia, ya que esta se eleva en excelencia a continuación de la de Dios, ningún ser humano ve la cima de la montaña; ni siquiera su parte más elevada, que es la ciencia de Dios. Nadie puede subir allí, ni podrá conocer sus arcanos, tampoco aquellos que se sitúan en su mirada».

En tanto que situada en la cúspide de las ciencias, no pertenece completamente a los dominios del ser humano, sino que es un don divino que solamente poseen determinadas personas. Quien goza de este conocimiento privilegiado, participa de la presciencia divina, como en el caso de Pablo de Tarso, el cual «percibió palabras secretas dotadas de presciencia que habían quedado ocultas para los humanos»⁹⁰. Por tanto, de algún modo el conocimiento que la «voz del cielo» transmite a Hildegarda procede de la cima de aquella montaña, des de la que le son revelados los arcanos de la divinidad. Aunque la autora no afirma de forma expresa que su discurso procede de los dominios de la ciencia de Dios, ello se puede deducir por varios factores: los misterios de los que escribe, cómo los transmite y la falta de nitidez en la aprehensión de los contenidos revelados, entre otros. En consecuencia, en tanto que habla desde el don de la ciencia más elevada de todas, el discurso de Hildegarda posee una superioridad intrínseca, debido a que es revelado, y la suya es una *scientia* superior a las artes liberales practicadas por los *magistri*⁹¹.

Por otro lado, para Hildegarda, como también para Bernardo de Claraval, la actitud con la que nos disponemos a conocer queda entrelazada al propio objeto del conocimiento en el acto mismo de la cognición. En particular, la «ciencia de la verdadera caridad» (*in scientia uerę caritatis*) hace posible, según Hildegarda, una aproximación más adecuada a la esencia de las cosas⁹². ¿Cuál sería, entonces, la ciencia óptima para disponernos a conocer a la divinidad y a su creación? Probablemente la *scientia Dei*, ese don divino que capacita a determinados seres humanos para efectuar una cierta aprehensión de los misterios divinos, junto con la *speculatiua scientia*, es decir, la capacidad humana de ser espejo y reflejar la sabiduría y la voluntad divinas.

El discurso de Hildegarda sobre el universo material que emerge en la *uisio-auditio* combina una aproximación objetiva (o total) y, al mismo tiempo, subjetiva

⁹⁰ *LVM*, I, XLVII, p. 32, l. 757-758: «percepit arcana uerba et prescientiam habentia, que hominibus abscondita sunt».

⁹¹ Esta contraposición entre dos tipos de discurso (el iluminado, impregnado de esencia divina, y el puramente racional e infructífero) se plasma en el combate que, por medio de las palabras y el razonamiento, tiene lugar en el *Ordo Virtutum*. Allí, Diabolus, con tono de *magister* escolástico, se sirve de argumentos racionales sutiles y afinados con la finalidad de seducir al Alma y desafiar a las Virtudes. Estas se enfrentan al diablo con argumentos teológicamente menos interesantes y más reiterativos, pero que consiguen vencerlo debido a la superioridad intrínseca de su discurso, impregnado por la esencia divina. En las *Solutiones quaestionum XXXVIII* (15, col. 1045b-c) afirma la autora: «divina essentia [...] in nulla ascensione ullius scientie comprehendi potest».

⁹² *LDO*, I, 2, II, p. 66, l. 13.

(o parcial) a la realidad. Por un lado, Dios permanece en la eternidad y su presciencia comprende la constitución del universo como una totalidad intemporal. Por el otro, Hildegarda es receptora de la revelación divina y capta de forma subjetiva el mensaje divino en tanto que su naturaleza humana limita la plena aprehensión de los contenidos sobrenaturales. Como decía, la autora sostiene ver y oír mediante los sentidos interiores del alma aquello que la *uox de caelo* le revela, y expresa su comprensión del mensaje divino con los conceptos *intelligere* y *sciere*. Así, en su descripción del mundo creado en tanto que realidad física, Hildegarda transmite con las limitaciones del entendimiento humano –como no puede ser de otro modo– los conocimientos que Sabiduría le revela. Es decir, en tanto que revelada, la descripción hildegardiana del universo debería corresponder con la realidad tal y como la concibe Dios. Sin embargo, puesto que en el proceso de transmisión interviene la comprensión humana, la *imago mundo* que componen respectivamente Dios e Hildegarda no es idéntica, la coincidencia entre ellas no es exacta⁹³. Por tal motivo, a propósito de la constitución del universo la autora dice que «la forma del mundo es indisolublemente variable y admirable para la naturaleza humana»⁹⁴.

El reconocimiento de los límites del discurso humano sobre determinados tipos de realidad es un *topos* fructífero en la historia de la filosofía. Explorado por Parménides en la distinción de las vías del ser y del no-ser⁹⁵, pasando por el legado del maestrazgo socrático, hasta llegar a la *docta ignorantia* de Nicolás de Cusa⁹⁶ y más allá. En particular, Platón sostiene en el *Timeo* que los seres humanos tan solo pueden formular conjeturas al tratar de lo divino y de los orígenes del cosmos de modo que el discurso resultante puede aspirar como máximo a la verosimilitud,

⁹³ Rosa Rius Gatell planteó esta reflexión en el marco del ciclo de conferencias *Oberturas en la historia. Introducción al pensamiento de las filósofas*, organizado por el Seminario Filosofía y Género, y que tuvo lugar el 22 de febrero de 2005 en el Centro de Cultura de Mujeres Francesca Bonnemaison de Barcelona.

⁹⁴ *LDO*, I, 2, II, 14-15; trad. esp, p. 159: «[...] forma mundi existit insolubiliter uolubilis humanaeque naturę mirabilis».

⁹⁵ G.S. KIRK – J.E. RAVEN – M. SCHOFIELD, *The Presocratic Philosophers. A critical History with a Selection of Texts*, Cambridge University Press, Cambridge (UK)-Nueva York 1983 (1ª ed. 1983); trad. esp. de una selección de fragmentos: *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, trad. J. García Fernández, Gredos, Madrid 1999 (1ª ed. 1970), pp. 346-376.

⁹⁶ Nicolás de Cusa, *De docta ignorantia*, in *Acerca de la docta ignorancia*, 3 vol., ed. lat./esp., ed. J.M. MACHETTA – C. D'AMICO (vol. 1), J.M. MACHETTA – C. D'AMICO – S. MANZO (vol. 2), K. REINHARDT – J.M. MACHETTA – E. LUDUEÑA (vol. 3), Bilbos, Buenos Aires 2003-2009.

pero no a la exactitud⁹⁷. Desde otro tipo de discurso y en un marco cultural distinto, pero con una cierta similitud, Hildegarda también se ciñe a las conjeturas al tratar sobre determinadas realidades, como el universo creado y su artífice. En particular, la *scientia Dei*, a diferencia de otros ámbitos del conocimiento, no es una ciencia que el ser humano posee, sino un don divino que lo capacita para una comprensión superior en ciertos momentos. Sin embargo, a pesar de la que la *scientia Dei* participa de la *prescientia*, al fin y al cabo es *scientia*; es decir, está situada en un lugar privilegiado de la montaña del conocimiento humano, pero forma parte de él. Así, según Hildegarda –y según Platón– el ser humano no puede alcanzar un conocimiento completo de las obras divinas, y tiene que conformarse con el conocimiento (más o menos) limitado de las mismas.

Hildegarda considera, en primer lugar, que la naturaleza humana impone unos límites a la comprensión de toda ciencia respecto a la omnisciencia divina. Y, en segundo lugar, establece una distinción entre las limitaciones de comprensión propias de cada ciencia. La metáfora de la montaña del conocimiento (o la escalera cognoscitiva según otros autores) emerge de un planteamiento jerárquico de las ciencias, en el cual la *scientia Dei* mantiene más afinidad con la *prescientia* divina que ninguna otra *scientia*, de modo que procura un conocimiento privilegiado de determinadas realidades (como el universo creado) que, a pesar de no formularse con nitidez, es superior a las otras aproximaciones cognoscitivas. Por este motivo Hildegarda de Bingen considera que el conocimiento inspirado procura una *imago mundi* más verdadera, en tanto que más afín a la que solamente Dios conoce. Sin embargo, para llegar a la cima de la montaña no hay un único camino, y es posible ascender a la ciencia suprema pasando por otras ciencias, de modo que no son excluyentes ni incompatibles entre ellas. Ahora bien, la *scientia Dei* constituye la superación de aquellas. La filosofía de la naturaleza podría ser, por tanto, una

⁹⁷ Platón, *Timeo*, 29c-d, in *Diálogos. Vol. XVIII: Timeu. Crítias*, ed. grec/cat., texto revisado, trad. y notas de J. VIVES, Fundació Bernat Metge, Barcelona 2000, p. 71: «ὅτι περὶ πρὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια. Ἐὰν οὖν, ὃ Σώκρατες, πολλὰ πολλῶν πέρι, θεῶν καὶ τῆς τοῦ παντός γενέσεως, μὴ δυνατοὶ γινώμεθα πάντα πάντως αὐτοὺς ἑαυτοῖς ὁμολογουμένους λόγους καὶ ἀπρηκτιβώμενους ἀποδοῦναι, μὴ θαυμάσης· ἀλλ' ἐὰν ἄρα μηδενὸς ἦττον παρεχόμεθα εἰκότας, ἀγαπᾶν χρῆ, μεμνημένους ὡς ὁ λέγων ἐγὼ ὑμεῖς τε οἱ κριταὶ φύσιν ἀνθρωπίνην ἔχομεν, ὥστε περὶ τούτων τὸν εἰκόται μῦθον ἀποδεχομένους πρέπει τούτου μηδὲν ἔτι πέρα ζητεῖν». Véase el siguiente comentario a este pasaje: P. DRONKE, «Introduction», in Giovanni Scoto Eriugena, *Sulle nature dell'universo. Testo latino a fronte*, 3 vol., ed. lat./it., intr. P. Dronke, trad. M. Pereira, Mondadori, Milán 2012-2014, vol. 1.

ciencia transitada por la autora, pero que le habría resultado insuficiente para alcanzar ese otro tipo de comprensión de la realidad creada.

De hecho, Hildegarda no solo habla del universo y la naturaleza en sus obras de visiones, sino también, directa o indirectamente, en numerosos escritos. En particular, en el *Liber Subtilitatum*, conocido como *Physica*, se ocupa de los seres vivos de la naturaleza. Ciertamente, Hildegarda se sirvió más a menudo del discurso visionario y profético, pero el conjunto su corpus muestra que no fue el único registro discursivo que usó. Además, en cuanto a los ámbitos del conocimiento que nutren sus escritos, se conectan contenidos teológicos, exegéticos, espirituales, filosóficos, morales, artísticos, musicales, que dan forma a los distintos estratos de significado de sus escritos.

La finalidad del gesto especulativo de Hildegarda no es propiamente conocer el universo como una realidad física, sino indagar y transmitir las vías por las cuales la contemplación y la reflexión sobre el universo material orientan el ser humano hacia Dios. Y el lugar privilegiado desde el que escribe tiene (o debería tener, según las premisas de la autora) la huella de la presciencia divina al relatar la constitución del universo creado. En este sentido hay que entender la *uisio*, no como una aproximación subjetiva a la realidad, sino como una aproximación a la realidad que lleva implícita una pretensión de objetividad, de ser el reflejo de la omnisciencia divina.

La noción que considero más adecuada para definir la actitud cognoscitiva óptima según Hildegarda es la *speculatiua scientia*⁹⁸. Este concepto remite, por un lado, a la idea del espejo (*speculum*) que refleja en el alma el mensaje divino, y refiere, por el otro, una actividad intelectual que se define como un escrutinio profundo de los misterios divinos sin que aquellos pierdan su carácter incognoscible. Por tanto, mediante esta ciencia el ser humano puede devenir

⁹⁸ A propósito de esta noción, y de su relación con la filosofía, es interesante la idea que recoge Teodorico de Chartres (c. 1100-c. 1150) en el prólogo de uno de sus comentarios al *De Trinitate* de Boecio: «Este escrito [*De Trinitate*] trata [...] de aquella parte de la especulación que se llama teología. Y, en tanto que trata sobre la especulativa, pertenece a la filosofía. Las partes de la filosofía, en efecto, son tres: la ética, que trata sobre las costumbres y las acciones; la especulativa, que estudia las causas de las cosas y su naturaleza; y la racional, que consiste en razonamientos y enseña a razonar, en tanto que enseña a definir, dividir y unificar». Me he servido de la trad. it.: Teodorico di Chartres, Guglielmo di Conches y Bernardo Silvestre, *Il divino e il megacosmo. Testi filosofici e scientifici della scuola di Chartres*, ed. E. MACCAGNOLO, Rusconi, Milán 1980, p. 92. Véase Thierry of Chartres, *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his School*, ed. N.M. HÄRING, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1971.

un espejo, con su alma y su cuerpo, de la voluntad y la sabiduría divinas. Y, así, transmitir algo divino también en el seno de lo mundano por medio de su pensamiento, su volición y sus acciones. En el *Sciuias* define la ciencia especulativa, iniciada por Noé⁹⁹, con estas palabras:

Vnde etiam scientia haec est speculatiua, quia ipsa est quasi speculum hoc modo, quoniam ut homo aspicit faciem suam in speculo, utrum sit in ea pulchritudo an maculositas, sic inspicit ipse in scientia bonum et malum in facto opere quod considerat intra se; quia haec consideratio est in rationali sensu, quem Deus spirauit in hominem, cum in faciem eius spirauit spiraculum uitae in anima. Nam uiuere pecorum deficit, quia rationale non est; anima autem hominis numquam deficit, quia in aeternum uiuet, quoniam rationalis est¹⁰⁰.

En una de sus epístolas, Guiberto de Gembloux describe a Hildegarda como un «alma especulativa». Utiliza el adjetivo derivado del término «especulación» en dos momentos de una misma carta, donde define a Hildegarda como una *speculatiue famule Christi* y una *speculatiua anima*.¹⁰¹ En otros pasajes la denomina *matri et domine*, y afirma que representa los «méritos» y la «excelencia» del sexo femenino¹⁰², nociones que utilizarán, respectivamente, Moderata Fonte (1555-1592) en *Il merito delle donne* (Venecia, 1600) y Lucrezia Marinella (c. 1571-1653) en *La nobilta' et l'eccellenza delle donne, co' difetti et mancamenti de gli huomini* (Venecia, 1591)¹⁰³. Asimismo,

⁹⁹ *Sciuias*, III, 2, XIV, p. 360, l. 412-415: «quia primum genus hominum ab Adam, ubi speculatiua scientia absconsa erat, deglutiuit diabolus in omni uoluntate sua usque ad Noe, in quo eadem scientia aperte ostensa est».

¹⁰⁰ *Sciuias*, III, 2, IX, p. 356, l. 284-292; trad. esp., p. 288: «Esta ciencia es especulativa porque es como un espejo: igual que el hombre mira su rostro en el espejo y advierte si en él hay belleza o defecto, contempla la obra realizada en esta ciencia y considera interiormente lo bueno y lo malo que hay en ella. Esta reflexión radica en el sentido de la razón que Dios inspiró en el hombre cuando sopló en su rostro el aliento de la vida, el alma. Sí, el vivir de las bestias es incompleto: le falta la razón; pero el alma del hombre es plena y vivirá en la eternidad porque es racional».

¹⁰¹ *GGE*, 21, p. 246, l. 1, 34.

¹⁰² *GGE*, 21, p. 246, l. 36: «excellentie tue meritis ornatam»; 22, p. 249, l. 15-16: «tue meritis sexum femineum».

¹⁰³ Véase R. RIUS GATELL, «Moderata Fonte i el mèrit de les dones», *Transversal*, 15 (2001) 50-55; «De las mujeres “Memorables” en Lucrezia Marinelli. “Nobleza” y “Excelencia” en la Venecia de 1600», in R.M. RODRÍGUEZ MAGDA (ed.), *Mujeres en la historia del pensamiento*, Anthropos, Barcelona 1997, pp. 113-143; «Lucrezia Marinelli y la “excelencia” de las mujeres en la Venecia de 1600», in M. VILANOVA (comp.), *Pensar las diferencias*, Publicaciones Universitarias, Barcelona 1994, pp. 55-71; A. CHEMELLO, «Moderata Fonte, “donna colta” a la Venècia de final del XVII», in R. RIUS GATELL (ed.), *D'unes veus no previstes*, cit., pp. 55-86. Sería preciso estudiar la recepción y la influencia de Hildegarda en la tradición del pensamiento femenino, partiendo

Guiberto cualifica de *potenti doctrina* las ideas que transmite Hildegarda en sus escritos¹⁰⁴.

Los discursos totales sobre temas como el universo material, comunes en la época medieval, resultan incompatibles con el método científico actual, heredero de la concepción de la ciencia que se originó en el transcurso de la modernidad. En el siglo XII el límite entre las dimensiones física y metafísica en los discursos cosmológicos no estaba netamente delimitado. Hildegarda participa de esta mentalidad, extrapolable a las delimitaciones entre las ciencias. Para la autora, las ciencias privilegiadas para conocer la realidad creada son la *scientia Dei* y *scientia speculatiua*, como decía, y su fuente de referencia principal es la *Biblia*. Sin embargo, hay que indagar un poco más la presencia de otras posibles fuentes de inspiración, más mundanas, tanto textuales como orales.

7. Las fuentes filosóficas explícitas

En las obras de Hildegarda de Bingen, sobre todo en el comentario de las visiones y, evidentemente, en las *Expositiones euangeliorum*, encontramos numerosas citas de pasajes bíblicos que son interpretados por la autora. La notable presencia de la *Biblia* contrasta con la ausencia de otras fuentes textuales, ya que

de las menciones de las diferentes autoras. Por ejemplo, analizar la posible influencia de la concepción hildegardiana de la *caritas* o amor divino en Hadewijch de Amberes (d. c. 1260), quien menciona a la *magistra* en el listado final de su *Visioenenboek*: «Hildegart die alle die Visione sach» (M. EMBACH, *Die Schriften Hildegards von Bingen. Studien zu ihrer Überlieferung und Rezeption im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit*, Akademie, Berlin 2003, p. 21, n. 3). También examinar comparativamente la idea de «luz divina» en Hildegarda y en Matilde de Magdeburg (c. 1208-c. 1282). Hadewijch de Amberes, *Visiones*, in *Flores de Flandes. Hadewijch de Amberes: Cartas. Visiones. Canciones: Beatriz de Nazareth: Siete formas de amor*, intr. y notas de L. Swart, trad. C. Ros – L. Swart, Biblioteca de Autores Cristiano, Madrid 2001, pp. 149-211; 210; Mechthild von Magdeburg, *Das fließende Licht der Gottheit*, ed. M. SCHMIDT, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Canstatt 1995; trad. esp.: Matilde de Magdeburgo, *La luz que fluye de la divinidad*, trad. A. Otero Villena, Herder, Barcelona 2016. La recepción de la figura de Hildegarda por parte de las beguinas de Bélgica se habría producido mediante la comunidad de Villers, como señala B. NEWMAN, «Hildegard of Bingen and the “Birth of Purgatory”», *Mystics Quarterly*, 19/3 (1993) 90-97; 94-95. Más adelante, Lucrezia Marinella refiere su figura así: «Hildegard d’Alamagna non iscrisse molto dottamente quattro libri delle cose naturali?», in *La nobiltà et l’eccellenza delle donne, co’ difetti et mancamenti de gli huomini*, Gio. Battista Ciotti Sanese, Venecia 1601 (*editio princeps*: Venecia, 1600), p. 38, (03/05/2017). URL: <http://www.europeana.eu>. También la menciona en *ibid.*, p. 42: «Hildegard vergine della Città di Mogontia molti libri compose. onde san Bernardo, che nel suo tempo viveva, le scrisse molte Epistole».

¹⁰⁴ GGE, 21, p. 247, l. 38.

Hildegarda no cita ni refiere explícitamente siquiera los escritos patrísticos, cuya lectura ocupaba un lugar destacado en la formación de una religiosa del siglo XII. De ello se infiere, por tanto, que la omisión de *auctoritates* es una decisión tomada por la autora y no una carencia que es fruto del desconocimiento. En este sentido, hay que señalar tres consideraciones.

En primer lugar, Hildegarda optó claramente por ceñirse a la autoridad de Dios: únicamente concede autoridad a la «voz del cielo» y a las sagradas escrituras. En segundo lugar, tanto en el comentario de las visiones como en las *Expositiones euangeliorum*, se enfrenta al reto más difícil y comprometido de la época: la exégesis escrituraria, una dedicación que le servía, además, mostrar la profundidad de su saber. En tercer lugar, en relación con posibles fuentes de inspiración distintas de la *Biblia*, solo podemos referir lecturas inciertas, ya que, a pesar de que el corpus de Hildegarda manifiesta conocimientos de muchos campos del saber (teología, filosofía de la naturaleza, música...), el listado de lecturas y de conocimientos de la autora es fundamentalmente hipotético. A continuación, recojo y comento las pocas fuentes que Hildegarda menciona en pasajes concretos de sus obras.

Benito de Nursia es de los pocos autores que menciona en más de una ocasión¹⁰⁵ e, incluso, realizó un comentario a la *Regla* benedictina, si bien lo elaboró por encargo de una comunidad religiosa¹⁰⁶. Esta es una fuente básica y evidente, que regula la forma de vida del orden al que Hildegarda ingresó siendo niña y, como indica Carlevaris, existen numerosas referencias implícitas a la *Regla* a lo largo del corpus hildegardiano¹⁰⁷. Por otro lado, la formación de una benedictina incluía la lectura de determinados escritos de la tradición, como los patrísticos, por ejemplo. Sin embargo, no aparecen citados casi nunca. Hildegarda solo menciona, en términos generales, a los sabios antiguos (*doctores*), quienes

¹⁰⁵ Por ejemplo: *Sciuias*, II, 5, xx, p. 193, l. 729, 732, 737. Sobre la presencia de Benito de Nursia en los escritos de Hildegarda, véase A. CARLEVARIS, «Santa Ildegarda di Bingen. Spiegazione della Regola di San Benedetto», cit.; M. ZÁTONYI, «“Auf das Gedächtnis des heiligen Benedikt geschaut”», in Hildegard von Bingen, *Die Auslegung der Regel Benedikts. Explanatio Regulae Benedicti*, Paulinus, Tréveris 2003, pp. 11-31.

¹⁰⁶ La crítica no ha llegado a acuerdo sobre la identificación de esta comunidad: se señalan el cenobio de Hünigen en Alsacia y el convento de Hünsrück en Ravengiersburg, próximo a Simmern. Véase A. CARLEVARIS, «Santa Ildegarda di Bingen. Spiegazione della Regola di San Benedetto», cit., pp. 23-24.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 6. Sobre las referencias implícitas puede consultarse el amplio aparato crítico y el «Index auctorum» de las ediciones del corpus de Hildegarda publicadas en el CCCM.

supieron leer el significado esencial de las sagradas escrituras, tal y como la autora pretendía (*scio in simplicitate legere*, decía). Y, aunque Hildegarda quería recuperar aquella lectura esencia, no menciona explícitamente la autoridad de los Padres de la Iglesia. A pesar de dicha afinidad en la interpretación de la página divina, la autora no cita ni refiere ni los textos ni a los autores. Únicamente en un fragmento de las *Expositiones euangeliorum*, comentando un pasaje del evangelio de Lucas¹⁰⁸, menciona varios autores patrísticos:

[...] doctores noui testamenti doctrina sua, ut Gregorius, Ambrosius, Augustinus, Ieronimus, et alii similes, [...] reuertendo in spiritalem significationem, [...] carnales institutiones in spiritali intellectu ad humilitatem ducent¹⁰⁹.

Dentro del grupo denominado los «otros parecidos a ellos» habría que añadir a Orígenes¹¹⁰ y posiblemente también a Beda, entre otros¹¹¹. Además de los filósofos cristianos mencionados, se conserva una referencia a los «filósofos paganos» en el Fragmento de Berlín:

Pagani philosophi ut donatus, lucanus erant precurrens sucus et precurrens vox philosophorum ecclesie. Sol per totam terram lucet; ita et exspiratio spiritus sancti. Quod homo intellectum habet, possibilitas anime est¹¹².

Los dos «filósofos» que se mencionan en el fragmento citado no son figuras principales dentro del panorama intelectual de la antigüedad y, además, su obra se inscribe en los ámbitos del lenguaje y de la literatura, y no tanto en el de la filoso-

¹⁰⁸ Lc 19,43-44.

¹⁰⁹ *EE*, <47>, pp. 312-313, l. 13-19: «[...] los doctores del Nuevo Testamento con su doctrina: Gregorio, Ambrosio, Agustín, Jerónimo y otros parecidos a ellos [...], volviendo el significado espiritual, [...] con la comprensión espiritual conducirán las instituciones terrenales hacia la humildad». Me he servido de la trad. ingl.: Hildegard of Bingen, *Homilies on the Gospels*, ed. B.M. KIENZLE, Cistercian Publications-Liturgical Press, Collegeville (MN) 2011, p. 178.

¹¹⁰ *EE*, <37>, p. 290, l. 36-39: «illi qui in sapientia sua se inuiste extollunt, ut Oienes, [...] remanens in magno tedio, [...] in desperatione sine fiducia totius spei». En este caso se trata de una mención crítica del autor. Por otro lado, el hecho de «que Hildegarda hubiera leído buena parte de las obras de los Padres de la Iglesia es muy verosímil si se considera la agudeza y la profundidad con la que trata los grandes temas de la teología», dice A. CARLEVARIS, «Ildegarda e la patristica», cit., p. 67.

¹¹¹ B.M. KIENZLE, *Hildegard of Bingen and her Gospel Homilies*, cit., p. 67.

¹¹² «(Codex Berolin. Lat. Qu. 674)», 13-15, cit., p. 419: «Los filósofos paganos, como Donato y Lucano, eran la savia precursora y la voz precursora de los filósofos de la Iglesia. El Sol brilla por la Tierra entera; así [brilla también] la inspiración del Espíritu Santo. Aquel intelecto que el ser humano posee es la posibilidad del alma».

ña. Sin embargo, es de notable relevancia la mención de Lucano (39-65), sobrino de Séneca (4 a.n.e.-65), ya que a través de aquella vía se explicita el acceso, al menos, a una fuente de pensamiento estoico. Por medio del análisis interpretativo de la obra de Hildegarda es posible mostrar cuán importante fue la influencia de esa escuela filosófica, sobre todo, en su concepción del universo. A propósito del gramático romano Donato (s. IV), fue conocido especialmente por su *Ars grammatica*, que formaba parte del corpus de los *studia* en la Edad Media¹¹³.

En el *Sciuias* Hildegarda hace una referencia general a los filósofos paganos:

Sed quia nunc in Vnigenito meo ab oppressione ista liberati estis, currite de uirtute in uirtutem, cauentes ne in conscientiam uestram mittatis infidelitatem illam, quae cor uestrum sua receptione non confortat, sed potius sua amaritudine grauat. Quid est hoc? Nolite diabolicas artes sectari nec cetera figmenta quae homines in humanis contagiis philosophorum paganorum ac haereticorum sibimetipsis adinuenerunt¹¹⁴.

En este pasaje, yuxtapone a filósofos y herejes, lo cual puede entenderse como una asimilación de los dos colectivos en principio diferentes¹¹⁵. Ciertamente, para Hildegarda, tanto la actitud de ambos como sus respectivos discursos se hallan bajo la influencia del diablo –figura que inscribe en el ámbito teológico y no solo en el moral – y no muestran la verdad¹¹⁶. Esta concepción negativa de los

¹¹³ En el *BHCC* se recoge una referencia a Platón. *BHCC*, «II», p. 85, l. 1-6: «Et si quocumque homini huiusmodi liuor supra mensuram suam in superfluitate se extenderit, ceteri humores in illo pacifici esse non possunt, nisi tantum in illis hominibus sit, quos gratia dei infudit aut in fortitudine ut Samsonem aut in sapientia ut Salomonem aut in prophetia ut Iheremiam aut in quibusdam paganis, ut Plato fuit et sibi similes». Sin embargo, observa Moulinier, es una «fausse piste, puisque Platon es mentionné en tant qu'exemple d'homme mélancolique et non en tant qu'auteur». L. MOULINIER, «Introduction», in *BHCC*, p. LXIII. Sobre este pasaje del *BHCC*, véase P. DRONKE, *Las escritoras de la Edad Media*, cit., p. 253.

¹¹⁴ *Sciuias*, II, 6, xxvii, p. 256, l. 1069-1075; trad. esp., p. 210: «Pero ahora que Mi Unigénito os ha rescatado de esta opresión, corred de virtud en virtud, guardaos no eche raíz en vuestras almas la impiedad, cuya amargura desalienta y hunde el corazón. ¿Qué quiere decir esto? No queráis ir en pos de las artes diabólicas ni de esas otras fábulas que, envenenados con los sofismas de herejes y [filósofos] paganos, fraguaron para sí los hombres».

¹¹⁵ En otro pasaje califica de «malvados» a «paganos, herejes y falsos profetas». *Sciuias*, I, 3, xix, pp. 49-50, l. 333-336: «[...] diabolus ea multoties per malos homines offuscare laboret, uelut est in paganis, haereticis et in pseudoprophetis, et quos isti sua fallaci deceptione post se trahere conantur».

¹¹⁶ Sobre el uso de la dialéctica por parte del diablo: G. RABASSÓ, «Anima, indue te arma lucis. The Dialectical Background to Hildegard of Bingen's *Ordo Virtutum*», in *La teoría filosófica de las pasiones y de las virtudes. De la Filosofía Antigua al Humanismo Escolástico Ibérico*, Edições Húmus, Oporto 2013, pp. 45-60.

filósofos paganos no es la única que sostienen las religiosas medievales. Prueba de ello es la descripción y la representación que aparecen en el *Hortus deliciarum* de la *magistra* alsaciana Herrada de Hohenbourg (1125/30-c. 1195)¹¹⁷, en las que la personificación de Sabiduría aparece identificada con Filosofía, a cuyos pies se sientan Sócrates y Platón, identificados por sus nombres y figurados como escribas medievales.

En el *Liber uite meritorum* el término *philosophia* aparece en el parlamento de un Vicio, el Maleficio (vinculado a las artes diabólicas como señalaba el fragmento antes citado), quien refiere una fuente concreta, Hermes Trismegisto, y añade una reflexión sobre la observación de la naturaleza. La personificación del Maleficio dice:

De Mercurio et de aliis philosophis multa discam, qui sciscitatione sua elementa hoc modo iugabant, quod unamquamque rem quam uoluerunt, certissime reperierunt. Hec fortissimi et sapientissimi uiri ex parte a Deo, et ex parte a malignis spiritibus adinuenerunt. Et quid hoc obtuuit? Et sic se ipsos planetas nominauerunt, quoniam de sole et de luna et de stellis plurimam sapientiam ac multas inquisitiones acceperunt¹¹⁸.

La concepción que transmite en ese pasaje es favorable solamente en apariencia, ya que Hildegarda la pone en boca de un Vicio, de modo que ello la convierte en una opinión desfavorable desde el punto de vista de la autora. Además, del fragmento citado se desprende que Hermes Trismegisto es, en primer lugar, una fuente que Hildegarda conoce¹¹⁹ y, en segundo lugar, un referente

¹¹⁷ Sobre Herrada de Hohenbourg: F.J. GRIFFITHS, *The Garden of Delights. Reform and Renaissance for Women in the Twelfth Century*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia (PA) 2007; G. RABASSÓ, «El cielo y la tierra en el *Hortus deliciarum* de Herrada de Hohenbourg», in M.J. MUÑOZ et alii. (eds.), *La compilación del saber en la Edad Media. La compilation du savoir au Moyen Age. The compilation of knowledge in the Middle Ages*, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Oporto 2013, pp. 429-446; «The Universe, a Space of Knowledge in Hildegard of Bingen and Herrad of Hohenbourg», in N. BARRERA et alii. (eds.), *Spaces of Knowledge. Four Dimensions of Medieval Thought*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne 2014, pp. 127-138.

¹¹⁸ *LVM*, V, VI, p. 222, l. 84-92: «Aprendí mucho de Mercurio y de otros filósofos, quienes, con sus investigaciones, subyugaban de tal modo los elementos que descubrieron con certeza todo lo que quisieron. Estos hombres, los más hábiles y sabios, consiguieron hacer sus descubrimientos en parte gracias a Dios, pero en parte gracias también a los espíritus malignos. ¿Qué hay en contra de esto? Y, así, ellos mismos otorgaron nombres a los planetas, ya que obtuvieron una amplia sabiduría y muchos conocimientos del Sol, de la Luna y las estrellas».

¹¹⁹ Fuente conocida también por Lactancio y Agustín de Hipona. Véase F.A. YATES, *Giordano Bruno y la tradición hermética*, trad. D. Bergadà, Ariel, Barcelona 1983, pp. 23-30.

negativo para ella. Hay que señalar también que, al tratar sobre las aportaciones en el ámbito de la filosofía, la autora podía haber destacado distintos aspectos de aquella disciplina, pero elige precisamente cuestiones relativas a la naturaleza. Ciertamente, uno de los aspectos de la disciplina filosófica que Hildegarda conocía era, sin duda, el ámbito de la filosofía de la naturaleza. En este sentido, es significativo que tanto en el *Sciuias* como en el *Liber diuinorum operum* omita los nombres de los planetas aun conociendo el orden de su posición. Es probable que se resista a designarlos con los nombres que les otorgaron los paganos y, por tanto, prefiere no mencionarlos. Siguiendo esta línea, Maleficio continúa diciendo:

Ego autem ubicumque uoluerō, in artibus istis regno et dominor: scilicet in luminaribus celi, in arboribus et in herbis ac in omnibus uirentibus terre, et in bestiis et in animalibus super terram, ac in uermibus super terram et subtus terram. Et in itineribus meis quis mihi resistet? Deus omnia creauit: unde in artibus istis illi nullam iniuriam facio. Ipse enim uult ut in Scripturis ac in plenīs operibus suis probetur. Et quid prodesset, si opera eius tam ceca essent, quod nulla causa in eis consideraretur? Nihil conferret¹²⁰.

Las primeras líneas de este fragmento de Maleficio recuerdan en cierto modo las palabras que pronuncia la figura de *Caritas* (también llamada *ignea uis*) al principio del *Liber diuinorum operum*¹²¹. Maleficio es quien guía a los filósofos en conocimiento del universo, motivo por el cual se trata de un conocimiento pervertido desde su origen. Los filósofos buscan lo divino únicamente en el universo y no en las sagradas escrituras; por tanto, las investigaciones de los filósofos paganos son, en realidad, infructíferas.

En conclusión, observamos que las menciones explícitas a fuentes de inspiración procuran una información muy parcial e insuficiente para determinar el alcance de la cultura filosófica de Hildegarda. Además, tanto su concepción general de la filosofía como el uso de determinadas cuestiones filosóficas resulta ambiguo. A ello hay que añadirle la transformación y reelaboración creativa que

¹²⁰ *LVM*, V, vi, p. 222, l. 93-102: «Allí donde yo quiera reino y domino con estas artes, tanto en los astros del cielo, como en los árboles y las plantas, y en todo aquello que verdea en la tierra: en las bestias y en los animales que existen sobre la tierra, y también en los gusanos de sobre y de dentro de la tierra. ¿Quién se me resistirá en mi camino? Dios todo lo creó, de modo que a Él no lo injurio de ningún modo con estas artes. Él quiere que se lo busque tanto en las Escrituras como en sus obras. Pero, ¿de qué serviría si sus obras fueran tan ocultas que en ellas no se pudiera considerar causa alguna? No serviría de nada».

¹²¹ *LDO*, I, 1, ii, pp. 49-50, l. 45-54.

la autora efectúa con posibles fuentes de inspiración. Sin embargo, la densidad de pensamiento y los múltiples estratos de reflexión y creación que conforman la obra hildegardiana, despiertan vivamente una doble intuición: las fuentes explícitas de Hildegarda no son representativas del alcance que pudieron tener sus lecturas o escuchas; y aquellas posibles fuentes –aun con la insistencia de la crítica por encontrarlas escondidas entre líneas– no son representativas del alcance de la propia obra ni del pensamiento de Hildegarda de Bingen.

8. ¿Del *philosophus* a la *philosophia mundi*?

Según se expone en la *Vita sanctae Hildegardis* y también en el *Epistolarium*, Hildegarda acogió a peregrinos y a algunas personalidades en el monasterio de Rupertsberg. Entre aquellas presencias, destaca la de un filósofo alrededor del cual giró un episodio relevante y controvertido en la vida de la autora¹²². La identidad de aquel «filósofo, honrado por sus riquezas» (*philosophus de diuitiis honoratus*) y «de nombre tan elevado» (*tantus princeps in nomine*)¹²³, a quien las llamaban *pater*, no es desvelada por Monika Klaes en la edición crítica. En cambio, Tilo Altenburg identifica aquel personaje con el conde (*Rheingraf*) Embrico I¹²⁴. En un fragmento autobiográfico, explica Hildegarda:

«Quidam phylosofus de diuitiis honoratus, cum de his que uideram diu dubitasset, tandem ad nos uenit et locum nostrum edificiis, allodiis et aliis necessariis ualde ornauit, unde anima mea exhilarata fuit, quia Deus in obliuionem nos non adduxit. Acri enim scrutacione sed sapienti exquisiuit, que essent uel unde uisionis huius scripta, donec diuina inspiratione pleniter credidit [...] Hic etiam qui tantus princeps in nomine suo fuit petiit, ut apud nos sepeliretur, et ita factum est»¹²⁵.

¹²² *VSH*, II, XII, p. 37, l. 9-23. Sobre dicho acontecimiento y su relación con la teoría musical de Hildegarda, véase G. RABASSÓ, «Rediscovering the Secrets of Voice: Hildegard of Bingen», *Mediaevalia. Textos e estudos*, 32 (2013) 47-64.

¹²³ *VSH*, II, XII, p. 37, l. 22; trad. esp, p. 63.

¹²⁴ T. ALTENBURG, *Soziale Ordnungsvorstellungen bei Hildegard von Bingen*, Anton Hiersemann, Stuttgart 2007, p. 301-310; 125-132.

¹²⁵ *VSH*, II, XII, p. 37, l. 9-15, 22-23, trad. esp, p. 63: «“Cierta filósofo, honrado por sus riquezas, había dudado durante mucho tiempo acerca de mis visiones. Pero a pesar de todo vino a visitarnos y adorno nuestro lugar con edificios, alodios y otras cosas necesarias, por lo que mi alma se había regocijado vivamente, ya que Dios no nos había puesto en el olvido. Indagó de un modo penetrante y sabio acerca de qué eran y de dónde venían los escritos de la visión, hasta que creyó plenamente en la inspiración divina. [...] Y aquel hombre, de nombre tan elevado, pidió ser enterrado con nosotras y así se hizo”».

Aquel hombre noble, «filósofo» y «sabio»¹²⁶, había aportado bienes materiales al monasterio y había mantenido una relación intelectual con la *magistra*, centrada en dos aspectos: el fenómeno visionario y el análisis de sus escritos. La controversia que se produjo entre la institución eclesiástica y la comunidad de Rupertsberg estuvo motivada por haber dado sepultura a un hombre considerado «hereje». A pesar de que Hildegarda insistía en que «Dios había sofocado la injusticia de su corazón»¹²⁷ y que «fue enterrado sin contradicción»¹²⁸, los prelados de Maguncia emitieron un interdicto contra el cenobio de Hildegarda. ¿Qué tipo de disidente fue este personaje? Se conoce un Embrico de Maguncia que escribió una *Vita Mahumeti* (c. 1100), anti-hagiografía de la vida del profeta del islam que le aportó fama de hereje¹²⁹. Pero, más allá de desvela la identidad de aquel personaje, aquello que sabemos con certeza según la documentación conservada es que Hildegarda y sus *filiae* se nutrieron mutuamente, durante años, del saber de un filósofo disidente con el que mantuvieron un vivo diálogo intelectual.

Otra cuestión a dilucidar es en qué período transcurrió la estancia prolongada del filósofo. Unas líneas más abajo del fragmento de la *Vita sanctae Hildegardis* citado, se indica la finalización del *Liber uite meritorum*, un libro que Hildegarda escribió entre 1158 y 1163¹³⁰. Según la hipótesis de Altenburg, Embrico habría vivido en el monasterio desde antes de 1152 hasta su muerte en el año 1158¹³¹, lo cual haría coincidir su estancia con el período en el que Hildegarda elaboraba el *Liber Subtilitatum*. Sin embargo, este dato es difícil de conciliar con la del interdicto y con el intercambio epistolar con los prelados de Maguncia, que Van Acker sitúa hacia 1179. Por mi parte, una vez apuntada esta paradoja, sigo el relato del pasaje autobiográfico recogido en la *Vita sanctae Hildegardis* y en el que se basa la hipótesis de Altenburg. La coincidencia entre la presencia del filósofo en

¹²⁶ *VSH*, II, XII, p. 37, l. 19. Unas líneas más adelante, designa a sus monjas con una expresión similar: «bonis et sapientibusque sororibus» (ibid., l. 35).

¹²⁷ *VSH*, II, XII, p. 37, l. 15-16; trad. esp., p. 63: «Deus iniusticiam in corde eius suffocasset».

¹²⁸ *EPP*, 23, p. 61, l. 16: «sine contradictione sepulti».

¹²⁹ Embricho Moguntinus, *Vita Mahumeti*, ed. G. CAMBIER, Latomus, Bruselas 1961. Véase J.V. TOLAN, «Anti-Hagiography: Embrico of Mainz's *Vita Mahumeti*», *Journal of Medieval History*, 22 (1996) 25-41; *Saracens: Islam in the Medieval European Imagination*, Columbia University Press, Nueva York 2002; trad. esp.: *Sarracenos: el Islam en la imaginación medieval europea*, Universitat de València-Servei de Publicacions, Valencia 2007, pp. 173-181.

¹³⁰ *VSH*, II, XII, p. 38, l. 38-40.

¹³¹ T. ALTENBURG, *Soziale Ordnungsvorstellungen bei Hildegard von Bingen*, cit., p. 130.

el monasterio y la redacción del *Liber subtilitatum* resulta muy sugerente, en tanto que aquel escrito pone de manifiesto el uso de un lenguaje más científico por parte de Hildegarda al tratar de la naturaleza.

¿Qué conocimientos filosóficos habría aportado a Hildegarda aquel personaje de perfil heterodoxo? La autora no hace referencia alguna acerca de ello, sino que solamente menciona su trabajo conjunto en torno a las obras de visiones. Pero, dada la coincidencia con la escritura del *Liber subtilitatum* y con la gestación intelectual del *Liber uite meritorum* (donde formula una visión cósmica de la divinidad), considero que posiblemente aquel interlocutor filosófico habría tenido alguna conexión con el estudio de la naturaleza por parte de Hildegarda. Incluso es posible plantear como hipótesis si el tratamiento tan diferente que recibió el *Liber subtilitatum* (y tal vez fuera uno de los motivos de su omisión en el Riesenkode) respecto al resto de escritos de Hildegarda, podría mantener relación con el vínculo entre aquel libro y el filósofo «hereje». Quizás él habría despertado, en particular, el interés de Hildegarda por la filosofía; tal vez sea él el interlocutor implícito, el filósofo escolástico, a quien intenta refutar la autora con la visión del universo del *Liber diuinorum operum*; quizás se documentó junto a él sobre determinadas teorías cosmológicas y, en particular, sobre el *Timeo* de Platón, libro de cabecera que regía los principios de la filosofía natural de la primera mitad del siglo XII; tal vez lo hiciera por medio de libros (¿parte de esos «bienes materiales» que aportó al monasterio?) o bien mediante la transmisión oral de sus conocimientos.

Esta figura, por tanto, podría haber jugado un papel relevante en la biografía intelectual de la autora. Sin embargo, el conocimiento de la obra de Platón no solo podría haber llegado a Hildegarda por medio de este «filósofo», sino que existen otros canales para documentar el posible acceso de Hildegarda al *Timaeus*¹³². En concreto, se conserva en la Biblioteca nacional de Francia un manuscrito que contiene tanto el *Timaeus* como el *In Platonis Timaeum Commentarius* de Calcidio, que data del siglo XI y que procede del monasterio de Echternach¹³³,

¹³² Véase el análisis textual y conceptual comparativo entre el *Timaeus* y el *LDO* en: G. RABASSÓ, «*Subtilitates naturae*. Continuïtats i ruptures a la cosmologia d'Hildegarda de Bingen (1098-1179)», Tesis doctoral, Universitat de Barcelona, 2015, pp. 329-452.

¹³³ París, BnF, ms. lat. 10195, ff. 77r-107r (*Timaeus*), ff. 107r-150v (Calcidio, *Tim. Comm.*), s. XI, procedente del monasterio de Echternach. El manuscrito contiene glosas, así como diagramas astronómicos, algunos a color (ff. 101r-102r), y expresiones importantes también marcadas a color. Sobre este manuscrito: L. MOULINIER, «Introduction», in *BHCC*, p. LXVII y, sobre todo, A. SOMFAI, «The Eleventh-Century Shift in the Reception of Plato's *Timaeus* and Calcidius's

emplazamiento en el cual se encontraba en vida de Hildegarda¹³⁴. La *magistra* mantuvo una relación continuada con aquel cenobio y, de hecho, de él procedía Teodorico, su último secretario y el encargado de elaborar la *Vita sanctae Hildegardis*. Este manuscrito incluye, además, el *Somnium Scipionis* de Cicerón y el *Commentarii in Somnium Scipionis* de Macrobio¹³⁵, así como extractos de *Catilina* y *Jugurtha* de Salustio¹³⁶. En consecuencia, las obras mencionadas eran objetivamente accesibles a Hildegarda mediante fuentes directas. Por otro lado, sus contenidos se transmitieron también mediante florilegios y otros manuscritos de compilación del saber, de modo que las posibilidades de acceso a los contenidos de la obra de Platón eran múltiples.

En la literatura crítica hay algunas contribuciones relevantes sobre esta cuestión, y Peter Dronke se ha dedicado a ella con especial interés. Inicialmente, en una monografía de 1984, Dronke sostenía que no encontraba ninguna evidencia que indicara que Hildegarda había leído el *Timaeus*¹³⁷, si bien, una década más tarde, en la introducción de la edición crítica del *Liber diuinorum operum*, rectifica aquella afirmación diciendo que «un estudio de las palabras y las expresiones [del *Liber diuinorum operum*] muestra de qué forma tan profunda [Hildegarda] había absorbido la versión que Calcidio hace del *Timeo* de Platón, y su comentario sobre el diálogo. Había leído a Calcidio antes de embarcarse en su propia obra cosmológica [...]. Si bien en el *Liber diuinorum operum* las huellas de la influencia calcidiana son más presentes»¹³⁸.

Tanto en la introducción como en el «Index auctorum» de la edición crítica del *Liber diuinorum operum*, Dronke y Derolez refieren paralelismos textuales concretos¹³⁹. Cuando Hildegarda utiliza la expresión *mundi*

Commentary», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 65 (2002), p. 1-21, esp. 11, 16-17. Véase también J. SCHROEDER, «Bibliothek und Schule der Abtei Echternach um die Jahrtausendwende», Tesis doctoral, Universität Freiburg im Breisgau, 1977.

¹³⁴ Sobre aquel *armarius*, véase M. KLAES, «Einleitung», in *VSH*, pp. 67*-78*.

¹³⁵ París, BnF, ms. lat. 10195, ff. 41r-43r y 1r-41r, respectivamente.

¹³⁶ París, BnF, ms. lat. 10195, ff. 43r-74v y 74v-76v, respectivamente.

¹³⁷ P. DRONKE, *Las escritoras de la Edad Media*, cit., p. 253.

¹³⁸ A. DEROLEZ – P. DRONKE, «Introduction», in *LDO*, p. xvii: «[A] study of words and expressions shows how profoundly she had absorbed Calcidius' version of Plato's *Timaeus* and his commentary on it. She had read Calcidius before embarking upon her own work of cosmology [...]. In the *LDO*, however, the traces of Calcidian influence are more pervasive».

¹³⁹ Otras Fuentes filosóficas que tratan sobre la naturaleza y que se incluyen en el «Index auctorum» (*LDO*, pp. 477-501) son, por orden de más a menos paralelismos: el *De universo* de Rabano Mauro (25 referencias), varias obras de Eriúgena, en especial el *Periphyseon* (15 referencias),

*capacitas*¹⁴⁰, se sirve del término *capacitas* en el sentido cosmológico de Calcidio, tal y como aparece en la traducción y en el comentario¹⁴¹. Asimismo, el uso de los términos *conglutinare*¹⁴² y *sciscitatio*¹⁴³ en un contexto cosmológico denota una filiación calcidiana¹⁴⁴. Por otro lado, se anotan dos expresiones que aparecen previamente en otras obras de Hildegarda y que se encuentran también en el *Timaeus: circumuolutio*¹⁴⁵ y *prima materia*¹⁴⁶. Otra expresión que, aun sin connotaciones cosmológicas, vincula ambas obras es *inexaminatum relinquit*¹⁴⁷.

Finalmente, para argumentar su hipótesis, los editores proponen la confrontación de tres pasajes de las dos obras: el primero trata sobre la existencia de un único universo y sobre la distribución de los elementos en él¹⁴⁸, el segundo constituye un elogio del sentido de la vista¹⁴⁹ y el tercero versa sobre la idea

el *De natura deorum* de Cicerón (9), la *Cosmographia* de Aethicus Ister (8), el *Asclepius*, los *Commentarii in Somnium Scipionis* de Macrobio, el *Dragmaticon*, las *Glosae super Platonem* y la *Philosophia mundi* de Guillermo de Conches (7), las *Naturales quaestiones* de Séneca, el *De natura rerum* de Isidoro de Sevilla (6), el *Pastor* de Hermas (5), el *Elucidario* y el *De imagine mundi* de Honorio de Autún (3), la *Naturalis historia* de Plinio, el *De consolacione philosophiae* de Boecio, el *Fons uitae* de Avencebrol, el *De planctu naturae* de Alain de Lille (2), el *De natura rerum* de Beda y el *De radiis* de Alkindi (1).

¹⁴⁰ LDO, Capitula quartę uisionis primę partis, LXXI, p. 21, l. 296.

¹⁴¹ Citaré la siguiente edición: *Timaeus (Plato). A Calcidio translatus commentarioque instructus. In societatem operis coniuncto P. J. Jensen*, ed. J.H. WASZINK, The Warburg Institute-Brill, Londres-Leiden 1975 (1ª ed. 1962). En adelante: Plato, *Timaeus* y Calcidius, *Tim. Comm.* Estos temas se encuentran en Plato, *Timaeus*, 51a, p. 49, l. 11: «informem capacitatem»; Calcidius, *Tim. Comm.*, CCLXXIV, p. 278, l. 14: «siluae capacitatem»; CCCXXXI, p. 326, l. 7-8: «ornatus capace»; CCCLII, p. 343, l. 6-7: «siluae [...] capacitatem».

¹⁴² LDO, I, 4, XLV, p. 179, l. 10-11.

¹⁴³ LDO, III, 5, XXXII, p. 454, l. 4: «sciscitationem elementorum».

¹⁴⁴ Plato, *Timaeus*, 43a, p. 38, l. 14: «conglutinabant»; Calcidius, *Tim. Comm.*, CCLXIV, p. 270, l. 6: «natura sciscitationem».

¹⁴⁵ LDO, I, 2, XXXII, p. 99, l. 186-188: «fortitudine circumuolutionis firmamenti ab oriente per austrum in obliquo ad occidentem impulsus»; Plato, *Timaeus*, 43d, p. 39, l. 9: «orbiculata circumuolutio». Como observan Derolez y Dronke, este concepto aparece también en obras anteriores de Hildegarda (*Sciuias*, III, 12, p. 613, l. 302; *LVM*, V, 33) y la utiliza asimismo Escoto Eriúgena, *Periphyseon*, III, 35: «Assidua namque circumuolutione circa telluris ambitum alibi lucem praestant, alibi auferunt».

¹⁴⁶ LDO, II, 1, XXVIII, p. 287, l. 2-5. Cito un fragmento más extenso: «Deus [...] creauit celum et terram, id est *primam materiam*, in qua omnis celestis et terrestres creatura per uerbum Dei processura latuit»; Calcidius, *Tim. Comm.*, CCCVIII, p. 309, l. 9: «ex natur quidem propria *primam materiam* nuncupans»; las cursivas son mía.

¹⁴⁷ LDO, I, 2, XXV, p. 86, l. 5; Plato, *Timaeus*, 51c, p. 49, l. 23.

¹⁴⁸ LDO, I, 2, XXXIX, p. 106, l. 12-21; Plato, *Timaeus*, 31-32, pp. 23-25.

¹⁴⁹ LDO, I, 4, XCVIII, p. 234, l. 97-100; Plato, *Timaeus*, 45, pp. 41-42.

de proporción en la relación entre macrocosmos y microcosmos¹⁵⁰. En último lugar, Dronke sostiene que Hildegarda habría conocido el *Timaeus* años antes de redactar el *Liber diuinorum operum*, ya que tanto en la carta que dirigió al pontífice Anastasio IV (c. 1153-1154) como en el *Liber uite meritorum* aparece la expresión *mundi globus*, que denota una filiación calcidiana¹⁵¹. En otro momento, Dronke subraya nuevamente el potencial innovador del *Timaeus* como lectura que podría haber inspirado Hildegarda al formular un cambio sustancial en su visión del cosmos respecto a aquella que expuso dos décadas antes en el *Sciuias*. Así precisa Dronke cuál habría sido el período de ese aprendizaje: «Entonces, en la década de 1150, después del *Sciuias*, Hildegarda habría empezado a estudiar a Calcidio [...]. En la década de 1160, antes de finalizar el *Liber uite meritorum* (1163), parece ser que Hildegarda habría profundizado en su conocimiento de Calcidio, la presencia del cual es, de lejos, más significativa en el *Liber diuinorum operum* que en sus escritos precedentes»¹⁵².

Las fechas exactas en las que Hildegarda se dedicó al «estudio» del *Timaeus* son relevantes en tanto que indican hasta qué punto participaba de la vida cultural e intelectual de la época. Margaret Gibson sitúa el auge del estudio del *Timaeus* en el ámbito escolar en el período comprendido entre 1050 y 1150¹⁵³. Por su lado, Justin A. Stover divide tres grandes etapas y cinco generaciones de estudiosos del diálogo platónico: el «descubrimiento» de Platón tuvo lugar en época carolingia, el auge de su estudio en las escuelas catedralicias se sitúa entre 1125 y 1150, y el «declive» progresivo aconteció durante la segunda mitad del siglo XII¹⁵⁴. Según estas coordenadas generales, Hildegarda escribió el *Liber diuinorum operum* du-

¹⁵⁰ *LDO*, I, 4, XVI, p. 147, l. 1-8. Sobre la noción *recta mensura* y el vínculo de la idea de proporción con el *Timaeus*, véase G. RABASSÓ, «*Subtilitates naturae...*», cit., pp. 399-405; Calcidius, *Tim. Comm.*, CCXII, p. 228.

¹⁵¹ *EPP*, 8, p. 20, l. 34; *LVM*, I, XXXIV, p. 26, l. 543: «*globus mundi*». Véase A. DEROLEZ – P. DRONKE, «Introduction», in *LDO*, pp. XVII-XVIII.

¹⁵² *Ibid.*, p. XXXIV: «Then, in the 1150s, after *Sciuias*, Hildegard will have begun to study Calcidius [...]. In the 1160s, after completing *LVM* (1163), Hildegard would seem to have deepened her knowledge of Calcidius, who is a far more significant presence in the *LDO* than in her previous writing».

¹⁵³ M. GIBSON, «The Study of “Timaeus” in the Eleventh and Twelfth Centuries», *Pensamiento*, 25 (1969) 183-195.

¹⁵⁴ A cada una de estas etapas dedica tres capítulos de su exhaustivo estudio J.A. STOVER, «Reading Plato in the Twelfth Century: A Study on the Varieties of Plato’s Reception in the Latin West Before 1215», Tesis doctoral, Harvard University, 2011, pp. 24-166; 167-304; 305-455.

rante el tercer cuarto del siglo, cuando en las escuelas catedralicias el estudio de la obra platónica era substituida por el corpus aristotélico. El *Liber diuinorum operum*, a pesar de estar escrito entre 1164 y 1174 (por tanto, a inicios del declive del estudio del *Timaeus*), parece mantener un diálogo implícito sobre la nueva concepción de la naturaleza con un corpus textual inscrito en la primera mitad del siglo XII. La contribución de Hildegarda al debate no es por ello una imitación ni tampoco una asimilación de los intelectuales de la época, sino todo lo contrario. La *magistra* mantiene una postura crítica ante la concepción pagana del universo creado. Sin embargo, es preciso señalar, finalmente, que el hecho mismo de cuestionarlas presupone un conocimiento de las tesis que se pretenden refutar, y que este conocimiento previo parece que llega a impregnar el propio planteamiento de la autora. El mensaje que quiere transmitir Hildegarda es diferente (incluso contrario) al de los filósofos de la naturaleza, pero se hace eco de algunas ideas filosóficas fundamentales (por ejemplo, la analogía del huevo cósmico en el *Sciuias* y el concepto de *anima mundi* en el *Liber diuinorum operum*) que reelabora en el marco del mensaje de salvación que transmite a la cristiandad. El pensamiento de Hildegarda, por tanto, está en tensión continua con la filosofía: en parte la rechaza, en parte la sumerge entre los estratos de su propio discurso, en parte se sirve de ella como instrumento de comprensión de la realidad. Su relación con la filosofía es casi tan compleja como la que mantiene con la mística (lo cual puede sorprender), ya que no se deja encasillar en un único marco epistemológico.

Leone Gazziero*

Simon de Tournai : la rumeur et la légende

Pour Emmanuelle Jablonski en gage d'amitié

Simon of Tournai: Rumour and Legend

Résumé

Comment et pourquoi les contemporains de Simon de Tournai, maître très en vue des écoles parisiennes de la seconde moitié du XIIe siècle, se sont emparés d'un fait divers, le malaise qui a entraîné sa mort, pour en faire un destin exemplaire et l'une des légendes les plus tenaces du Moyen Age des clercs ? Nous étudions le cas « Simon de Tournai » en le replaçant dans son contexte intellectuel, la transition passablement tumultueuse entre l'Age dit de Boèce et l'Age scholastique, afin de dégager les mécanismes par lesquels, aux mains de ses adversaires et, surtout, des ennemis de sa corporation, ce qui au départ ne devait être qu'une rumeur a pris une ampleur et une signification exceptionnelles.

Mosts clés: Folie Médiévale; Écoles de Théologie de Paris; Vie universitaire au Moyen Âge

Auteurs: Simon de Tournai; Pierre de Poitiers; Guillaume Saint-Victor; Gérard de Cambrai; Mathieu de Paris; Thomas de Cantimpré; Jacques de Vitry.

Abstract

How come that his contemporaries transformed the unfortunate demise of a scholar of renown into a legend in its own right? By replacing the event in the context of the Parisian schools of the late XIIth century, the paper investigates the mechanisms and the background of Simon of Tournai's affair. Gerard of Cambrai, Matthew Paris and Thomas of Cantimpré's accounts and motivations are cross-examined and checked against what we know about the Parisian intellectual scene and its social and institutional conflicts. The picture we obtain is a contrasted one; yet it does not lack a certain

* Unité Mixte de Recherche 8163 « Savoirs, textes, langage », CNRS - Université de Lille III, 59653 Villeneuve d'Ascq Cedex, France Email : leone.gazziero@univ-lille3.fr.

redeeming consistency which allows for a glimpse into the competitive and colourful scholarly life of medieval society at its best (and not so best).

Keywords : Medieval Madness; Parisian Theological Schools; Medieval University Life.

Authors: Simon of Tournai; Peter of Poitiers; Walter of Saint-Victor; Gerard of Cambrai; Matthew Paris; Thomas of Cantimpré; Jacob of Vitry.

1. Prolegomena

Nous sommes en l'An du Seigneur 1201. Simon de Tournai, maître parisien de grand renom, souffre d'une attaque, très sévère. Il ne meurt pas sur-le-champ, mais ses facultés sont fort amoindries, sa raison à jamais troublée. Si tant est qu'il parle, ses propos sont désormais décousus, incohérents. Il survit quelque temps, misérablement, dans un état d'hébétude – selon les uns – de frénésie – selon les autres.

Ce n'est ni la première ni la dernière fois qu'un coup du sort frappe un homme d'exception et le met sur la touche de façon brutale, parfois sublime, parfois grotesque. Le Cardinal Danielou ira à la rencontre du Dieu vivant dans l'épéctase de l'Apôtre, Molière sort de scène couché à la manière du malade imaginaire mais sans espoir de se relever pour le spectacle d'après. En dépit du caractère, somme toute, ordinaire de son accès de folie, la mésaventure de Simon de Tournai a pris, assez tôt et durablement, l'allure d'un destin exemplaire. De fait, l'homme ne semble avoir souffert ni d'un délire puissamment organisé ni de troubles particulièrement spectaculaires du comportement. Son mal s'apparentant plutôt au phénomène que les historiens de la folie – surtout après Michel Foucault – associent volontiers à la déraison, à savoir l'*absence d'œuvre*¹. Simon de Tournai est en sa folie fort peu inspiré, si bien que d'après nos sources – qui sur cet aspect s'accordent entre elles (ce qui mérite d'être signalé) – n'aurait rien produit de significatif, voire rien produit du tout sous le coup de son égarement. Simon de Tournai ni n'écrit ni ne dessine, il n'investit pas non plus les objets qui l'entourent d'un sens, fût-il extravagant. Surtout, Simon de Tournai ne parle plus

¹ On connaît l'importance de cette notion, mais aussi les problèmes qui l'accompagnent chez Foucault lui-même. Elle joue un rôle tout à fait capital – constitutif et régulateur – dans la préface de 1961 à *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, 1961, p. V : « Qu'est-ce donc que la folie ? » – demande Michel Foucault – « dans sa forme la plus générale, mais la plus concrète, rien d'autre, sans doute, que l'*absence d'œuvre* ». Cette préface, on le sait aussi, ne sera pas reprise dans les trois rééditions successives de l'ouvrage, toutes postérieures d'ailleurs au débat lancé par Jacques Derrida dans « Cogito et histoire de la folie », *Revue de métaphysique et de morale*, 68, 1964, 460-494, qui en faisait précisément l'une des cibles de ses critiques, peut-être bien la principale.

en son nom propre et, à vrai dire, il ne donne à entendre pas grand-chose de ce qui se passe dans un esprit qui – avant de basculer – faisait pourtant l’admiration de ses contemporains tant par son acuité que par son érudition.

Il va sans dire que son cas présente, à un degré éminent, les difficultés, déjà redoutables, que nous rencontrons chaque fois qu’il s’agit d’approcher cette figure de l’altérité radicale qu’est la folie ou l’aliénation. S’il est déjà très difficile de parler de façon sensée – sensiblement – de fous et de folie, déclarer quelqu’un fou et déterminer en quoi consiste sa folie devient une tâche autrement délicate dès lors que l’un (le fou ou supposé tel) et l’autre (sa soi-disant folie) appartiennent à un passé révolu, sont le fait d’un monde aussi éloigné de nous que peut l’être l’univers intellectuel très dynamique et très conflictuel des années à cheval entre le XIIIe et le XIIIe siècle. Nous allons donc passer en revue les principaux témoignages des événements qui eurent Simon de Tournai pour protagoniste moins dans l’espoir de découvrir la vérité humaine qu’ils livreraient – fût-il dans le miroir déformant des passions des contemporains – que dans l’espoir de mieux comprendre les conditions dans lesquelles la rumeur de sa folie est devenue la légende que l’on sait.

Comme il s’agit pour l’essentiel d’une affaire de clercs, l’axe qu’il nous faudra privilégier est celui de l’image que les savants se font d’eux-mêmes en tant que dépositaires ou titulaires d’un bien qui les définit comme tels. Or, le rapport entre folie et savoir présente au Moyen Age une complexité qu’il semble avoir perdu de nos jours. Nous pouvons laisser ici de côté le fait que le seuil que la folie médiévale était susceptible de franchir est double : le savant peut basculer dans la folie aussi bien par excès que par défaut. Autrement dit, la folie peut excéder le domaine de la raison non seulement par une privation mais aussi – occasionnellement – par un surplus de savoir, comme dans le cas, célèbre, de cette « femme sans lettres » que l’on entendait « parler latin rhétorique et congru tant qu’elle fut en sa mélancholie » alors même que « mot n’en sceut parler quand elle en fut garié »². Avec Simon de Tournai nous nous plaçons à l’autre extrême de cette région

² C’est Evrart de Conty – maître régent de la faculté de médecine de Paris entre 1353 et 1405 – qui reporte, d’après le témoignage d’un « médecin digne de foy », ce fait étrange dans une glose à sa traduction en vulgaire des *Problèmes* pseudo-aristotéliens traduits en Latin par Barthélémy de Messine et commenté par Pierre d’Abano. L’épisode est mentionné dans J. Ducos, « Traduction et lexique scientifique : le cas des *Problèmes* d’Aristote traduits par Evrart de Conty », dans C. Brucker (éd.), *Traduction et adaptation en France à la fin du Moyen Age et à la Renaissance*, Paris, Champion, 1997, p. 237-248. Du même auteur, cf. également « Lecture et vulgarisation du savoir aristotélien. Les gloses d’Evrart de Conty (sections XXV-XXVI) », dans P. de Leemans

moyenne qu'est le raisonnable et le raisonnablement savant. Sa folie présente, en effet, un autre syndrome, bien plus commun au demeurant, déterminé par un état caractéristique d'asthénie intellectuelle qu'accompagnent, selon les sources, des phénomènes d'aphasie ou bien d'écholalie à caractère obsessionnel. Or, même lorsque la folie relève d'un passage à la limite inférieure et se traduit par un simple déficit de savoir, les médiévaux étaient confrontés à une alternative entre au moins deux phénomènes qu'ils percevaient de manière diamétralement opposée. Simon de Tournai n'est pas le seul cas de folie que le Moyen Age des savants a connu. Même si l'on passe sous silence ses quelques doubles (précurseurs, émules ou épigones)³, les annales de la folie médiévale reportent un autre exemple – au moins aussi célèbre – de défaillance brutale des facultés d'un homme réputé de génie. Il s'agit bien entendu de la démence sénile d'Albert le Grand qui – comme le raconte Pierre de Prusse dans sa *Legenda Alberti magni* – « devint plus stupide et plus simple qu'un enfant, mais supporta cela avec patience et abandon »⁴. Tout oppose cependant le destin d'Albert et celui de Simon. L'idiotie qui aurait frappé l'un au cours des trois dernières années de sa vie est aux antipodes de celle de l'autre, puisqu'il s'agit d'un état heureux, par lequel s'accomplit, qui plus est, un dessein providentiel. Albert rends de bon cœur les dons qui avaient fait l'admiration de ses contemporains, selon la prophétie que la Vierge Marie lui avait faite au moment de les lui offrir tout jeune. Il achève ensuite son existence dans la joie paisible d'une foi vécue dans sa forme la plus simple et la plus pure. La folie de Simon de Tournai se traduit, au contraire, par un état similaire, mais elle répond à une tout autre logique ou un tout autre dessein, qui sont plutôt ceux du crime et du châtement, de l'orgueil et de sa punition.

2. Le fait divers (la double séance)

Une particularité du dossier « Simon de Tournai », qui n'est pas pour

et M. Goyens (éd.), *Aristotle's Problemata in Different Times and Tongues*, Leuven, Leuven University Press, 2006, p. 199-225.

³ On en rencontre un (remarquablement similaire) sous la plume de Giraud le Cambrien, en la personne du moine amnésique de Monmouth, qui vient en hors d'œuvre du récit des infortunes du maître parisien (*Giraldi cambrensis gemma ecclesiastica*, J.S. Brewer (éd.), London, Longman, Green, Longman and Roberts, 1862, dist. I, cap. LI, 148. 19-34).

⁴ Le sort d'Albert le Grand est évoqué par A. de Libera dans *Métaphysique et noétique. Albert le Grand*, Paris, 2005, p. 29, qui le met en parallèle avec celui de Simon de Tournai, qu'il avait précédemment étudié dans *Penser au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1991, p. 156-161.

simplifier la tâche de l'historien, tient au fait qu'il y a plusieurs versions de l'épisode qui brisa sa carrière.

D'après un premier récit, qu'on peut lire dans la *Gemma ecclesiastica* de Giraud le Cambrien, Simon de Tournai aurait été assez discret pour échapper aux foudres de l'Eglise (contre laquelle, pour des raisons qui pouvaient être bien personnelles, il avait développé une vive aversion), mais est rattrapé par le Dieu qui sonde les cœurs et n'entend pas la raillerie (même si elle n'est pas directement dirigée contre lui) :

Giraldi cambrensis gemma ecclesiastica, dist. I, cap. LI, 148.35 - 149.13 : « Item exemplum magistri Simonis de Turnaco, qui [149] multarum vir erat literarum, sed circa fidei articulos non sane sentiebat, et hoc, quia publice non ausus fuerat, coram privatis, tamen plurimis, profiteri non verebatur. Hic, cum aliquando in tantam rabiem raperetur, ut etiam in fidem christianam inveheretur, inter caetera, nonnullis audientibus, et hoc, ut dicitur, ore blasphemio, non minus impudenter quam imprudenter, verbum emisit, "Deus omnipotens, superstitiosa Christianorum haec secta, et novella nimis haec adinventio quamdiu durabit ?" et nocte eadem experrectus a somno, divina statim ultione secuta, se sine literis fere infatuatum pariter et elinguem invenit, et sic usque ad obitum permansit inutilis et imbecillus [Il y a aussi l'exemple de Simon de Tournai, homme de grande érudition mais de sentiments suspects en matière d'articles de foi ; sentiments qu'il n'osait pas manifester en public, mais qu'il ne craignait pas d'exposer en privé, même en présence de plusieurs. Comme il lui arrivait d'enrager au point de s'en prendre à la foi chrétienne, sa bouche blasphème proféra, entre autres choses, en présence de quelques-uns, ce mot aussi insolent que téméraire : "Dieu tout-puissant, jusqu'à quand va durer la secte superstitieuse et nouvelle des chrétiens ?". La même nuit, tiré du sommeil par la prompte punition du Seigneur, Simon découvrit qu'il était devenu à la fois presque aussi illettré qu'un faible d'esprit et tout aussi incapable de s'exprimer. Il demeura ainsi inutile et impuissant jusqu'à sa mort] ».

Selon un deuxième récit, anonyme, qu'on lit dans un recueil de sermons de Robert de Sorbon, que Pierre de Limoges associe cependant à Simon de Tournai dans une glose de sa plume au ms Paris Bibliothèque Nationale 15971⁵, Simon de Tournai aurait payé très cher une réponse spirituelle à la question de savoir d'où ou plutôt de qui il pouvait bien tenir son savoir :

Roberti de Sorbona sermones, Paris, Bibliothèque Nationale Lat. 15971, 198Rb : « Parisius fuit quidam magister maximus aliorum, cui eum quidam diceret : "Domine multum debetis Deo regratiari qui dedit vobis tantam sapientiam". Cui ille : "immo teneor regratiari crucibulo meo et labori meo quibus adquisivi hanc scientiam". Et post modicum tempus contigit quod venit ad scolae et ascendit catedram lecturus more solito et perdidit omnem scientiam quam habebat, ita quod tantum cognoscebat in libro suo vel sciebat corde tenus quam unus pastor qui nunquam

⁵ Cf. C.H. Haskins, *Studies in Mediaeval Culture*, Cambridge, Clarendon Press, 1929, p. 49 et L.J. Bataillon, « Les conditions de travail des maîtres de l'université de Paris au XIII^e siècle », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 67, 1983, p. 428, note 53.

vidit litteras [Il y avait à Paris un maître qui l'emportait sur les autres. Quelqu'un lui dit : "Vous devez bien rendre grâce à Dieu le Seigneur pour vous avoir comblé d'une telle sagesse". "Je dois surtout – lui répondit-il – rendre grâce à ma lampe et à mon travail par lesquels j'ai acquis une telle science". Or, peu de temps après il s'en alla donner son cours, monta sur sa chaire comme à son ordinaire et il perdit toute sa science, si bien qu'il ne connaissait dans son livre et ne savait dans sa tête pas plus qu'un berger illettré] ».

Suivant un troisième récit, celui de Mathieu Paris, le destin de Simon de Tournai aurait été scellé non pas dans le secret ou à retardement mais au grand jour et sur-le-champ ; parvenu à l'apogée de la gloire et de la reconnaissance celui-ci se serait effondré lors d'un cours, devant un très nombreux auditoire :

Matthaei parisiensis chronica maiora, H.R. Luard (éd.), Longman, London, 1874, p. 476-477 : « Ipsis quoque diebus, quidam magister parisiensis, natione francus, nomine Simon, cognomento de Thurnai, ingenio capacissimus et memoria tenacissimus, cum per decennium scholas artium nobilissime rexisset, utpote in trivio et quadrivio, id est, septem liberalibus artibus peritissimus, se contulit ad theologiam ; in qua cum lecturisset infra paucos annos, adeo profecit, quod dignissime cathedram ascendit magistralem. Legit igitur subtiliter valde et subtilius disputavit, quaestiones difficillimas et inauditas solvendo et eleganter dilucidando ; tot igitur habuit auditores, quot amplissimum palatium potuit continere ; una igitur dierum cum nimis profundis rationibus in medium propositis de Trinitate subtilissime disputasset, et dilata fuisset determinatio usque in crastinum, omnes theologi scolares in civitate, praemuniti ad audiendum tot quaestionum inexplicabilium solutiones, ad ipsius famosam scolam certatim ac catervatim confluerunt. Determinavit igitur magister omnes praetactas quaestiones ; et quae videbantur omnibus inenodabiles, tam dilucide, tam eleganter, tam catholice, ut omnes auditores redderet stupefactos. Et post determinationem accesserunt quidam ipsius familiares et ad discendum avidiores, postulantes a magistro, ut eo dictante quaestiones illas literis commendarent ; dixerunt itaque indignum esse et jacturam irrestaurabilem, si memoria tantae scientiae deperiret. [477] Quibus ipse elatus, et maior sibi se, ait oculis sullevatis et temere solutus in cachinnum : "O Jesule, Jesule, quantum in haec quaestione confirmavi legem tuam et exaltavi ; profecto si malignando et adversando vellem, fortioribus rationibus et argumentis scirem illam infirmare et deprimendo improbare". Et hoc dicto, elinguis penitus obmutuit, non tantum mutus, sed idiota et ridiculose infatuatus, nec postea legit vel determinavit, et factus in sibilum et derisum omnibus qui hoc audierant. Vix igitur infra biennium didicit literas cognoscere, et ultione aliquantulum mitigata, a filio suo quodam diligenter edocente, vix potuit Pater noster et Simbolum discere, retinere, et balbutiendo pronunciare. Hoc igitur miraculum multorum scolarium suppressit arrogantiam et jactantiam refraenavit. Haec vidit magister Nicholaus de Farnham, vir magnae auctoritatis, et postea episcopus Dunelmensis, ex cuius relatu et certo testimonio haec literis, ne vetustas tantum miraculum oboleret, eodem N[icholao] episcopo suadente, commendavi. Et est sermo omni acceptione dignissimus [A peu près à la même époque {Mathieu Paris vient d'évoquer la taxe levée par le Pape Innocence III en faveur de la Terre Sainte, très impopulaire auprès du clergé}, un maître parisien, d'origine française, qui s'appelait Simon de Tournai, très capable par son intelligence et d'une mémoire prodigieuse, se tourna vers l'enseignement de la théologie après avoir excellé pendant dix ans dans celui des arts aussi bien du trivium que du quadrivium, les sept arts libéraux dont il était très expert. Au bout de quelques années seulement il fit de tels progrès dans ses leçons qu'il

s'éleva à la dignité d'une chaire magistrale. Il enseignait de manière fort subtile et disputait avec encore plus de subtilité, apportant une solution aux questions les plus difficiles et inouïes, qu'il énonçait avec élégance. Ceux qui le suivaient étaient aussi nombreux qu'un très vaste auditoire pouvait en contenir. Or, un jour qu'il avait disputé très subtilement des problèmes de la Trinité par des arguments extrêmement profonds, comme le moment de la solution magistrale avait dû être reporté au lendemain, les théologiens de toutes les écoles parisiennes, désireux de l'écouter trancher sur autant de questions inexplicables, se rendirent en cortège et en grand nombre à sa célèbre école. Maître Simon trancha de manière si claire, si élégante et si catholique chacune des questions abordées la veille – qui paraissaient inextricables aux yeux de tout le monde – que tous ses auditeurs restèrent stupéfaits. Une fois qu'il eut rendu son verdict, ceux qui le connaissaient le mieux et ceux qui étaient le plus avides d'apprendre l'approchèrent et le prièrent de leur permettre de confier par écrit, sous sa dictée, les questions qu'il venait de résoudre. Ils disaient, en effet, qu'il aurait été inexcusable et une perte irréparable que de laisser s'effacer la mémoire d'une telle science. Simon, enivré par ces éloges et emporté par son succès, leva les yeux au ciel et lâcha un rire insolent : "Jésus, petit Jésus, autant j'ai confirmé et exalté aujourd'hui ta loi dans cette question ; autant je saurais l'accabler et la réduire à peu de chose en la réfutant par des raisons et des arguments encore plus puissants si je voulais te faire la guerre et parler contre toi". Une fois qu'il eut ainsi parlé, il se fut aussitôt incapable de proférer un mot, moins frappé de mutisme que réduit dans un état d'idiotie et d'infatuation ridicule. Il était désormais incapable d'enseigner ou de disputer. Il fut moqué et tourné en dérision par tous ceux qui avaient assisté à cela. C'est à peine si, au bout de deux ans, il put réapprendre les lettres de l'alphabet tout comme, la vengeance divine s'étant quelque peu apaisée, il put, grâce à l'enseignement assidu de son fils, apprendre, retenir et réciter en balbutiant le Notre Père et le Symbole de la foi. Or, ce miracle rabattit l'arrogance de beaucoup de gens d'école et freina leur pétulance. Maître Nicholas de Farnham, homme de grande autorité, qui fut ensuite évêque de Durham, vit tout cela de ses yeux et, sur son conseil, je l'ai consigné par écrit à partir de ce que son témoignage certain m'a appris afin qu'avec le temps ne se perde pas le souvenir d'un tel miracle dont le récit est tout à fait digne de foi] ».

Avec un quatrième récit, celui de Thomas de Cantimpré, on reste dans le même registre de la rétribution immédiate et exemplaire, à ceci près que Simon de Tournai n'aurait pas perdu la raison pour s'être arrogé la prérogative d'arbitrer contre la vérité mais pour avoir dénoncé l'imposture du fait religieux :

Thomae Cantipratani bonum universale de apibus, G. Colvenere (éd.), Douai, Belleri, 1627, p. 440-441 : « De Simone Tornacensis, doctore parisiensi superbo et incontinente, qui post blasphemiam mirabiliter a Deo percussus est. Quam vera autem et quam efficax sit illa sententia Isaiae : "Confundentur omnes plectentes et textentes subtilia", exemplo evidentissimo sub nostro fere tempore videamus. Magister Simon de Tornaco Parisiis in theologia regebat, et erat excellens ille suo tempore : sed contra decentiam talis officii supra modum incontinens et superbus. Hic, cum super omnes doctores civitatis auditores haberet, et in schola coram omnibus de humilitate altissimae doctrinae Christi quaestionem, disputatione praehabita, terminaret in fine tandem, datus in reprobum sensum, in execranda contra Christum blasphemiae verba prorupit. "Tres sunt" inquit "qui mundum sectis suis et dogmatibus subiugarunt : Moyses, Iesus et Mahometus. Moyses primo iudaicum populum infatuavit. Secundo Iesus Christus a suo nomine christianos. Tertio gentilem populum Mahometus. Nec mora, eversis oculis, pro

humana voce mugitum emisit et epilepsia statim elisus in terram, die tertio eiusdem morbi vindictam accepit. Plaga ergo insanabili eum percussit omnipotens et omniscientia usque as prima litterarum elementa privavit et graviori quidem in anima cum hac plaga percussus est : cum usque in diem mortis suae quasi mutus, comparatus est in mentus insipientibus et in luxuriae foeditate permansit. Et vide supremæ admirationis miraculum. Aleydem fornicariam concubinam suam nominare [441] poterat et sciebat ; Boethium vero de Trinitate, qui iuxta eum ad spectaculum ponebatur, quem olim cordetenus scierat, post inditam plagam, nec nominare noverat, nec valebat [H. Platelle, *Thomas de Cantimpré. Les exemples du Livre des abeilles. Une vision médiévale*, Turnhout, Brepols, 1997, p. 199-200 : Simon de Tournai, docteur parisien, superbe et intempérant, que Dieu frappa prodigieusement après qu'il eut blasphémé : Combien vraie et combien efficace est cette sentence d'Isaïe (19, 9) : "Ils seront confondus ceux qui tissent et entrelacent des choses subtiles", nous allons le voir presque de notre temps par un exemple évident. Maître Simon de Tournai enseignait la théologie à Paris et se montrait éminent en son temps, mais contre toutes les convenances d'une telle charge, il était extrêmement luxurieux et arrogant. Celui-ci, qui avait plus d'auditeurs que tous les autres docteurs de la cité, venait en pleine école et devant tous de faire la mise au point finale, au terme d'une discussion portant sur une question relative à l'humilité de la haute doctrine du Christ. C'est alors que, livré à son intelligence dévoyée, il vomit contre le Christ des blasphèmes exécrables : "Ils sont trois, dit-il, à avoir subjugué le monde par leur religion et leurs dogmes : Moïse, Jésus et Mahomet. Moïse d'abord a rendu fou le peuple juif ; ensuite Jésus fit autant avec ceux qui d'après son nom furent appelés chrétiens ; enfin Mahomet fit autant avec le peuple des gentils". Sans tarder, ses yeux se retournèrent ; au lieu de paroles humaines il fit entendre un mugissement et l'épilepsie le fit tomber à terre : c'est le troisième jour qu'il reçut le châtement de cette maladie. Le Tout Puissant le frappa donc d'un mal incurable et le priva de toute science jusqu'aux premiers éléments de la grammaire. Il fut même frappé dans son âme d'un mal plus grave ; car, alors que jusqu'à sa mort il fut quasi muet et semblable aux bêtes stupides, il demeura plongé dans la puanteur de la luxure. Et voici le miracle digne d'une suprême admiration : Aleis, sa cuisinière et sa concubine, il pouvait la nommer, mais le livre de Boèce sur la Trinité, placé près de lui – sous ses yeux – comme pour être regardé, un livre qu'il savait par cœur jadis, il n'avait plus depuis sa maladie la capacité, ni la science de dire même son nom] ».

3. La rumeur et la légende

Nous sommes de toute évidence mal renseignés sur ce qui est arrivé au juste à Simon de Tournai et de quelle manière il a sombré dans la folie. Les quatre versions dans lesquelles l'écho de cet évènement nous est parvenu sont d'autant plus suspectes qu'elles s'accordent mal entre elles. Si la démence de Simon constitue le facteur commun de tous les récits que nous venons d'évoquer, les circonstances dans lesquelles cela s'est produit varient significativement d'un témoin à l'autre : Simon est frappé tantôt le jour, tantôt la nuit et, chaque fois, pour un sacrilège différent.

A partir d'un dénominateur commun, nous avons donc des matrices narratives qui diffèrent entre elles

- et pour ce qui est de l'objet qu'il s'agit de condamner (tantôt le blasphème de l'orgueil, tantôt celui de l'incroyance dans ses diverses formes),
- et pour ce qui est du gradient de publicité de l'acte impie (tantôt au vu et au su de tout le monde, tantôt dans la confidence d'une discussion plus ou moins privée),
- et pour ce qui est de la cible que l'outrage aurait visée (tantôt le Christ, tantôt son Eglise).

On vient de le voir. Selon Giraud le Cambrien, Simon de Tournai s'en prend en secret à la secte des chrétiens et, dans le secret de la nuit, il est atteint par la main du Seigneur. Pour les autres il est confondu publiquement. Après coup, pour Robert de Sorbon, chez qui il se passe quelques jours entre le moment où Simon s'attribue, au détour d'une simple conversation, le mérite de son savoir comme s'il s'agissait d'un bien propre plutôt que d'un don de la grâce et le moment où ce bien lui est dérobé ou, plutôt, cette grâce lui est retirée. Il est au contraire puni séance tenante, selon Mathieu Paris et Thomas de Cantimpré, mais pour différentes raisons : chez l'un la folie sanctionne le blasphème bien connu des trois imposteurs, chez l'autre le péché d'orgueil qui consiste à subordonner la vérité révélée à la force de ses propres arguments comme s'il s'agissait d'armes à double tranchant dont Simon pourrait se plaire à faire usage aussi bien en faveur de cette vérité qu'à son encontre.

Or, s'il est discutable, sur la base de tels témoignages, de faire défiler Simon de Tournai dans le cortège du Moyen Age des fous, des maniaques, des imbéciles heureux, comme s'ils étaient ses frères dans l'ordre de la nuit, il n'est pas, en revanche, sans intérêt d'interroger les récits de ceux qui se sont empressés de le faire entrer dans ce peuple de l'ombre. De fait, si l'envie et la malveillance, le ressentiment et la médisance (les quatre vertus cardinales des gens cultivés et spirituels de toute époque) suffisent à expliquer la rumeur qui a couru un temps autour d'un fait divers, elles ne permettent pas, en revanche, d'expliquer pourquoi son écho a pris l'ampleur d'une légende et surtout que cette légende, *primo*, se soit déclinée des diverses manières que l'on vient de voir, *secundo*, ait servi à stigmatiser non seulement l'homme mais encore sa corporation, celle des maîtres laïcs ou séculiers, dont la jactance et l'arrogance – d'après l'un des chroniqueurs que l'on vient de lire – auraient été tenues en respect par son exemple. Et – il faut avouer – au moins sous cette forme la légende de Simon de Tournai s'est avérée d'une ténacité incroyable : on la retrouve bien au-delà du Moyen Age, par exemple, sous la plume inspirée du cardinal John Henry Newman qui, encore

au siècle dernier, faisait de la rébellion de Simon de Tournai l'« illustration du terrible péril auquel était exposé le Christianisme » dans le « corps à corps auquel se livraient la foi et l'incroyance » dès lors que les « fougueux athlètes de la philosophie scolastique » pouvaient donner libre cours à leur « esprit de contradiction »⁶.

Travaillons donc à partir de ce clivage et tâchons de faire la part de l'une – la rumeur – et de l'autre – la légende – en essayant de répartir les éléments qui appartiennent à l'une et à l'autre. Ce faisant il s'agira moins de faire sortir Simon de Tournai de l'ombre ou de lui restituer une dignité que ses ennemis ont bafouée que de nous rendre attentifs aux modalités de son refoulement et de nous poser la question de savoir ce que Simon de Tournai incarnait aux yeux de ses contemporains pour qu'ils s'emparent de son malheur individuel et qu'ils en fassent un destin exemplaire. Par là même nous serons amenés à évoquer moins une fracture entre raison et déraison qu'un conflit de la raison avec elle-même ou entre deux états de la raison dans le contexte des transformations passablement tumultueuses que la culture médiévale – la culture théologique et philosophique en particulier – a connues du temps de Simon de Tournai⁷.

En dépit du fait que Simon de Tournai fut sans doute l'un des Maîtres les plus en vue de sa génération, il demeure à nos yeux de lecteurs d'un autre siècle un personnage assez mal connu. Une partie non négligeable de sa biographie nous échappe : quand est-il né au juste ? avec qui a-t-il fait ses études ? à quel moment et dans quelles circonstances s'est-il établi à Paris et de quelle manière s'est-

⁶ J.H. Newman, *The Idea of University*, London, Longmans and Green, 1858, p. 383-384.

⁷ Les écoles parisiennes et les débuts de l'Université ont été beaucoup étudiés. Parmi les contributions les plus significatives, mentionnons à tout le moins : S.C. Ferruolo, *The Origins of the University. The Schools of Paris and Their Critics (1100-1215)*, Stanford, Stanford University Press, 1985 ; J. Verger, *Les universités françaises au Moyen Âge*, Leiden, Brill, 1995 (notamment « A propos de la naissance de l'Université de Paris. Contexte social, enjeu politique, portée intellectuelle », p. 1-35, publié initialement en 1982) et *L'essor des Universités au XIIIe siècle*, Paris, Cerf, 1997 ; O. Weijers, *Le maniement du savoir. Pratiques intellectuelles à l'époque des premières universités (XIIIe-XIVe siècles)*, Turnhout, Brepols, 1996 ; A. de Libera, « Les Ecoles et la tradition intellectuelle au Moyen Âge », dans F. Lestringant et M. Prigent (éd.), *Histoire de la France littéraire, Tome I, Naissances, Renaissances, Moyen Âge- XVIe siècle*, Paris, PUF, 2006, p. 543-553 ; H. Janin, *The University in Medieval Life (1179-1499)*, Jefferson, McFarland, 2008, p. 71-96 ; N. Gorochov, « L'Université recrute-t-elle dans la ville ? Le cas de Paris au XIIIe siècle », dans P. Gilli, J. Verger et D. le Blévec (éd.), *Les universités et la ville au Moyen Âge. Cohabitation et tension*, Leiden, Brill, 2007, p. 257-296 ; M.L. Colish, « Scholastic Theology at Paris around 1200 », dans S.E. Young (éd.), *Crossing Boundaries at Medieval Universities*, Leiden, Brill, 2011, p. 29-50.

il imposé dans l'univers très concurrentiel des écoles de la deuxième moitié du XIIe siècle ? Nous n'avons pas de réponse certaine à aucune de ces questions. Simon de Tournai attend encore son historien et peut-être l'attendra-t-il toujours, puisqu'il n'est pas sûr qu'il soit possible un jour de combler ces lacunes. Pour l'essentiel, il faut se référer à deux travaux de Joseph Warichez, à savoir son entrée de la *Biographie nationale* publié par l'Académie Royale des sciences, des lettres et des beaux arts de Belgique ⁸, ainsi que l'introduction à son édition de 1932 des *Disputationes* qui demeure – aussi longtemps que ses *Institutiones in sacra pagina* ne seront pas éditées ⁹ – son texte, sinon le plus important, du moins le plus et le mieux connu.

Or, le peu que nous savons de l'homme Simon de Tournai suffit à expliquer pourquoi il ne s'est pas fait que des amis. Simon a dû arriver à Paris au milieu des années 1150 où il devint le disciple, puis le collaborateur et le protégé d'Odon de Soissons qui, en plus de le soutenir financièrement, essaya – sans succès – de le faire nommer comme son successeur à la chaire de l'école du cloître de Notre-Dame. Grâce aux bons offices d'Odon, vers 1170, Simon est nommé chanoine de Tournai où il se fâche bientôt avec ses paroissiens puisqu'en dépit des protestations locales, des injonctions de l'évêque ainsi que du chapitre de Tournai, au grand dam surtout d'une disposition statutaire qui datait de 1135, il refuse de quitter Paris où il utilise son bénéfice pour poursuivre sa carrière universitaire. L'affaire traîne et Simon, qui craint pour son privilège, se rend à la Curie romaine d'Alexandre III sans plus de succès, puisqu'il trouve le moyen de se mettre à dos le Pape et toute la chancellerie. C'est encore Giraud le Cambrien qui nous fait le récit de la mésaventure romaine de Simon de Tournai. Ce dernier, s'impatiant des progrès à son goût très insuffisants de sa démarche auprès du Pape n'aurait pas su tenir sa langue et aurait lâché un mot aussi impertinent qu'intempestif ¹⁰ :

Giraldi cambrensis gemma ecclesiastica, dist. I, cap. LI, p. 149.14-22 : « profectus enim ad

⁸ J. Warichez, « Simon de Tournai », *Biographie nationale*, Bruxelles, E. Bruylant, 1920, p. 544b - 553a.

⁹ C. Marmo a transcrit des sections du prologue dans « Simon of Tournai's *Institutiones in sacram paginam*. An Edition of His Introduction about Signification », *Cahiers de l'Institut du Moyen Age Grec et Latin*, 67, 1997, p. 93-103 ; M. Schmaus quelques passages de la section trinitaire dans « Die Trinitätslehre des Simon von Tournai », *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 3, 1931, p. 373-385 et « Die Texte der Trinitätslehre in den Sententiae des Simons von Tournai », *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 4, 1932, p. 60-72.

¹⁰ Des traces de cette animosité survivent dans l'œuvre de Simon lui-même. Dans ses *Disputationes* on peut lire sa profession de foi de curé de campagne : « Malo esse, ut ait Ieronimus, agrestis

curiam romanam fuerat et quoniam auditum ad dominum papam pro libitu habere non poterat, in audientia cancellarii magnorumque de curia virorum verbum hoc insolenter emisit : “Non intratur ad Simonem Petrum nisi per Simonem Magum”, vel “Simon Tornacensis intrare nequit ad Simonem Petrum nisi per Simonem Magnum”. Unde dominum papam et totam curiam adeo offensam reddidit, quod nihil ibi vel parum proficere poterat [comme il s’était rendu à la curie romaine et puisqu’il n’avait pas réussi à obtenir, comme il le souhaitait, une audience du Pape, en pleine chancellerie eut l’insolence de proférer ces mots à l’encontre des grands personnages de la curie : “On n’entre chez Simon Pierre que par Simon le Magicien”, ou bien “Simon de Tournai n’a pas pu entrer chez Simon Pierre que par Simon le Magicien”. Simon offensa ainsi le Pape et toute la curie et ne put rien obtenir ou presque] ».

Ce que l’on peut reconstituer de son profil d’enseignant ne devait pas être non plus au goût de tout le monde. Il était si peu enclin à effacer sa personnalité qu’il n’hésitait pas à s’afficher dans ses prérogatives d’auteur et à se mettre en avant dans ses propres textes. Voici quelques exemples tirés des *Disputationes* : Simon est assis dans sa chaire ¹¹. Simon n’a jamais quitté les écoles ¹². Simon a reçu de l’évêque une prébende, ce qui est un signe de prédilection de sa part ¹³. Il ne faut pas oublier non plus que l’affaire de Simon de Tournai éclate dans un contexte scolaire et social très tendu. Les effectifs des écoles (maîtres et étudiants confondus) représentent à l’époque un peu plus de 10% de la population parisienne ¹⁴. Ils constituent donc une source importante de revenus, mais ils constituent aussi un groupe très hétérogène et passablement turbulent. Il est intéressant de remarquer que la presque totalité du chapitre VII de l’*Historia occidentalis* de Jacques de Vitry, un contemporain de Simon et témoin de première main de cette réalité, est consacrée aux problèmes liés à la présence des clercs. Deux fléaux semblent sévir du point de vue des entorses à l’ordre public et moral ; du moins, ce sont les excès qui semblent avoir choqué le plus Jacques de Vitry : la violence et la débauche.

Si l’on croit Jacques de Vitry, les clercs s’insultaient les uns les autres et devaient passer assez souvent aux mains :

Jacobi de Vitriaco historia occidentalis, J.F. Hinnebusch (éd.), Fribourg, University Press,

catholicus quam curialis haereticus [comme le dit Jérôme, je préfère être un paysan catholique plutôt qu’un hérétique de cour] » (*Simoni Tornacensis Disputationes*, J. Warichez (éd.), Louvain, Spicilegium sacrum Lovaniense, 1932, *disputatio* VIII, 3, 39.3-4).

¹¹ *Disputatio* LIX, *quaestio* 2, 168.11 : « Symon sedet ».

¹² *Disputatio* XX, *quaestio* 3, 69.8-9 : « Symon in scholis non desinit esse ».

¹³ *Disputatio* C, *quaestio* 9, 294.9 « diligit Symonem episcopus, quia dedit ei prebendam ».

¹⁴ Jusqu’à preuve du contraire, j’admets les projections de R. Southern, « The Schools of Paris and the Schools of Chartres », dans R.L. Benson et G. Constable (éd.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Oxford, Clarendon Press 1982, p. 119.

1972, 92.1-21 : « omnes enim fere parisienses scolares, advenes et hospites ad nihil aliud vacabant, nisi aut discere aut audire aliquid novi : alii addiscentes tantum ut scirent, quod est curiositas ; alii ut scirentur, quod est vanitas ; alii ut lucrarentur, quod est cupiditas et symoniae pravitas. [...] Non solum autem ratione diversarum sectarum vel occasione disputationum sibi invicem adversantes contradicebant, sed pro diversitate regionum mutuo dissidentes, invidentes et detrahentes, multas contra se contumelias et obprobria impudenter proferebant, anglicos potatores et caudatos affirmantes, francigenas superbos, molles et muliebriter compositos asserentes, teutonicos furibundos et in conviviiis suis obscenos dicebant, normanos autem inanes et gloriosos, pictavos proditores et fortunae amicos. Ros autem qui de Burgundia erant brutos et stultos reputabant. Britones autem leves et vagos iudicantes, [...] Lombardos avaros, malitiosos et imbelles ; romanos seditiosos, violentos et manus rodentes ; siculos tyrannos et crudeles ; brabantios viros sanguinum, incendiarios, rutarios et raptores ; flandrenses superfluos, prodigos, comessionationibus deditos, et more butyri molles et remissos, appellabant. Et propter huiusmodi convitia, de verbis frequenter ad verbera procedebant [G. Duchet-Suchaux, *Jacques de Vitry. Histoire occidentale*, Paris, Cerf, 1997, p. 85-86 (légèrement modifiée) : presque tous les gens des écoles parisiennes, et les étrangers et les hôtes, n'avaient qu'un souci en tête : écouter ou étudier quelque chose de nouveau. Les uns s'instruisaient à seule fin de savoir, ce qui est pure curiosité ; d'autres afin de se faire connaître, ce qui est vanité ; d'autres pour en tirer profit, ce qui est cupidité et vice simoniaque (...). Non contents de s'affronter oralement en raison de positions divergentes, ou lors de disputes, ils se querellaient, se jalouaient, se dénigraient entre eux en raison de la diversité de leurs nations, se lançant à la tête sans retenue un grand nombre d'injures et de propos outrageants, dénonçant les Anglais comme des ivrognes et des couards ; affirmant que les Français étaient des orgueilleux, des chiffes molles qui se paraient comme des femmes. Quant aux Teutoniques, ils disaient d'eux qu'ils étaient des furieux, obscènes de surcroît dans leurs banquets. Les Normands pour leur part étaient des gens vaniteux et vantards, les Poitevins des traîtres, amis des richesses. Quant à ceux qui étaient originaires Bourgogne, ils leur faisaient la réputation de lourdauds et de sots. Ils jugeaient de même les Bretons inconsistants et instables, (...). Les Lombards, ils les disaient cupides, pleins de malignité et sans énergie, les Romains séditieux, violents et médisants, les Siciliens tyranniques et cruels, les Brabançons sanguinaires, incendiaires, brigands et voleurs, les Flamands, prodigues, trop épris de beuveries, mous comme du beurre et apathiques. En raison de ces invectives, ils abandonnaient souvent l'usage des paroles pour en venir aux mains] ».

De fait, les incidents entre clercs ainsi qu'avec le reste de la population étaient assez fréquents et parfois peu anodins. Le plus tristement célèbre aurait eu lieu juste une année avant la folie de Simon de Tournai. Roger de Hoveden nous apprend qu'une rixe, provoquée par des étudiants allemands qui cherchaient à filer à l'Anglaise, se serait soldée par la destruction d'une taverne et le passage à tabac du tavernier. L'altercation aurait donné lieu à une interpellation musclée, mi-policière mi-populaire. Thomas le prévôt de Paris fait irruption dans le Collège de la nation allemande suivi de bourgeois remontés ; au cours de la bagarre on tue, entre autres, Henri de Jacea, archidiacre de Liège ¹⁵.

¹⁵ *Chronica Magistri Rogeri de Hovedene*, W. Stubbs (éd.), London, Longmans, Green, Reader,

La brutalité des clercs n'aurait eu de pair que leur lubricité. L'univers des petites écoles parisiennes n'était pas à l'abri d'une certaine promiscuité. Les prostituées y côtoyaient les maîtres, qui ne devaient pas être totalement insensibles à leurs charmes. Il arrivait même que les deux exercent dans les mêmes maisons (les filles de joie au rez-de-chaussée, les professeurs à l'étage) – comme le raconte toujours Jacques de Vitry, dans un passage assez pittoresque de ce même chapitre de son *Historia occidentalis* :

Jacobi de Vitriaco historia occidentalis, 91.14-19 : « in una autem et eadem domo scholae erant superius, postribula inferius. In parte superiori magistri legebant, in inferiori meretrices officia turpitudinis exercebant. Ex una parte meretrices inter se et cum lenonibus litigabant ; ex alia parte disputantes et contentiose agentes clerici proclamabant [G. Duchet-Suchaux, *Jacques de Vitry. Histoire occidentale*, p. 85 : dans une seule et même maison, les écoles se trouvaient à l'étage supérieur, les lupanars à l'étage inférieur. En haut, les maîtres donnaient leurs cours, en bas les prostituées s'adonnaient aux turpitudes de leur métier. D'un côté les prostituées se chamaillaient entre elles et avec leurs proxénètes ; de l'autre, les clercs donnaient de la voix dans leurs disputes et différends] ».

Ce qui devait mettre à rude épreuve la détermination de certains étudiants à se rendre aux cours, vu les pratiques de racolage de l'époque, qu'il faut croire plutôt agressives :

Jacobi de Vitriaco historia occidentalis, 91.8-11 : « meretrices publicae ubique per vicos et plateas civitatis passim ad lupanaria sua clericos transeuntes quasi per violentiam pertrahebant. Qui, si forte ingredi recusarent, confestim eos sodomitas post ipsos conclamantes dicebant [G. Duchet-Suchaux, *Jacques de Vitry. Histoire occidentale*, p. 85 : les filles publiques, présentes partout dans les rues et les places de la ville, entraînaient presque de force dans leurs lupanars les clercs qui passaient. Et s'il arrivait que quelqu'un se refuse d'entrer, aussitôt elles le chahutaient et le traitaient de sodomite] ».

Ce qui devait également avoir des conséquences sur les mœurs des maîtres, qui – paraît-il – auraient développé une certaine propension à entretenir une voire plusieurs concubines :

Jacobi de Vitriaco historia occidentalis, 91.11-14 et 20-25 : « illud enim fedum et abhominabile

and Dyer, 1871, IV, 120-121. Cf. S.E. Young, « “Consilio hominum nostrorum”. A Comparative Study of Royal Responses to Crisis at the University of Paris, 1200-1231 », *History of Universities*, 22, 2007, p. 1-20 pour une analyse récente de l'affaire et des tensions qui culmineront dans les faits sanglant du mardi gras 1229 qui seront à l'origine de la grève la plus longue de l'Université de Paris : les maîtres suspendirent tout enseignement pendant quelque trois ans, jusqu'en 1231 où leurs privilèges furent reconnus et ils passèrent de la juridiction royale à celle de l'autorité ecclésiastique.

vitium adeo civitatem, quasi lepra incurabilis et venenum insanabile, occupaverat, quod honorificum reputabant, si quis publice teneret unam vel plures concubinas. [...]. Quanto autem magis superflui et in expensis prodigi sua turpius expendebant, tanto commendabantur amplius, et fere ab omnibus probi et liberales dicebantur. Si qui autem secundum apostolicum mandatum sobrie et iuste et pie inter illos vivere voluissent, avari et miseri, ypocrite, superstitiosi, confestim ab impudicis et mollibus iudicabantur [G. Duchet-Suchaux, *Jacques de Vitry. Histoire occidentale*, p. 85 : ce vice hideux et abominable, telle une lèpre incurable et un poison sans recours, avait envahi la ville à tel point qu'on tenait pour honorable celui qui entretenait une ou plusieurs concubines. (...). Plus ils se montraient prodigues et dépensiers, dilapidant honteusement leurs biens, plus on vantait leurs mérites ; presque tous les proclamaient honnêtes et généreux. Si, en revanche, certains avaient voulu vivre selon le précepte de l'apôtre, avec tempérance, justice et piété au milieu d'eux, ils étaient aussitôt dénoncés par les débauchés et les hommes sans caractère comme avarés et misérables, hypocrites et superstitieux] ».

On se souviendra que l'un des reproches, peut-être le plus caractérisé, adressés par Thomas de Cantimpré à Simon de Tournai portait précisément sur sa luxure : s'il lui reste un vestige de parole, il s'en sert pour beugler inlassablement le nom de sa concubine.

Dès lors, on ne s'étonnera guère que Jacques de Vitry brosse un portrait très peu flatteur des maîtres parisiens. S'il passe sous silence les logiciens, perdus comme ils sont dans leurs subtilités sophistiques, il n'a pas de mots assez durs pour les docteurs en théologie :

Jacobi de Vitriaco historia occidentalis, 93.1-14 : « theologie doctores, supra cathedram Moysi sedentes, scientia inflabat, quos caritas non edificabat. Docentes enim et non facientes, facti sunt velut es sonans et cymbalum tinniens [...]. Non solum autem sibi invidabant et scolares aliorum blanditiis attrahebant, gloriam propriam quaerentes, de fructu autem animarum non curantes, sed illud apostolicum auribus non surdis attendentes : “Qui episcopatum desiderat, bonum opus desiderat”, prebendas sibi multiplicabant et venabantur dignitates, cum tamen ipsi non tam opus quam praeminentiam affectarent, appetentes primas salutationes in foro, primas cathedras in synagogis, et primos recubitus in conviviis. Cum autem dicat Iacobus apostolus : “Nolite plures magistri fieri, fratres me !”, tot magistri fieri festinabant, quod plerique eorum non nisi prece vel pretio scolares habere valebant [*Jacques de Vitry. Histoire occidentale*, p. 86-87 : les docteurs en théologie, “siégeant sur la chaire de Moïses” (*Mt* 23, 2), étaient gonflés de science, alors que la charité ne les édifiait pas. Enseignant sans mettre en pratique leurs préceptes, ils sont devenus “comme un airain qui résonne, une cymbale retentissante” (*1Cor* 13.1), (...). Non seulement ils se portaient mutuellement envie, attirant à soi les élèves des autres au moyen de flatteries, cherchant leur propre gloire et n'ayant cure de l'intérêt des âmes, mais alors qu'ils avaient écouté d'une oreille qui n'était pas sourde ce précepte de l'apôtre : “Si quelqu'un aspire à l'épiscopat, c'est une belle tâche qu'il désire” (*1Tim* 3.1), <ils multipliaient les prébendes et s'adonnaient à la chasse aux affectations>. Or ce qu'ils visaient, ce n'était pas tant la tâche à accomplir que la prééminence ; ils aspiraient à “être salués les premiers sur les places publiques, à avoir les premiers sièges dans les assemblées” (*Mt* 23.6), “les premières places dans les festins” (*Lc* 20.46). Alors que l'apôtre Jacques dit : “Ne soyez pas trop nombreux

à enseigner, mes frères” (*Jc* 3.1), ils étaient si nombreux à s’empressement de devenir maîtres, que la plupart ne pouvaient attirer des étudiants qu’à force de prières et à prix d’argent] ».

Par-delà la couleur locale, le témoignage de Jacques de Vitry reflète une réalité marquée par une extrême vivacité intellectuelle, mais dont l’évolution est cependant de plus en plus conflictuelle et menace d’échapper à l’idéal d’un magistère unique et consensuel ainsi qu’à celui d’une orthodoxie bien encadrée aussi bien du point de vue doctrinal que du point de vue pédagogique. L’évolution du corps des maîtres en théologie devait beaucoup préoccuper les autorités. Assez en tout cas pour que, dès 1207, dans une directive à l’évêque de Paris, Innocence III prenne une mesure drastique pour réduire la masse des professeurs en limitant à huit le nombre de chaires parisiennes d’enseignement de la théologie, sous peine d’encourir le courroux du Seigneur et des Apôtres Pierre et Paul ¹⁶. Dans un tel contexte, caractérisé qui plus est par la confrontation de plus en plus ouverte entre les maîtres séculiers et les maîtres réguliers notamment au sein de la communauté universitaire parisienne ¹⁷, un événement aussi spectaculaire que le tournis d’un des maîtres les plus en vue et les plus incommodes ne pouvait que frapper les esprits et se prêter à toutes sortes de spéculations (le mot dit bien ce qu’il veut dire). Pour l’aile conservatrice de la culture théologique de la deuxième moitié du XIIe siècle, celle qui s’oppose, avec de moins en moins de succès, à la transformation de la discipline d’exégèse scripturaire et patristique à science summuliste et commentaire sententiaire, Simon de Tournai incarne un mal et un danger très réels. Même si on laisse de côté quelques-unes de ses thèses les plus téméraires et les autorités suspectes qu’il pouvait à l’occasion évoquer ¹⁸, Simon de Tournai appartient sans doute à ces virtuoses de l’argument qui ont assuré le

¹⁶ *Chartularium universitatis parisiensis*, H. Denifle (éd.), Paris, Delalain, I, 1889, 5, p. 65.

¹⁷ On a évoqué en passant l’épisode de la grève parisienne de 1229-1231. D’autres villes universitaires en profitèrent, comme Oxford et Toulouse notamment, qui s’efforcèrent d’attirer une partie de la communauté universitaire parisienne sous prétexte d’intégrer au curriculum de la Faculté des Arts « tous les livres proscrits à Paris » à la suite des condamnations de 1210. Les ordres réguliers saisirent également l’occasion pour suppléer les maîtres séculiers en grève : c’est le cas, par exemple, de Roland de Cremona, qui fut le premier maître dominicain à enseigner à Paris.

¹⁸ Ses sentiments au sujet de l’individualité de l’âme (cf. *Simonis tornacensis institutiones in sacram paginam*, M. Schmaus (éd.), « Die Texte der Trinitätslehre in den Sententiae des Simons von Tournai », *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 4, 1932, p. 61), par exemple, ou encore les citations de Jean Scot Erigène dont il se revendiquait (cf. H.F. Dondaine, « Cinq Citations de Jean Scot chez Simon de Tournai », *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 17, 1950, p. 303-311).

trionphe de la dialectique et de la philosophie non seulement dans le domaine des sciences profanes, mais également de la théologie ¹⁹.

C'est un aspect qui ressort clairement du témoignage de Mathieu Paris, qui est en ce sens le plus révélateur, c'est-à-dire celui qui trahit le mieux les enjeux de l'affaire « Simon de Tournai » ²⁰. Mathieu Paris, en effet, révèle précisément ce que Simon de Tournai a pu incarner de mauvais, voire de monstrueux et de diabolique aux yeux des certains au moins de ses contemporains. Les mots « monstrueux » et « diabolique » sont ici employés à dessein puisque, documents à la main ²¹, on peut montrer que Simon de Tournai entretient des liens très étroits avec les quatre labyrinthes de France, à savoir les quatre monstres contre lesquels fulmine Gauthier de Saint Victor dans son *Contra quatuor labyrinthos Franciae* : Pierre Abélard, Pierre Lombard, Gilbert de la Porrée et Pierre de Poitiers. Ces quatre monstres – qui comptent parmi les dialecticiens les plus aguerris du XII^e siècle – n'auraient eu d'autre but, prétend Gauthier de Saint-Victor, que celui de saper les bases de l'enseignement chrétien, voire de remettre à l'honneur les hérésies et

¹⁹ On a pu considérer, à juste titre, Simon de Tournai comme une figure majeure de cette évolution. Bernardo Bazan écrivait, par exemple, dans « Les questions disputées, principalement dans les facultés de théologie », dans B.C. Bazan, G. Fransen, D. Jacquart et J.W. Wippel, *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les facultés de théologie, de droit et de médecine*, Turnhout, Brepols, 1985, p. 36 : « Si le moment exact où la dispute a acquis son autonomie est difficile à préciser, les historiens sont d'accord pour dire qu'avec Simon de Tournai (vers 1201) le processus est achevé ».

²⁰ Si l'association de Simon de Tournai et du blasphème des trois imposteurs, qu'on lit chez Thomas de Cantimpré, s'inscrit dans la même logique de confrontation d'avec les intellectuels laïcs, elle est cependant un simple cliché, vu que son attribution est aussi répandue que fantaisiste. En tout cas, Simon de Tournai est en bonne compagnie, depuis Porphyre (qui a tout de même vécu des siècles avant que Mahomet ne soit né), Gerbert d'Aurillac, le roi Alphonse le sage et Frédéric II. Sur le sujet, cf. l'étude classique de L. Massignon, « La légende *De tribus impostoribus* et ses origines islamiques », *Revue de l'histoire des Religions*, 82, 1920, p. 74-78 ; ainsi que, plus récemment, A. Gunny, « Le Traité des trois imposteurs et ses origines arabes », *Dix-huitième siècle*, 28, 1996, p. 169-174 et M. Benitez, S. Berti et F. Charles-Daubert, « Une histoire interminable. Origines et développement du Traité des trois imposteurs », *Archives internationales d'histoire des idées*, 148, 1996, p. 53-74.

²¹ Cf. J.N. Garvin, « Peter of Poitiers and Simon of Tournai on the Trinity », *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 16, 1949, p. 314-316 ; D. van den Eynde, « Deux sources de la *Somme théologique* de Simon de Tournai », *Antonianum*, 24, 1949, p. 19-42 ; N.M. Haring, « Simon of Tournai and Gilbert of Poitiers », *Mediaeval Studies*, 27, 1965, p. 325-330 et « Simon of Tournai's Commentary on the So-called Athanasian Creed », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 43, 1976, p. 135-199 ; O. Lottin, « Alain de Lille, une des sources des *Disputations* de Simon de Tournai », *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 17, 1950, p. 175-186.

les erreurs du passé. Or, si la valeur de cette attaque est discutable ²², il n'y a pas de doutes que ce que Gauthier de Saint-Victor condamne avec la dernière fermeté tient à la sophistication des dialecticiens dont le langage technique est en passe d'obscurcir une discipline, la théologie, qui à ses yeux aurait tout à perdre pour peu qu'elle s'embourbe dans de telles subtilités :

Gualteri de Sancto Victore contra quatuor labyrinthos Franciae, P. Glorieux (éd.), *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 27, 1952, p. 223.24-30 : « Est igitur humanitas quae accidentaliter et non substantialiter dicatur ? Est et quae substantialiter, id est naturaliter sit ? Quod si nihil est, nullus homo humanitate homo est. O insania ! Dialecticus proponit : omnis homo humanitate homo est. Assumit haereticus : at humanitas nihil est. Diabolus concludit : nihil ergo omnis homo. Si autem humanitate homo est, omnis homo et humanitas nihil est ; ergo omnis homo non est. O monstruum ! [L'humanité est donc quelque chose qui se prédique de manière accidentelle plutôt qu'essentielle ? Ou encore est-elle quelque chose qui est de manière substantielle, c'est-à-dire naturelle ? Puisque si l'humanité n'est rien, aucun homme n'est homme par l'humanité. Quelle absurdité ! Le dialecticien avance : "tout homme est homme par l'humanité" ; l'hérétique postule : "mais l'humanité n'est rien" ; le diable conclut : "tout homme n'est donc rien. Si tant est que l'homme est homme par l'humanité et que tout homme et l'humanité ne sont rien, alors tout homme n'est pas". Quelle monstruosité !] ».

Or, la séance fatale constitue un dénouement en plus d'un sens. Simon est supposé résoudre enfin la dispute dont l'exposé contradictoire des arguments en présence s'est tellement prolongé la veille qu'il lui a fallu reporter au lendemain le moment de trancher. Ce moment est précisément celui de la *determinatio* avec lequel culmine l'exercice scolaire de la dispute ²³. Fidèle au format dialectique qu'il a contribué à imposer parmi ses contemporains, Simon de Tournai reprend les arguments avancés, statue sur leur validité ainsi que sur la pertinence des distinctions utilisées ; il apporte surtout sa réponse. Après avoir fait état des différentes opinions, il prend désormais position pour l'une d'entre elles ou bien en formule une nouvelle. Raison pour laquelle le « Jésus, petit Jésus, autant j'ai confirmé et exalté aujourd'hui ta loi dans cette question ; autant je saurais l'accabler et la réduire à peu de chose en la réfutant par des raisons et des arguments encore plus puissants si je voulais te faire la guerre et parler contre

²² Qu'il suffise de rappeler le titre assez révélateur d'une étude de Palémon Glorieux qui, deux ans après en avoir édité le texte, publiait « Mauvaise action et mauvais travail. Le *Contra quatuor labyrinthos Franciae* », *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 32, 1954, p. 179-193.

²³ Au sujet de la nature, finalité, et place de la *disputatio* dans le curriculum universitaire, cf. notamment les travaux d'Olga Weijers (e.g., *La « disputatio » dans les Facultés des arts au Moyen Age*, Turnhout, Brepols, 2002 ; *Queritur utrum. Recherches sur la disputatio dans les universités médiévales*, Turnhout, Brepols, 2009).

toi » constitue le blasphème le plus pernicieux qu'en maître en théologie puisse proférer. Il intervient, en effet, au moment où celui-ci exerce sa fonction la plus propre, celle qui a pédagogiquement le plus de poids dans l'univers de savoir des écoles et de leurs prolongements universitaires. La place et le rôle du Maître, sa prérogative étant justement d'évaluer les autorités antagonistes et surtout de faire ressortir l'orthodoxie, c'est-à-dire l'opinion juste, véridique, vraie, conforme à la vérité, etc. Dans la mesure où la décision du Maître est le moment dans lequel se résume toute son activité d'enseignement – ce qui le confirme en tant que principe moteur de la transmission du savoir et garant de sa validité – le blasphème de Simon assume une dimension proprement subversive, puisqu'il consiste à renier le fondement même du contenu de vérité du magistère, dont il dénonce la relativité et la fragilité face à la toute-puissance dialectique du Maître, qui aurait pu établir le contraire par des arguments tout aussi rigoureux. Sophiste de l'Age du milieu, Simon de Tournai éprouve le même plaisir que les anciens à faire apparaître petites les choses qui sont grandes – à les avilir – et grandes les petites – à les magnifier – montrant ainsi le pouvoir éminent de la parole qui l'emporte sur la dignité des objets que tantôt elle rabaisse tantôt elle relève. Et c'est aussi pourquoi le blasphème de Simon de Tournai est impardonnable. Il se double de toutes les circonstances aggravantes à une époque où les blasphémateurs, pour s'attirer la clémence des autorités, évoquaient au contraire des états d'âme comme la colère et la douleur mais, surtout, le côté irréfléchi de leur forfait pour que leur sacrilège passe pour un péché de bouche et non de cœur, de langue et non de raison, une impiété émotive et compulsive plutôt qu'intellectuelle et délibérée²⁴. Le blasphème de Simon de Tournai passe toute mesure : si la raison, même égarée, même en conflit avec elle-même, avait toujours été au service du dogme et de sa vérité, avec le défi lancé par Simon, elle s'affranchit, au contraire, de toute obligation et se livre à un exercice souverain, un jeu solitaire où le dogme et sa vérité sont une simple occasion que la raison saisit de se mesurer avec elle-même.

Aussi le péché de Simon est digne d'un second Caïn, un nouveau péché original. L'un des contemporains de Simon que nous avons évoqué, Pierre de Poitiers – l'un des quatre monstres de l'hydre dialectique que Gauthier de Saint Victor tâchait de décapiter – écrivait dans son commentaire aux *Sentences* de Pierre Lombard :

Sententiae Petri Pictaviensis liber secundus, P.S. Moore, J.N. Garvin et M. Dulong (éd.), Notre

²⁴. Cf. J. Hoareau-Dodinau, « Le blasphème au Moyen Age. Une approche juridique », *Atalaya*, 5, 1994, p. 206.

Dame, The University of Notre Dame Press, 1950, 14, 98.256-264 : « Notandum est quod duo sunt motus in homine, unus qui naturalis est et a natura datur homini quo naturaliter movetur ad diligendum bonum et odiendum malum. Nemo enim adeo malus est qui non naturaliter bonum diligat et malum odio habeat, quia “etiam in Cain non potuit extinguere illa scintilla rationis” Est et alius motus in homine quo, relicta lege celestium, homo se terrenis subicit et in eis delectatur. Primus dicitur superior, iste inferior [Il faut remarquer qu’il y a deux penchants en l’homme. L’un est naturel et lui a été donné par la nature, par lequel il est naturellement porté à aimer le bien et à haïr le mal. Nul n’est, en effet, mauvais au point de ne pas aimer naturellement le bien et abhorrer le mal, si bien que “même en Caïn la scintille de la raison ne put être éteinte”. Il y a également un deuxième penchant par lequel, une fois délaissée la loi divine, l’homme s’assujettit aux biens mondains et se complait en eux. Le premier penchant est dit supérieur, l’autre inférieur] ».

Avec Simon de Tournai le penchant supérieur devient le principe d’une déchéance plus profonde et plus radicale que celle qu’entraîne l’homme vers le bas, son penchant inférieur. En effet, son blasphème – puisque c’est un blasphème intellectuel – pervertit la « raison », le « lumen naturelle » qui devrait naturellement le détourner du mal et le disposer au bien.

4. Epilegomena

Comme souvent c’est le cas, ce n’est pas le sommeil de la raison qui crée les monstres, mais cette raison elle-même. Comme il se doit, les rêves éveillés de la raison sont eux aussi récurrents. L’histoire a, en effet, une étrange façon de se répéter. D’ordinaire c’est pour le pire, mais de temps en temps – et c’est ce qui nous donne l’illusion ou l’espoir d’un progrès – c’est pour le meilleur. Il paraît, en l’occurrence, que Simon de Tournai a eu un épigone, moins infortuné que lui. Dans son journal du 25 novembre 1583, Pierre de l’Estoile, reporte un épisode étrangement analogue. Heureusement pour son protagoniste, M du Perron, le ridicule – du moins le ridicule religieux – ne tue plus :

Pierre de l’Estoile, *Registre-Journal du règne de Henri III*, M. Lazard et G. Schrenk (éd.), Genève, Droz, 2000, IV, p. 167 : « Le vendredi de ce mois, advint au disner du Roy que monsieur Du Perron, grand discoureur et que le Roy oioit volontiers, fist un brave discours contre les athéistes et comme il y avoit un Dieu, et le prouva par des raisons si claires, évidentes et à propos, qu’il sembloit n’y avoir lieu aucun d’y contredire ; à quoi le Roy monstra qu’il avoit pris plaisir et l’en loua. Mais Du Perron s’oublant, va dire au Roy : “Sire, j’ai prouvé aujourd’hui, par raisons très bonnes et évidentes, qu’il y avoit un Dieu ; demain, Sire, s’il plaist à Vostre Majesté me donner encores audience, je vous montrerai et prouverai par raisons aussi bonnes et évidentes qu’il n’y a point du tout de Dieu”. Sur quoi le Roy entrant en colere, chassa le dit Du Perron, et l’appela meschant, lui défendant de se plus trouver devant lui, ni comparoir en sa présence ».

Bibliographie | sources

GIRALDI CAMBRENSIS gemma ecclesiastica, J.S. Brewer (éd.), London, Longman, Green, Longman and Roberts, 1862.

GUALTERI DE SANCTO VICTORE contra quatuor labyrinthos Francia, P. Glorieux (éd.), *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 27, 1952.

JACOBI DE VITRIACO historia occidentalis, J.F. Hinnebusch (éd.), Fribourg, University Press, 1972.

MATTHAEI PARISIENSIS chronica maiora, H.R. Luard (éd.), Longman, London, 1874.

PIERRE DE L'ESTOILE, *Registre-Journal du règne de Henri III*, M. Lazard et G. Schrenk (éd.), Genève, Droz, 2000.

Sententiae PETRI PICTAVIENSIS liber secundus, P.S. Moore, J.N. Garvin et M. Dulong (éd.), Notre Dame, The University of Notre Dame Press, 1950.

ROBERTI DE SORBONA sermones, Paris, Bibliothèque Nationale Lat. 15971.

Chronica Magistri ROGERI DE HOVEDENE, W. Stubbs (éd.), London, Longmans, Green, Reader, and Dyer, 1871.

SIMONI TORNACENSIS Disputationes, J. Warichez (éd.), Louvain, Spicilegium sacrum Lovaniense, 1932.

THOMAE CANTIPRATANI bonum universale de apibus, G. Colvenere (éd.), Douai, Belleri, 1627.

Littérature secondaire

BAZAN, B., « Les questions disputés, principalement dans les facultés de théologie », dans B. Bazan, G. Fransen, D. Jacquart et J.W. Wippel, *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les facultés de théologie, de droit et de médecine*, Turnhout, Brepols, 1985, p. 13-149.

BATAILLON, L.J., « Les conditions de travail des maîtres de l'université de Paris au XIII^e siècle », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 67, 1983, p. 417-433.

Benitez, M., Berti, S. et Charles-Daubert, F., « Une histoire interminable. Origines et développement du Traité des trois imposteurs », *Archives internationales d'histoire des idées*, 148, 1996, p. 53-74.

COLISH, M.L., « Scholastic Theology at Paris around 1200 », dans S.E. Young (éd.), *Crossing Boundaries at Medieval Universities*, Leiden, Brill, 2011, p. 29-50.

DERRIDA, J., « Cogito et histoire de la folie », *Revue de métaphysique et de morale*, 68, 1964, 460-494.

DONDAINE, H.F., « Cinq Citations de Jean Scot chez Simon de Tournai », *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 17, 1950, p. 303-311.

DUCHET-SUCHAUX, G., *Jacques de Vitry. Histoire occidentale*, Paris, Cerf, 1997.

DUCOS, J., « Traduction et lexique scientifique : le cas des *Problèmes* d'Aristote traduits par Evrart de Conty », dans C. Brucker (éd.), *Traduction et adaptation en France à la fin du Moyen Age et à la Renaissance*, Paris, Champion, 1997, p. 237-248.

–, « Lecture et vulgarisation du savoir aristotélicien. Les gloses d'Evrart de Conty (sections

XXV-XXVI) », dans P. de Leemans et M. Goyens (éd.), *Aristotle's Problemata in Different Times and Tongues*, Leuven, Leuven University Press, 2006, p. 199-225.

VAN DEN EYNDE, D., « Deux sources de la *Somme théologique* de Simon de Tournai », *Antonianum*, 24, 1949, p. 19-42.

FERRUOLO, S.C., *The Origins of the University. The Schools of Paris and Their Critics (1100-1215)*, Stanford, Stanford University Press, 1985.

FOUCAULT, M., *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, 1961.

GARVIN, J.N., « Peter of Poitiers and Simon of Tournai on the Trinity », *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 16, 1949, p. 314-316.

GLORIEUX, P., « Mauvaise action et mauvais travail. Le *Contra quatuor labyrinthos Franciae* », *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 32, 1954, p. 179-193.

GOROCHOV, N., « L'Université recrute-t-elle dans la ville ? Le cas de Paris au XIII^e siècle », dans P. Gilli, J. Verger et D. le Blévec (éd.), *Les universités et la ville au Moyen Âge. Cohabitation et tension*, Leiden, Brill, 2007, p. 257-296.

GUNNY, A., « Le Traité des trois imposteurs et ses origines arabes », *Dix-huitième siècle*, 28, 1996, p. 169-174.

HARING, N.M., « Simon of Tournai and Gilbert of Poitiers », *Mediaeval Studies*, 27, 1965, p. 325-330.

–, « Simon of Tournai's Commentary on the So-called Athanasian Creed », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 43, 1976, p. 135-199.

HASKINS, C.H., *Studies in Mediaeval Culture*, Cambridge, Clarendon Press, 1929.

HOAREAU-DODINAU, J., « Le blasphème au Moyen Âge. Une approche juridique », *Atalaya*, 5, 1994, p. 193-210.

JANIN, H., *The University in Medieval Life (1179-1499)*, Jefferson, McFarland, 2008.

DE LIBERA, A., *Penser au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1991.

–, *Métaphysique et noétique. Albert le Grand*, Paris, 2005.

–, « Les Ecoles et la tradition intellectuelle au Moyen Âge », dans F. Lestringant et M. Prigent (éd.), *Histoire de la France littéraire, Tome I, Naissances, Renaissances, Moyen Âge- XVII^e siècle*, Paris, PUF, 2006, p. 543-553.

LOTTIN, O., « Alain de Lille, une des sources des *Disputationes* de Simon de Tournai », *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 17, 1950, p. 175-186.

MARMO, C., « Simon of Tournai's *Institutiones in sacram paginam*. An Edition of His Introduction about Signification », *Cahiers de l'Institut du Moyen Âge Grec et Latin*, 67, 1997, p. 93-103.

L. MASSIGNON, « La légende *De tribus impostoribus* et ses origines islamiques », *Revue de l'histoire des Religions*, 82, 1920, p. 74-78.

NEWMAN, J.H., *The Idea of University*, London, Longmans and Green, 1858.

PLATELLE, H., *Thomas de Cantimpré. Les exemples du Livre des abeilles. Une vision médiévale*, Turnhout, Brepols, 1997.

SCHMAUS, M., « Die Trinitätslehre des Simon von Tournai », *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 3, 1931, p. 373-385.

–, « Die Texte der Trinitätslehre in den Sententiae des Simons von Tournai », *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 4, 1932, p. 60-72.

R. SOUTHERN, « The Schools of Paris and the Schools of Chartres », dans R.L. Benson et G. Constable (éd.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Oxford, Clarendon Press 1982, p. 113-137.

VERGER, J., *Les universités françaises au Moyen Age*, Leiden, Brill, 1995.

–, *L'essor des Universités au XIIIe siècle*, Paris, Cerf, 1997.

WARICHEZ, J., « Simon de Tournai », *Biographie nationale*, Bruxelles, E. Bruylant, 1920, p. 544b - 553a.

WEIJERS, O., *Le maniement du savoir. Pratiques intellectuelles à l'époque des premières universités (XIIIe-XIVe siècles)*, Turnhout, Brepols, 1996.

–, *La « disputatio » dans les Facultés des arts au Moyen Age*, Turnhout, Brepols, 2002.

–, *Queritur utrum. Recherches sur la disputatio dans les universités médiévales*, Turnhout, Brepols, 2009.

YOUNG, S.E., « “Consilio hominum nostrorum”. A Comparative Study of Royal Responses to Crisis at the University of Paris, 1200-1231 », *History of Universities*, 22, 2007, p. 1-20.

Alger Sans*

La importancia de Robert Grosseteste en el debate contemporáneo sobre el razonamiento abductivo**

The Relevance of Robert Grosseteste on the Contemporary Debate about Abductive Reasoning Abstract

Robert Grosseteste represents one of the key moments in the development of scientific thinking. His study about Aristotle opens the possibility to understand the experience data as true. That is, the induction. However, the *quid* is in the conformation of the argumentative framework that allows us get to configure this knowledge.

The idea is defended in this paper is that one of the most important factors was the study of the abduction (*ἀπαγωγή*), treated in *Analytica Posteriora*, since it is the only type of syllogism that tries to show the acquisition of new information. In other words, the results cannot be extracted from the premises with a monotonic inference, since the relation is not necessary nor probable. The attempt to solve this problem without breaking the relationship with God, that is, the guarantee of truth, opened the door to the new science. This was made possible by abductive reasoning.

Keywords: abductive reasoning; scientific reasoning; intuition; induction; deduction.

Authors: Aristotle; Robertus Grosseteste.

* Personal Docente Investigador Pre-Doctoral en el Departamento de Filosofía de la Universitat Autònoma de Barcelona; Edificio B Campus de la UAB 08193 Bellaterra, Cerdanyola del Vallès (España). E-mail: alger.sans@uab.cat. Este artículo forma parte de mi proyecto de tesis doctoral «Las heurísticas de la investigación científica. Un análisis de la innovación epistemológica a partir del razonamiento abductivo», enmarcado en el proyecto de investigación «Creativity, Revolutions, and Innovation in Processes of Scientific Change» (CRIC, Ref: FFI2014-52214-P).

** Este artículo nace de una comunicación con el mismo título, leída en el VII Congreso Internacional Iberoamericano de la Sociedad de Filosofía Medieval (SOFIME), De Relatione, celebrado en Barcelona los días 14, 15 y 16 de noviembre de 2016.

Resumen

Robert Grosseteste representa uno de los momentos clave del desarrollo del pensamiento científico. Sus estudios sobre Aristóteles abren la posibilidad de entender los datos de la experiencia como verdaderas. Esto es, la inducción. No obstante, el *quid* está en la conformación del entramado argumentativo que permite llegar a la configuración de este conocimiento.

La idea que aquí se quiere defender es que uno de los factores más importantes fue el estudio de la abducción (*ἀπαγωγή*), tratada en los *Analytica Posteriora*, siendo el único tipo de silogismo que intenta dar cuenta de la adquisición de información nueva; dicho con otras palabras, que los resultados no se pueden extraer a partir de las premisas con una inferencia monotónica, ya que la relación no es necesaria ni probable. El intento de resolver esta problemática sin romper la relación con Dios, esto es, la garantía de la Verdad, abrió las puertas a la nueva ciencia, hecho que fue gracias al razonamiento abductivo.

Palabras clave: razonamiento abductivo; razonamiento científico; intuición; inducción; deducción.

Autores: Aristóteles, Robertus Grosseteste.

Y aquélla [la intuición] será el principio del principio,
en tanto que ésta [la ciencia] se comporta, en cada caso, de
manera semejante respecto de cada cosa¹

La importancia de Robert Grosseteste en las investigaciones alrededor de la abducción y/o del razonamiento abductivo está en que es el primero en darse cuenta de que no hay suficiente con un método inductivo para explicar la φύσις. Con todo, su relevancia en filosofía de la ciencia recae en que, siguiendo la tesis de Crombie, fue el primero en aplicar un método dialéctico a la ciencia experimental², en el sentido de que no solamente se tomaba en consideración la deducción, sino una combinación de ésta con la inducción³. No obstante, es de justicia declarar aquí que este no es un estudio medievalista, en el cual las discusiones sobre los diferentes matices evolutivos de los términos podrían iluminar más de lo que yo podría decir en un libro entero sobre el presente tema. No, por el contrario, mi propósito es mostrar dos cosas. La primera, que Grosseteste es equiparable a otros

¹ ARISTÓTELES, *Analíticos segundos*, en *Tratados de lógica (Órganon) II. Sobre la interpretación. Analíticos Primeros. Analíticos segundos*, trad. Miguel Candel Sanmartín, Editorial Gredos, Madrid 1995, 19, 100b15.

² A.C. CROMBIE, *Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science 1100-1700*, Oxford University Press, Oxford 1953.

³ A modo de ejemplo de esta tesis, CROMBIE, *Robert Grosseteste and the Origins...*, cit., p. 71: «The method of ‘resolution and composition’ which Grosseteste described for inquiring into the causes of observed effects gave an outline of an orderly programme of procedure when embarking upon a scientific problem».

autores como Jan Łukasiewicz o Charles Sanders Peirce en el hecho de volver a Aristóteles para trabajar problemas lógicos que, al final, tienen un desencadenante epistemológico, metafísico y/u ontológico y, porque no decirlo, ético y político⁴. Y el segundo, mostrar que Grosseteste resucita un problema inherente en la inducción y que, si no se dice con suficiente fuerza (¡a veces pienso que se debería gritar a los cuatro vientos!) puede conducir a errores; equivocaciones que han perdurado a lo largo de la historia, de la filosofía de la ciencia, de la lógica y el razonamiento, y que han sido tantas veces denunciadas como obviadas. A la postre, sea por nuestras circunstancias sociales, similares en algunos aspectos con las de Grosseteste, y/o por otros factores, podemos ahora volver a tratar estas problemáticas, sacarlas a la luz y profundizar más en ellas.

Niiniluoto sostiene esta idea en un artículo bastante curioso, a la par que interesante⁵. Curioso porque el argumento gira alrededor de la tesis sobre la abducción de Peirce y a la manera de inferir conclusiones del detective ficcional de Edgar Allan Poe, Chevalier Auguste Dupin. Interesante, a la vez, por la equiparación de esta manera de razonar con el análisis geométrico. El punto común para poder hacer esta relación es el mismo Peirce, quien encuentra en Aristóteles la abducción, así como sus ejemplos, entre los cuales se encuentran los geométricos. En esta línea, Niiniluoto nos dice que antes que el padre del pragmatismo⁶ y sus estudios sobre los *Analytica Posteriora*, hay las investigaciones de Robert Grosseteste y Jacobo Zabarella⁷. Niiniluoto, siguiendo la tesis de Crombie, ve en la *compositio* (*demonstratio propter quid*) y la *resolutio* (*demonstratio quia*) el origen del silogismo científico que, a mi entender, podría ser considerado como un proto-método hipotético-deductivo. Con sus palabras, «The medieval followers of Aristotle [...] called this inference *demonstratio propter quid* or *compositio*. The inverse inference from effects to their causes was called *demonstratio quia* or *resolutio*»⁸. Rápidamente, Niiniluoto pasa a buscar el origen

⁴ Por ejemplo, esta es la tesis final de Łukasiewicz en su *Über den Satz des Widerspruchs bei Aristoteles* (1910), en la que defiende que la formulación del Principio de Contradicción en Aristóteles tiene una finalidad práctica, en la que se pretende salvaguardar a ésta mediante argumentos lógicos, los cuales tejen un nexo metafísico de necesidad.

⁵ I. NIINILUOTO, «Abduction and Geometrical Analysis. Notes on Charles S. Peirce and Edgar Allan Poe», en L. MAGNANI, N. J. NERSSESIAN, and P. THAGARD (eds.): *Model-Based Reasoning in Scientific Discovery*, Kluwer Academic/Plenum Publishers, New York 1999, pp. 239-254.

⁶ Le debo este término a Atocha.

⁷ I. NIINILUOTO, «Abduction and Geometrical Analysis...», cit., p. 241.

⁸ Ibidem.

de los términos *compositio* y *resolutio* en los textos que los medievales recibieron de los griegos, a saber *ἀνάλυσις* y *σύνθεσις*⁹. Esto lo hace buscando en la *Synagoge VII*¹⁰ del geómetra Pappus y en la obra de Aristóteles, de la que encuentra la posible equiparación entre “conocimiento de hecho” y “conocimiento de la razón de hecho”¹¹. No obstante, aunque el camino de Niiniluoto está bien dibujado, no creo que esté definido. Considero que exagera la tesis de Crombie cuando relaciona el propósito de Peirce con el de Grosseteste ya que, lo que es importante en este caso, es tratar el impacto de la recepción de ciertos textos, en este caso griegos, en el mundo cristiano; sobre todo cuando muchos de estos chocaban y/o contradecían las Sagradas Escrituras. Aquí, considero que son relevantes los siguientes comentarios de McEvoy.

⁹ Ibid., cit., p. 242: «The Latin terms *resolution* and *composition* are translations of the Greek terms *Analysis* and *Synthesis*».

¹⁰ Niiniluoto nos remite a PAPPUS, *Synagoge VII*, ed. A. JONES, Springer-Verlag, New York 1986. No obstante, es recurrente citar a Pappus al tratar con este tema y al relacionarlo con el de la abducción. Otro ejemplo lo encontramos en A. ALISEDA, *Abductive Reasoning. Logical Investigations into Discovery and Explanation*, Springer, Dordrecht 2006 que nos remite al siguiente pasaje de J. HINTIKKA and U. REMES, *The Method of Analysis: Its Geometrical Origin and Its General Significance*, D. Reidel Publishing Company, Dordrech 1974:

«Now analysis is the way from what is sought – as if it were admitted – through its concomitants (τα ακολουθα, the usual translation reads: consequences) in order to something admitted in synthesis. For in analysis we suppose that which is sought to be already done, and we inquire from what it results, and again what is the antecedent of the latter, until we on our backward way light upon something already known and being first in order. And we call such a method analysis, as being a solution backwards. In synthesis, on the other hand, we suppose that which was reached last in the analysis to be already done, and arranging in their natural order as consequents the former antecedents and linking them one with another, we in the end arrive at the construction of the thing sought. And this we call synthesis’. ‘Now analysis is of two kinds. One seeks the truth, being call theoretical. The other serves to carry out what was desired to do, and this is called problematical. In the theoretical kind we suppose the thing sought as being and as being true, and then we pass through its concomitants (consequences) in order, as though they were true and existent by hypothesis, to something admitted; then, if that which is admitted to be true, the thing sought is true, too, and the proof will be the reverse of analysis. But if we come upon something false to admit, the thing sought will be false, too. In the problematical kind we suppose the desired thing to be known, and then we pass through its concomitants (consequences) in order, as though they were true, up to something admitted. If the thing admitted is possible or can be done, that is, if it is what the mathematicians call given, the desired thing will also be possible. The proof will again be the reverse of analysis. But if we come upon something impossible to admit, the problem will also be impossible».

¹¹ En I. NIINILUOTO, «Abduction and Geometrical Analysis...», cit., p. 241, el autor cita a Aristóteles. En concreto An. Post. II, 13.

En esta línea, se pregunta McEvoy, «did Grosseteste's belief in an omnipotent and good Creator influence those original aspects of his metaphysics of nature which, as has been argued, had a bearing on the emergence of science?»¹². Esta pregunta es un paso más profundo que la relación de Crombie entre la teología racional de St. Agustín con el trato de la Luz Divina de Grosseteste¹³ ya que, aunque habría una relación clara de influencia, lo que hace especial a Grosseteste es un matiz. Este, al que iré volviendo a lo largo de mi exposición, a mi entender es el mismo que lleva a McEvoy a afirmar que no hay contradicción entre seguir las Doctrinas Sagradas y tener un espíritu científico, ya que es la misma búsqueda de la verdad lo que motiva a la imaginación a dar una respuesta¹⁴. Con todo, creo que el matiz que acabo de mencionar está en que, mientras que otros filósofos, como St. Agustín, Boecio, Pedro Abelardo o John Scot Erigena, buscaban la verdad a través de métodos surgidos a partir de las creencias en las Doctrinas Sagradas, Grosseteste ha de buscar la manera de conciliar éstas con los problemas surgidos de la búsqueda de la verdad en la experiencia. Por lo tanto, ¿es Grosseteste, como diría Crombie, el padre de la ciencia experimental o, como negaría Duhem, que no lo puede ser porque no hay conexión entre la manera de operar a la edad media con la edad moderna? Siguiendo a McEvoy, creo que la historia no es tan sencilla. Con sus palabras, «The historian, with his distance and perspective, may be conscious of the heterogeneous derivation of ideas and inspirations which, for even the cultured believer of a given epoch, all seem essentially bound together»¹⁵. Con todo, partiendo del paralelismo que solemos hacer en filosofía con la figura de Sócrates, sí que creo que Grosseteste es un iniciador del método científico, aunque este hecho no lo convierte en científico.

¹² J. McEvoy, *The Philosophy of Robert Grosseteste*, Oxford Clarendon Press, Oxford 2011, p. 212.

¹³ A.C. CROMBIE, *Robert Grosseteste and the Origins...*, cit., p. 13.

¹⁴ J. McEvoy, *The Philosophy of Robert Grosseteste...*, cit., p. 212: «That this belief does not produce scientific knowledge and the attitudes that germinate it, is clear; but that other images of the divinity could, on the other hand, prevent the emergence of scientific curiosity is, for me, equally clear».

¹⁵ *Ibidem*. Al respecto de estas palabras, se ha de añadir que una de las críticas interesantes que le hace McEvoy a Crombie es que éste no tiene en cuenta todos los factores que actúan en las innovaciones y cambios sociales. Podemos encontrar este comentario en el mismo libro aquí citado, pp. 206-207, donde también expone el problema de la tesis de Duhem. No obstante, así como la tesis de éste último es duramente atacada, se puede ver que la crítica a Crombie recae en el radicalismo de su tesis, no en las conclusiones *grosso modo*.

Como es sabido, el período en que se recupera el espíritu y el pensamiento científico es el s.XIII. Éste, como pasa en todas las épocas, no partió de los estudios teóricos que después lo perfeccionaron, sino que empezó en las prácticas sociales. El movimiento entre necesidades reales y necesidades inventadas, para mejorar y/o facilitar la vida, se dan simultáneamente con los redescubrimientos y aprovechamientos del conocimiento pasado; a veces para aprender de él, otras para reivindicarlo. Por ejemplo, ateniéndonos al tema que nos ocupa, a medida que surgían más instrumentos de medida, se conceptualizaban nuevas maneras de concebir la relación entre los datos observados y la teoría¹⁶. Ejemplos como el compás, los mapas, los primeros relojes, el calendario... son piezas clave de lo que estoy diciendo, junto con los nuevos métodos metalúrgicos y, finalmente médicos¹⁷. Todas estas búsquedas de exactitud originaron instrumentos que suscitaron nuevas prácticas y, al final, nuevas concepciones del mundo que se manifiestan en nuevas formas de vida. Una de éstas fue la modificación del *quadrivium*, el cual necesitó la incorporación de un arte que contemplase la práctica, ya que la idea que se estaba incubando era que sin experiencia no podía haber una ciencia de la naturaleza (*nihilum est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*¹⁸). Un ejemplo serían las prácticas médicas o los primeros experimentos controlados, o dicho de otro modo, performados.

Todos estos métodos de medida y práctica tenían un punto en común, a saber, la mirada teórica de la matemática, así como su interpretación práctica, esto es, la demostración geométrica, la cual había estado perdida hasta el s.XII, época en que fue recibida, junto a la traducción de Aristóteles y Euclides¹⁹. Un exponente de ese momento fue Abelardo de Bath, que perfectamente podría considerarse como un filósofo de la naturaleza, en un sentido presocrático. No obstante, hay una diferencia, a saber, el *matiz*. Más arriba he dicho que St. Agustín, Boecio, Pedro Abelardo, John Scot Erigena y ahora también Abelardo de Bath, buscaban la

¹⁶ A.C. CROMBIE, *Robert Grosseteste and the Origin...*, cit, pp. 19-21.

¹⁷ En el debate contemporáneo acerca de los razonamientos prácticos es habitual invocar los casos de diagnóstico médico. Un ejemplo es A. Aliseda, *Abductive Reasoning...*, Cit., pp. 28-31, donde se sitúa el diagnóstico médico como un tipo concreto de razonamiento abductivo.

¹⁸ THOMAS AQUINAS, *De veritate*, q. 2 a. 3 arg. 19.

¹⁹ A.C. CROMBIE, *Robert Grosseteste and the Origin...*, cit, p. 35: «The reason why Grosseteste was able to approach the problems of induction and demonstration with experimental science in mind was that during the second half of the twelfth century the attention of philosophers had been directed towards natural science by the large number of Greek and Arabic scientific works that were becoming available in Latin».

verdad a través de las Doctrinas. En este sentido, la demostración geométrica de la realidad natural no se contradecía con las Sagradas Escrituras y, esta demostración, al final, era deductiva. Esto es, proceder de la inferencia universal al particular. Todos estos autores, así como sus contemporáneos, trataron con los conceptos de *compositio* y *resolutio*, pero desde la perspectiva exclusivamente deductiva. Por ejemplo, Boecio, que trabajó solamente con la εἰσαγωγή aristotélica, trató la *resolutio* como *judicativa veritatis*, diferenciándola de la *resolutoria*, que sería la *inventiva veritatis*²⁰. En este sentido, como decía antes, el análisis de Niiniluoto no está bien definido porque lo que aquí es relevante no es el origen y similitud etimológica de los términos, sino el juego en el que entraron, una vez se recibieron los *Analytica Posteriora*. Principalmente porque esta recepción no significó la caída del método deductivo —como bien puede constatar toda la literatura sobre filosofía de la ciencia hasta nuestros días—, sino que significó el *auge* del razonamiento inductivo. Esto es, la pregunta por la relación entre generalizaciones constatadas, medidas, etc., y las leyes y demostraciones universales deducidas matemáticamente.

La importancia de las generalizaciones viene, como hemos dicho, de un conjunto de técnicas por capturar la multiplicidad y extraer, de las repeticiones, rasgos que permitan obtener resultados positivos o, en otras palabras, previstos. Dicho de otro modo, a nivel teórico el problema es que se cuenta con un nuevo tipo de verdades, obtenidas desde donde, en un principio, no se pueden encontrar²¹. El trabajo intelectual fue reconciliar las explicaciones experimentales con las que provenían de la Providencia Divina, que al final implicó la aproximación entre la teología y la experimentación. Sobre esto, nos dice Crombie:

They pointed out that there could be no conflict between explanations in terms of natural causes and explanations in terms of divine Providence, because the two types of explanation were expressed in languages which had nothing in common, were in fact the products of different methods of approach, This was an important step in the detachment of science from metaphysics²².

En este sentido, el pensamiento matemático fue otra vez la clave para poder realizar esta transformación, principalmente por su nexos con la realidad a través

²⁰ En *ibid.*, cit, p. 29 podemos encontrar esto perfectamente resumido y contextualizado con el tema que aquí se está tocando.

²¹ Escribo en presente para resaltar que ahora tratamos con el mismo problema que Grosseteste y sus coetáneos.

²² A.C. CROMBIE, *Robert Grosseteste and the Origin...*, cit, p. 12.

de la geometría, pero también por contener el concepto de necesidad, factor imprescindible para no romper con Dios.²³ No obstante, hasta aquí solamente he hablado del crecimiento en importancia de lo que hoy conocemos como inducción, esto es, la *ἐπαγωγή*, pero no de cómo esto implicó una nueva forma de pensar, la cual podría ser identificada con un proto-pensamiento científico. Podemos encontrar ejemplos de esto como el *Metalogicon* de John de Salisbury y los trabajos de Dominicus Gundisalibus en Crombie²⁴. No obstante, a mi entender, aunque John de Salisbury puede que asentara las bases de una filosofía la cual partiera de la experiencia, al final el peso para encontrar la verdad recae en la deducción. Por el contrario, el caso de Gundisalibus es mucho más interesante, ya que plantea una catalogación de las ciencias a partir de su relación con la materia. Y, aunque el peso definitivo sea para la deducción, tenemos un sostenido a la nota que nos hace ver la diferencia entre los dos autores, a saber, la implicación de la experiencia en el movimiento para conseguir la verdad. Dicho con otras palabras, se estableció la dialéctica entre la deducción y la inducción, estableciendo esta última como el término medio del silogismo deductivo, implicando a la vez que en éste había parte de aquello que se había de inferir. Todo esto fue aceptado por Grosseteste, aunque, a mi entender, él hace un paso más.

Pero volvamos un momento a la pregunta que he planteado antes, ahora un poco modificada: ¿cuál es el paso que hace Grosseteste, que por un lado haría mantener en firme la postura más extremista, al estilo de Crombie, pero a la vez la más relajada, como la de McEvoy, de que Grosseteste asienta las bases del pensamiento científico? Los dos autores coinciden en que la diferencia, ese el paso *más* con el que he acabado el párrafo anterior, es que la búsqueda de Grosseteste era puramente científica²⁵. Esto es, buscar los principios de las causas

²³ Ibidem: «The pursuit of rational explanations was made possible by the Greek idea of geometrical demonstration itself, which, after being lost to the West during the Dark Ages, had been fully recovered by twelfth century with the translation of Aristotle's logical works and Euclid's geometry».

²⁴ *ibid.*, cit, pp. 34-35.

²⁵ A.C. CROMBIE, *Robert Grosseteste and the Origin...*, cit, p 35: «Such a psychological treatment of induction was no guide for the experimental scientist, and it was in fact Robert Grosseteste, writing half a century later, who made the first thorough logical analysis of the inductive and experimental procedures of practical science»; J. McEVoy, *The Philosophy of Robert Grosseteste...*, cit., p. 216: «The difference between the two kinds of number-games is salient and was so for Grosseteste himself. The second kind responds to a rational and scientific search for the principles of natural extension and action [...]».

naturales, a partir de las cosas presentadas mediante la experiencia. Dicho de otra manera, esto implica aceptar que en la mutabilidad de las cosas hay verdades relevantes a tener en cuenta, hasta el punto de considerar relevante el silogismo inductivo, que establecía el conocimiento *quia* (o lo que se muestra a través de los hechos). No obstante, al final es la deducción, garantizada por la matemática, la que sigue permitiendo adquirir el conocimiento necesario del contingente. Por lo tanto, aunque el silogismo puede partir de la *resolutio* o de la *compositio*, al final únicamente ésta última puede otorgar conocimiento verdadero, en tanto que demostrativo, en términos de necesidad. Esto último es el conocimiento *propter quid* que, mediante la razón se aproxima más a los principios, estos son, el origen o causas primeras. Con todo, es interesante remarcar que Grosseteste ya establece dos caminos diferentes para conseguir la verdad del mismo objeto. El resultado es una definición que, en el caso de la inducción, acaba siendo el término medio de la deducción, que otorgaría una definición universal y, por lo tanto, verdadera. Esto es, una demostración; primero del *quid*, después del *propter quid* y, finalmente del *propter quid est*²⁶. Por lo tanto, siguiendo a Grosseteste, la definición de la inducción acaba cuando ya no es en sí misma y pasa a formar parte causal de la deducción, como término medio²⁷.

El *quid* que se extrae de la materia, igual como ya decían los pensadores anteriores, son las generalizaciones de las repeticiones de las experiencias, las cuales se adquirirían mediante una primera etapa del conocimiento de la materia física. Aquí, Grosseteste distingue dos etapas más del conocimiento. El conocimiento matemático y el metafísico. Mientras que el conocimiento de la materia solamente es probable y el metafísico es impuesto por la evidencia de la

²⁶ En el fragmento de Grosseteste citado en este trabajo (cf., *Infra*. n. 27) podemos ver que, al final, el conocimiento *propter quid* y el *propter quid est* son los mismo, equiparando el hecho de saber qué es una cosa con saber la causa de esta cosa. Esto es, en definitiva, la deducción.

²⁷ A.C. CROMBIE, *Robert Grosseteste and the Origin...*, cit, p. 55: «All demonstration is through a middle term which is the definition. Therefore, in order to have actual demonstration, it is necessary actually to have the definition of the thing under examination, which, if this definition were unknown, would be discovered only by the *method* of definition; so that for the method of demonstration to be complete the method of definition must be added as part of it. Therefore, since the things known are four like the questions, and as in an investigation we do not stop until we understand what the nature of a thing is (*quid est*) or why it is (*propter quid est*) (but what nature of a thing is and the reason why it is, are the same), we must know where we should stop in an investigation. Where we stop is at the middle term considered not only as the definition itself, but in the causal reasons according to which it is ordered to the caused thing being investigated» (R. GROSSETESTE, *Comm. Post.* ii. I, f. 21).

Luz Divina, la matemática es la única que garantiza un conocimiento necesario que, a la vez, el.. el hombre puede conseguir²⁸. Con todo, otra vez, lo que es importante es notar que las tres vías son igual de importantes y, además, que siempre se empieza con la mutabilidad de la materia. No obstante, Crombie recopila un comentario de Walter Burley, en el que dice que Grosseteste veía claramente que se había de partir de lo más conocido y proceder hacia lo menos conocido²⁹. Esto es, de la *resolutio* a la *compositio* y, después, viceversa.

Grosseteste estableció que con las definiciones no había suficiente para establecer la verdad real, existente, de las cosas demostradas mediante la deducción. Siguiendo a Aristóteles en los *Analytica Posteriora*, afirmó que la existencia es un postulado adicional de la deducción. En la *resolutio*, que al final es donde se trabaja de primera mano con la existencia, se presenta un problema causal, a saber, que hay una multiplicidad de hechos similares que parecen tener más de una causa o hechos iguales con más de una causa. Dicho de otro modo, que procediendo inductivamente es imposible agotar la posibilidad de la causalidad de lo existente.

Aquí surge el último punto que, a la vez, implica la relevancia que veo en Grosseteste en el debate contemporáneo sobre la abducción. La pregunta que se hace Grosseteste es la manera como el término medio contiene el mayor, para poder así inferir algo que sea una verdad deducida, a la par que real. Dicho en otras palabras, no es lo mismo conectar las causas con los efectos que determinar un lazo lógico entre estos dos pasos y el acierto que llevaría a afirmar que la ley deducida es universal. Esto último necesita de algo más. Grosseteste, partiendo otra vez de un pasaje de los *Analytica Posteriora*³⁰, acaba concluyendo que ha de intervenir una intuición, un *voδς*, en la inferencia inductiva³¹. Esta intuición, que está deslumbrada por la acumulación de datos generalizados por la inducción, escoge la causa universal que mejor procede. Así, la primera imposición de forma racional a la materia, al final juega dialécticamente con una intuición que daría una indicación que garantizaría la siguiente *resolutio*, así como el movimiento posterior e inverso que garantizaría la verdad universal de la deducción. De esta manera, el problema de la multiplicidad de causas y efectos de la materia quedaría resuelto, de la misma manera que el de la verificación de la ley universal deducida.

²⁸ Ibid., pp. 58-60.

²⁹ Ibid., p. 56.

³⁰ An. Post II. 12, 95a10-b37.

³¹ Ibid., 19, 100b5-15.

Cabe decir que la garantía de la intuición recae en que, ésta, *ve* a través de la Luz Divina, que está en todas las cosas, tanto en los sujetos como en los objetos. Por este motivo, ésta es autoevidente. McEvoy ve aquí un paso más hacia la idea de que Grosseteste marca un antes y un después en la configuración de lo que será el pensamiento científico, a saber, que si esta Luz Divina está en todas las cosas, el acceso a la verdad está al alcance de todos, o al menos en la posibilidad de preguntarnos acerca de ella³².

Esta intuición (νοῦς), a mi entender, puede ser relacionada con la ἀπαγωγή aristotélica, siempre y cuando se la trate como una inferencia y no como una suerte de inspiración casi mística. De hecho, esta es la idea de Peirce cuando formula el tercer silogismo; la transformación y vigencia del cual es un debate contemporáneo. Ahora sin ningún tipo de garantía divina, este tipo de *intuición* no deja de ser una aproximación tentativa ante un hecho que nos sorprende, el cual no podemos deducir ni inducir y que, a la vez, queremos y necesitamos conocer. A nivel lógico, estaríamos hablando de acertar a partir de factores diferentes a los tipos de razonamiento que dependen de la bivalencia y de la monotonía al operar. Esta tercera figura tendría que funcionar con la misma simultaneidad que las otras dos, ahora ya no una díada, sino una tríada silogística, compuesta cada una de dos premisas y una conclusión. Por lo tanto, por un lado, la importancia de Grosseteste se hace evidente cuando vemos las ideas y reflexiones que hizo alrededor de uno de los temas más controvertidos del siglo pasado y del presente. Por otro lado, con este autor podemos ver las raíces, la relevancia y la extensión del debate sobre el razonamiento abductivo y, así, entender de manera más profunda todos los factores que entran en juego.

Agradecimientos:

Me gustaría agradecerle a Nicola Polloni el apoyo y la insistencia para que intentara publicar este trabajo. También quiero dejar constancia del apoyo recibido por parte de Jaume Mensa y Maria Cabré, tanto en la presentación de

³² J. McEvoy, *The Philosophy of Robert Grosseteste...*, cit., p. 222: «The idea of a contingent creation, freely affirmed by a sovereign will out of a multitude of possibilities, does not imply a scientific method of explanation, still less does it admit of the deduction of actual laws of functioning; but it did incline the mind awakened to wonder to seek the limits of truth in commerce with the world itself, a world from which the gods had flown and their idols been chased».

la comunicación de la que nace este trabajo como en el intento de reescribirla y presentarla como artículo. Sin duda, uno puede sentirse muy honrado cuando recibe tantos ánimos de los verdaderos expertos. Agradezco también la paciencia que ha tenido Anna Estany, mi directora de tesis, quien me ha permitido dedicar todo el tiempo necesario a la elaboración de este trabajo. Por último, quiero agradecer la ayuda recibida por Ariadna Moreno en la revisión de la parte inglesa del texto y de Ferran Serpelloni, quien me ha dado buenos consejos para mejorar la edición final del texto.

Márcio Augusto Damin Custódio*

A eternidade do mundo no *Comentário ao Livro das causas* de Tomás de Aquino¹

Eternity of the World in Aquinas' Commentary on the Book of Causes

Abstract

This paper presents the argument on the eternity of the world in Aquinas' *Commentary on Book of causes*, proposition 11. It aims to explain how the argument deals with the cause of existence, instead of merely dealing with duration of the world. It also explores Aquinas reaction to the arguments extracted from Proclus by the author of *Book of causes*.

Keywords: Causality; Existence; Hylomorphism.

Resumo

Este artigo apresenta o argumento sobre a eternidade do mundo na proposição 11 do *Comentário ao livro de causas* de Tomás de Aquino. O artigo destina-se a explicar como o argumento lida com a causa da existência, ao invés de meramente lidar com a duração do mundo. O artigo também expõe a reação de Tomás aos argumentos extraídos de Proclo pelo autor do *Livro das causas*.

Palavras-chave: Causalidade; Existência; Hilemorfismo.

O tema da eternidade no *Comentário ao livro das causas* não é apenas mais uma repetição das formulações já encontradas nas demais obras². Trata-se de uma

* Universidade Estadual de Campinas - Unicamp, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Rua Cora Coralina, 100, Campinas, SP, CEP 13083-896, msdamin@unicamp.br.

¹ Este texto foi apresentado no 2º Congresso Português de Filosofia que decorreu na Faculdade de Letras da Universidade do Porto, dia 9 de setembro de 2016.

² É bastante conhecido que, para Tomás de Aquino, a proposição «o mundo é eterno» não pode ser nem provada nem refutada (Vide: Tomás de Aquino, «De aeternitate mundi contra murmuran-tes», in *Opuscula philosophica*, Marietti, Turin 1954; trad. port. Tomás de Aquino, *De eternitate*

investigação exaustiva da causalidade, tipificada segundo o tempo e a eternidade³. O percurso argumentativo de que tratarei neste artigo encontra-se no comentário à proposição 11, que afirma que «cada inteligência entende o sempiterno, que não é destruído e não decai com o tempo»⁴. Trata-se, segundo Tomás de Aquino, de uma junção que o autor do *Livro das causas* faz de duas proposições de Proclo, a 172, na qual se lê que «todo intelecto é a causa subjacente do perpétuo e substancialmente imutável», e a 174 que afirma que «todo intelecto, por intelecção, põe o que lhe é posterior»⁵.

Segundo Tomás, ao unificar as duas proposições, o autor do *Livro das causas* gera a obscuridade característica da brevidade⁶. Tal obscuridade refere-se à subs-

mundi / Sobre a eternidade do mundo, por J.M. Costa Macedo, in *Mediaevalia. Textos e estudos*, 9, 1996). É menos conhecida e trabalhada a análise que Tomás faz de Averróis, a quem atribui a formulação do «argumento mais efetivo para se provar a eternidade do mundo». Tal argumento fora desenvolvido no comentário ao oitavo livro da *Física* e é analisado por Tomás em dois momentos, no comentário a essa mesma passagem e no *Comentário à Metafísica*. Por esse motivo, ao longo do artigo farei referência ao texto de Averróis. Vide: AVERRÓIS, *In Phys.*, VIII, 1, texto 15, ref. 252a10-b6 — AVERRÓIS, *Aristotelis opera cum Averrois Commentarium*. Venetiis apud Iunctas, 1562-1574, reimpr. Minerva, Frankfurt-am-Main 1963. Vide também: Tomás de Aquino, *In octo libros physicorum Aristotelis*, in *Opera omnia* iussu impensaue Leonis XIII, t. 2, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae 188, VIII, lect. 2; e também: Tomás de Aquino, *In duodecim libros metaphysicorum Aristotelis expositio*, Marietti, Turim 1950, XII, lect. 5.

- 3 Segundo Tomás, deve-se tipificar a investigação da causa, dividindo-a primeiramente entre causa eterna e causa que ocorre no tempo: «o momento de eternidade ou tempo deve ser tomado como medida, de modo que diga que o medido pela eternidade está no momento da eternidade e o medido pelo tempo no momento do tempo» (AQUINO, Tomás, *Sancti Thomae de Aquino super librum de causis expositio*, Critical edition by Henri-Dominique Saffrey, Société Philosophique, Fribourg 1954. Doravante citado como: AQUINO, *De causis exp.*, prop. 11, p. 72, sendo que prop. refere-se à proposição ou ao seu comentário e a página remete à edição crítica.
- 4 AQUINO, *De causis exp.*, ed. cit., prop. 11, p. 72. Cotejei as traduções com: AQUINO, Tomás, *Commentary on the book of causes*, translated by V. Guagliardo, C. Hess and R. Taylor, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1996.
- 5 AQUINO, *De causis exp.*, ed. cit., prop. 11, p. 72. Em seu comentário à Proposição 11 do *Livro das causas*, Tomás analisa novamente o argumento que atribuíra a Averróis (vide nota 2), embora no contexto do comentário, prefira apresentar o argumento como pertencente ao autor do *Livro das causas*, sustentando que remontaria às referidas proposições dos *Elementos de Teologia* de Proclo, 172 (PROCLO, *Proclus: the elements of theology*. A revised text with translation, introduction and commentary by E.R. Dodds. Greek/English, Oxford University Press, Oxford 1963, p. 150, 15-16; PROCLO (Moerbeke's latin translation of Proclus), ed. C. VAANSTEENKISTE, "Procli elementio theologica translata a Guilelmo Moerbeke", *Tijdschrift voor filosofie* 13 (1951), p. 517) e 174 (PROCLO, *Proclus: the elements*, ed. cit., p. 152, 8; PROCLO, ed. cit., 1951, p. 517).
- 6 «O autor deste livro juntou estas duas proposições em uma e, ao ganhar brevidade, introduziu

tuição da expressão “causa subjacente” da proposição 172 por “intelige”, característico da proposição 174, e à investigação das inteligências, entendida como a investigação da causa que relaciona o eterno e o temporal. Segundo Tomás, Proclo apresenta o tópico ao afirmar: «Entre tudo o que é de todos os modos eterno, de acordo com a substância e a ação, e o que tem substância no tempo há um intermediário, que é de um modo eterno, mas de outro modo medido pelo tempo»⁷.

Tomás comenta a referência que o autor do *Livro das causas* teria feito a Proclo. Para Tomás, trata-se de relacionar a divisão dos movimentos com a divisão dos seres para sustentar uma ordenação ou hierarquia dos seres do mundo. Trata-se da ordenação na qual aquilo que está sujeito ao movimento e ao tempo é inferior em relação ao que é eterno. No primeiro caso, encontram-se todos os seres compostos de matéria e forma que habitam o mundo sublunar, inclusive o homem, mas também os planetas que, corpóreos, movem-se no tempo. Para que a cadeia de causas geradas e circunstanciais de tais seres cesse, faz-se necessária uma causa de outra natureza em um ser também de outra natureza, não gerada ou eterna. Este é o caso dos seres puramente intelectuais.

O postulado dos seres intelectuais gera, segundo Tomás, duas dificuldades ao autor do *Livro das causas*. A primeira diz respeito à multiplicidade do ser intelectual, que demanda que se esclareça as relações causais de um ser para com outro. Cabe ressaltar, entretanto, que a relação entre as inteligências é investigada na última parte do comentário à proposição 32 e não será objeto deste artigo. A segunda dificuldade interessa sobremaneira a Tomás e é o assunto ora tratado. Ela diz respeito à comunicação dos seres de natureza distinta, temporal e eterna, e demanda a investigação sobre como uma causa eterna pode causar efeito no tempo.

No comentário a proposição 11 que, como foi dito, trata da segunda dificuldade ao mostrar a complexa estrutura hierárquica dos seres, Tomás interessa-se particularmente por um terceiro tipo de ser, o intermediário entre o

obscuridade. Ademais, neste sentido, ele prova a proposição do mesmo modo que Proclo» (AQUINO, *De causis exp.*, ed. cit., prop. 11, p. 73).

⁷ A citação de Proclo diz respeito à fonte da proposição 31 do *Livro das causas* que, junto com as proposições 11 e 32, perfazem o momento principal da discussão sobre a eternidade do mundo. Eis o enunciado da proposição 31: «Entre uma coisa cuja substância e a ação estão em um momento da eternidade e uma coisa cuja substância e ação estão em um momento no tempo há um intermediário, e é aquele cuja substância pertence ao momento da eternidade e a atividade ao momento do tempo». Vide também: AQUINO, Tomás, «Quaestiones disputatae de veritate», in *Opera omnia* iussu Leonis XIII P. M. edita ..., t. 22/3.2, Editori di San Tommaso, Roma 1976. q. 28, a. 9; *Idem, Quodlibet* V, q. 4, a.7.

plenamente temporal, corpóreo, e o plenamente eterno, intelectual. O intermediário é postulado como ser e causa eternos, produzindo efeito ou ação temporal.⁸ Sua admissão pelo autor do *Livro das causas* não apenas aumenta para três os tipos de seres no mundo, mas também torna impossível a relação direta entre uma primeira causa universal e os seres corpóreos.

Na sequência do comentário, Tomás analisa a prova de que as inteligências causam somente o sempiterno, para nela encontrar as almas como o terceiro tipo de ser elencado pelo autor do *Livro das causas*, ou seja, aquele cujo ser e a causa são eternos e os efeitos são temporais. Da prova, interessa-nos o que toca o tema da eternidade, ou seja, que uma inteligência não produz, de modo imediato, algo que seja corruptível, temporal, mas somente o sempiterno. Isto se dá porque tudo o que é produzido pelas inteligências, o é por intelectão⁹. Trata-se de obedecer à fórmula segundo a qual tudo que é produzido, o é segundo o ser (*esse*) daquele que produz, que no caso das inteligências é incorruptível, atemporal, equivalente à eternidade. Por esse motivo, o efeito imediato das inteligências é sempiterno, jamais corrompido pelo tempo. Segue que o corpóreo não pode ser causado imediatamente pelas inteligências, restando-lhe como causa um ser de mesma natureza corpórea e temporal. Deste modo, tudo o que é gerado e corrompido, a totalidade do mundo sublunar, é imediatamente causado pelo movimento do céu, embora este não seja imediatamente causado pelas inteligências, mas exclusivamente pelas almas.

O argumento do autor do *Livro das causas* remete, neste ponto, a tríade de Proclo exposta na Proposição 3, a saber, ser (*esse*), agir ou viver (*vivere*), entender (*intelligere*): «Toda alma nobre possui três atividades, pois suas atividades consistem na atividade animada, atividade intelectual e atividade divina»¹⁰.

⁸ O inverso não é possível, ou seja, que a ação ou efeito seja eterno e a substância ou causa temporal, pois ter-se-ia um efeito maior que a causa: «Porém, não é possível que a substância de algo seja no tempo mas sua ação na eternidade, porque, então, a ação seria superior e melhor que a substância e o efeito que a causa, o que é impossível» (AQUINO, *De causis exp.*, ed. cit., prop. 31, p. 142).

⁹ «Uma inteligência produz seus efeitos de acordo com o seu ser (*esse*)» (AQUINO, *De causis exp.*, ed. cit., prop. 11; p. 74). Isto se dá por duas razões. Primeiro, porque tudo o que é produzido pelas inteligências o é por intelectão, como Tomás já esclarecera no comentário à Proposição 10: «Pois, assim como as inteligências conhecem por meio das formas inteligíveis, assim, também, elas produzem seus efeitos por meio das formas inteligíveis» (AQUINO, *De causis exp.*, ed. cit., prop. 10, p. 71).

¹⁰ AQUINO, *De causis exp.*, prop. 3, p. 17. A proposição 3 deriva, para Tomás, da proposição 201 de Proclo, como é possível constatar pelo início do comentário: «Podemos entender o que ele quer

Trata-se, para Tomás, de uma proposição claramente equivocada¹¹, mas que, para o autor do *Livro das causas*, tem a função de explicar como a causalidade opera hierarquicamente no mundo. A primeira causa dá o ser (*esse*) de todos os entes (*entia*). O ser, por seu turno, ou é temporal, passível de geração e corrupção, ou encontra-se no limiar entre a temporalidade e a eternidade, caso em que recebe o nome de alma. As almas são eternas quanto ao seu ser e temporais quanto às ações que produzem. Por fim, o terceiro tipo de ser é denominado inteligência e caracteriza-se pela imobilidade e pela eternidade. As almas e as inteligências, cujos seres não são corruptíveis, também são causas, não do ser, mas das atividades e formas de todas as coisas. As inteligências, que são cognoscíveis, causam conhecimento nas almas e, estas, causam a atividade nos seres corruptíveis e temporais.

Tomás entende que, para o autor do *Livro das causas*, o propósito da tríade é possibilitar que todas as relações causais do mundo ocorram obedecendo a máxima de que a causa se dá segundo a natureza ou ser daquele que causa. A primeira causa, puro *esse*, causa o *esse* de todos os existentes. Estes, por seu turno, perfazem todos os tipos de seres que podem haver: eternos; eternos em um aspecto e temporais em outro; puramente temporais. Os seres eternos ou inteligências não possuem movimento, o que está implícito na noção de eternidade pela ausência do tempo, a medida ou número do movimento. Por não possuírem movimento em seu ser, não podem causar movimento. Sua causa é o conhecimento no qual, reflexivamente, as formas intelectuais conhecem.

Os seres eternos quanto ao ser e temporais quanto às ações constituem a causa estável de toda ação dos seres puramente temporais. Os seres temporais, corpóreos, por seu turno, não são a origem de qualquer dos três tipos de cadeia causal do mundo: nem o ser, que depende da causa primeira, nem o conhecimento ou a ação, que depende das causas segundas. Neste contexto, os seres corpóreos

dizer por almas nobres pelo que Proclo diz na proposição 201: Todas as almas divinas possuem atividades que são tripartidas: algumas como almas, outras como receptoras do intelecto divino e ainda outras que derivam dos deuses» (AQUINO, *De causis exp.*, ed. cit., prop. 3, p. 18).

¹¹ Tomás corrige a ordenação tripartite dos seres de Proclo, por exemplo, no comentário à proposição 3, ao sustentar que o Pseudo-Dionísio primeiro corrigiu a posição dos platônicos: «Dionísio, contudo, corrige esta posição em que afirmam que a diferença separa as formas, que eles chamam deuses» (AQUINO, *De causis exp.*, ed. cit., prop. 3, p. 20). A bondade por si, o ser por si e o viver por si, que perfazem as referidas formas, são, para Tomás, a primeira causa na qual todas as coisas participam segundo suas perfeições. Não haveria, desse modo, razão para a tripartição, mantendo-se a doutrina de uma única causa ou Deus.

são passividade, estão no domínio dos efeitos. Ademais, corpos, almas e inteligências, a totalidade dos seres do mundo, não são em vista de si, mas por outro segundo uma ordem hierárquica de maior ou menor dependência causal, ou seja: de dependência de todas as causas (corpos), de dependência das causas de ser e inteligir (alma), de dependência somente da causa de ser (inteligências). A primeira causa, por seu turno, é dependente exclusivamente de si, uma vez que é infinita.

Segundo a tríade de Proclo, tal qual adotada pelo autor do *Livro das causas*, não há mistura entre naturezas distintas, motivo pelo qual a primeira causa não dispõe das características de pessoalidade e liberdade que o Deus cristão possui. Note-se, como já foi dito, que Tomás não hesita em denunciar a tríade de Proclo como equivocada, evitando, com isso, qualquer adesão ao texto que comenta. Retornando para o ponto exposto na proposição 11 pelo autor do *Livro das causas*, compreende-se porque o corpóreo não pode ser causado imediatamente pelas inteligências, mas somente pelas almas. Pelo mesmo motivo, pode-se também sustentar que os corpos não são imediatamente causados pela primeira causa. O autor do *Livro das causas*, sempre segundo Tomás, deixaria implícito que a primeira causa não cria imediatamente os seres dos entes, mas o ser comum, a partir do qual decorreriam os seres qualificados. Este mecanismo seria necessário para evitar a contaminação ou mistura entre naturezas distintas, a saber, a da causa primeira, infinita, e as demais¹². Como nota Tomás, qualquer adesão ao argumento do autor do *Livro das causas* levaria a negação da criação, uma vez que nem anjos, nem Deus, entendido como causa primeira, poderiam produzir as criaturas corpóreas, considerando tal produção como seu efeito¹³.

Para Tomás, embora equivocado, o argumento exposto pelo autor do *Livro das causas* é uma sutil e perspicaz defesa da eternidade do mundo. Afinal, aqueles que sustentam a eternidade do mundo perguntam-se como um agente pode existir imóvel e iniciar uma ação criadora que não ocorria antes. Há duas possibilidades. Se a suposta causa criadora não for um agente voluntário, dependeria de uma causa

¹² SWEENEY, L., «Doctrine of creation in *Liber de causis*», in C. O'NEIL (ed.), *An Etienne Gilson tribute*, Marquette University Press, Milwaukee 1959, pp. 285-287.

¹³ «Mas a prova dada aqui, mesmo que aceita por alguns filósofos, não possui necessidade. Pois, se essa prova fosse aceita, muitas das fundações da fé católica seriam removidas, pois seguir-se-ia que anjos não seriam capazes de produzir algo novo no imediatamente inferior, e muito menos Deus, que não é apenas eterno, mas anterior a eternidade, como dito acima. Ademais, seguir-se-ia que o mundo sempre foi» (AQUINO, *De causis exp.*, ed. cit., prop. 11, p. 74).

externa e, conseqüentemente, não poderia ser nem imóvel, nem causa primeira, o que destruiria a estrutura causal estabelecida pela proposição. Se for um agente voluntário, conforme Averróis levanta a hipótese, então tal agente voluntário teria que imaginar o tempo, que é número do movimento¹⁴. Ao fazê-lo, provocaria em si uma alteração, motivo pelo qual Averróis conclui sua apresentação do argumento mostrando que um agente voluntário e imóvel não pode produzir nenhum efeito novo¹⁵.

Tomás, ao contrário, não sustenta que há erro na afirmação de que a causa primeira é agente voluntário, embora admita que ela não é necessária para a ordenação do mundo. Se fosse necessária, nenhuma ação criadora seria possível por parte de Deus, entendido como causa primeira. A ausência de necessidade se deve ao duplo modo pelo qual se pode dizer, de um agente, que ele produz algo no tempo. Isto significa que não se trata de apontar a univocidade ou necessidade que impede a criação na posição reconstruída a partir do texto de Averróis, e nem equivocidade, que significaria o descarte definitivo da posição. Os dois modos de dizer são analógicos, ou seja, indicam proporções distintas nas quais o agente que produz algo no tempo, relaciona-se com a produção.

A primeira e mais evidente proporção é aquela na qual a ação é no tempo tanto para aquele na qual ela incide, quanto por parte do agente: «Pois quando alguma mudança é encontrada naquele sobre o qual o ato incide e no agente, então a ação com respeito a ambos é no tempo»¹⁶. A ação a qual se refere esta primeira relação de causalidade é aquela que envolve movimento. A causa é móvel e este movimento anterior que lhe pertence é transmitido para outro agente que, ao receber o movimento como efeito, passa a mover-se.

Neste caso, os dois termos estão em relação segundo o movimento que partilham. Ambos se diferenciam na relação causal pela anterioridade e pela posterioridade, ou seja, pelo tempo. Se qualquer um dos sujeitos da relação for retirado do tempo, a proporção entre ambos é destruída, não havendo mais relação causal, o que Tomás explica pelo seguinte exemplo: «quando alguém esfria, lhe ocorre como algo novo acender o fogo para livrar-se do frio»¹⁷. Aquele que está com frio primeiro imagina acender o fogo, depois executa ou dá causa à ação imaginada. Tanto o agente causador se altera ao imaginar algo novo, quanto a

¹⁴ AVERRÓIS, *In Phys.*, ed. cit., VIII, 1, texto 15, ref. 252a10-b6.

¹⁵ *Idem, ib.*

¹⁶ AQUINO, *De causis exp.*, ed. cit., prop. 11, p. 75.

¹⁷ *Idem, ib.*

madeira que passa na sequência a queimar, e este é o tipo de relação de que trata o autor do *Livro das causas*¹⁸.

Contudo, prossegue Tomás, é possível conceber uma relação de proporção na qual o causador da ação permaneça imóvel. Isto porque há dois modos pelos quais se diz da causa em relação ao tempo: ou se diz que a causa produz o efeito no tempo ou se diz que a causa produz o tempo ao produzir o efeito. Nos dois casos mantém-se a relação da ação com o tempo, sendo que no primeiro modo a ação está em relação ao tempo não apenas quanto ao efeito, mas também quanto a causa. Nesse sentido, tanto o efeito quanto a causa encontram-se em movimento, como já exposto. No segundo modo, a causa não se encontra em movimento, não estando, portanto, sujeita ao tempo¹⁹.

A causa do segundo modo produz seu efeito segundo dois sub-modos: ou ela produz um dado efeito e um dado tempo, caso dos milagres, ou ela produz o efeito e o tempo, caso da criação do mundo. Não tratarei diretamente do primeiro sub-modo, os milagres²⁰. A explicação de Tomás sobre o segundo sub-modo lida com a criação dos efeitos e do tempo no qual sucedem. Na criação, o efeito só pode estabelecer relação de proporção com a razão da causa criadora: que ela entende e deseja que o efeito é o ser móvel, mas não em relação à eternidade e sim em relação ao não-ser, a imobilidade²¹.

¹⁸ «se algum agente voluntário quiser fazer algo depois e não antes, deve imaginar ao menos o tempo, que é o número do movimento» (AQUINO, *De causis exp.*, ed. cit., prop. 11, p. 75).

¹⁹ «Assim, quando alguma mudança é encontrada no receptor da ação e no agente, então a ação encontra-se no tempo com respeito a ambos. Por exemplo, para alguém que sente frio, ocorre como algo novo acender o fogo para se livrar do frio. Porém, isto nem sempre ocorre, pois existe algo cuja substância não se encontra no tempo, mas cuja atividade se encontra no tempo» (AQUINO, *De causis exp.*, ed. cit., prop. 11, p. 75).

²⁰ Quanto ao primeiro sub-modo, segundo Tomás, quando Deus produz algo novo no mundo, o faz criando algo que não tinha existência prévia, ou seja, produz um efeito que não existia previamente. Para explicar como uma causa anterior ao tempo pode produzir movimento e tempo sem mover-se, Tomás recorre ao caráter intelectual do ser de tal causa, sustentando que por ser ausente de matéria, o ser intelectual é ausente de tempo. Embora Tomás recorra às noções de matéria e forma para tratar das inteligências, sua concepção de hilemorfismo não é idêntica a de Aristóteles. O sentido de matéria e de forma no tratamento das substâncias separadas é esclarecido por Tomás no comentário às proposições 8 e 9, e não é assunto deste artigo. Sobre a dificuldade textual do uso do termo matéria para as substâncias separadas vide: TAYLOR, Richard, «St. Thomas and the Liber de causis on this hylomorphic composition of separate substances», *Medieval Studies*, 41 (1979) 506-513. Sobre as fontes de Tomás vide: D'ANCONA COSTA, Cristina, «Causa prima non est yliatim. Liber de causis prop. 8: le fonte e la dotrina», *Documenti e studi sulle tradizione filosofice medievale*, 11 (1990) 327-351.

²¹ «a novidade deste efeito precisa ser proporcional somente à razão do criador, na medida que ele

Tomás vale-se da explicação segundo a qual o tempo é medida para o movimento, assim como as dimensões são medidas da magnitude do corpo. Nem pode haver tempo não se pressupondo a causa criadora do movimento, nem pode haver magnitude não se pressupondo a causa criadora do corpo. É da pressuposição destas duas ausências, e de sua ocorrência como efeito, de que trata o segundo sub-modo de causalidade.

Quanto a este sub-modo, a criação, Tomás o caracteriza novamente com o auxílio da analogia aplicada tanto ao tempo quanto, possivelmente por comparação, à dimensão. A dimensão de um corpo causado no primeiro sub-modo, os milagres, é finita. Ela se encontra em relação de proporção com a totalidade das coisas ou efeitos do mundo e, nesta medida, quanto à dimensão, a causa determina seu lugar natural em relação a todas as outras coisas. Assim, o lugar natural da terra é o baixo e ele tem como característica a finitude²².

Ademais, nos informa Tomás, a hipótese da infinitude da terra, nesta medida, revela-se absurda, uma vez que não poderia haver nenhuma relação de proporção entre a grandeza infinita de uma parte e seu todo, finito em grandeza. Porém quando não se pergunta pela causa de parte dos efeitos, mas pela causa da totalidade dos efeitos e do porquê de sua finitude, obtém-se duas razões, sendo a primeira atribuída por Tomás aos filósofos da natureza da antiguidade, ou seja, aos atomistas²³.

Se admitirmos que a magnitude do mundo é infinita, então não pode haver causa para ele. Isto porque, a causa também teria que ser infinita, havendo, assim, dois infinitos concorrentes limitando-se mutuamente, o que é absurdo. A alternativa dos filósofos da natureza para sustentar a infinitude do mundo é a eliminação da causa transcendente. Transportando o tema da proporcionalidade da dimensão para a proporcionalidade do tempo, tem-se razão análoga. A admissão da infinitude temporal do mundo, entendida como eternidade, não é

entende e deseja que este efeito não tenha ocorrido na eternidade, mas que comece a ser depois de não ter sido» (AQUINO, *De causis exp.*, ed. cit., prop. 11, p. 77).

²² «Assim, se perguntamos sobre algum corpo particular, por exemplo a terra, por que ela é restrita nestes limites de magnitude e não se estende além deles? A razão para isso pode ser extraída de sua proporção com o mundo como um todo» (AQUINO, *De causis exp.*, ed. cit., prop. 11, p. 77).

²³ «Nós devemos dizer ou que a magnitude corporal é infinita, como os filósofos naturais antigos sustentaram, ou devemos dizer que a razão para a determinação da magnitude deve-se exclusivamente à inteligência e ao desejo do criador» (AQUINO, *De causis exp.*, ed. cit., prop. 11, p. 77).

uma analogia que se possa fazer da parte eterna com o todo criado, ou seja finito. Ademais, admitida a infinitude do todo, deve-se também admitir a destruição da causa criadora.

Tomás de Aquino não nomeia como absurda a solução dos filósofos da natureza. A infinitude do mundo e a ausência de uma causa criadora são uma possibilidade. Contudo, o último período do comentário à proposição 11 avança em outra direção: «assim como um Deus infinito pode produzir um universo finito segundo a razão de sua sabedoria, do mesmo modo o Deus eterno pode produzir um novo mundo de acordo com o mesmo plano de razão»²⁴.

Admitida a causa criadora de um mundo limitado quanto ao tempo e à dimensão, deve-se admitir que a limitação é produto de uma razão e de uma vontade criadoras. Dito de outro modo, não pode haver determinação sem plano, ordem ou hierarquia segundo a qual a determinação ocorre. Tomás entende que a ausência de um plano é ausência de determinação e compete à hipótese de um mundo infinito e sem causa transcendente. Deve-se entender “determinação”, nesta medida, como a natureza ou essência dos existentes²⁵. Ela fornece o modo de existir quanto às dimensões corporais, ou seja, o lugar natural de cada ente segundo sua essência, bem como fornece a ocorrência das substâncias corpóreas num dado tempo, marcado pela geração e pela corrupção²⁶.

Por fim, admitido que a causa cria segundo seu desejo e razão, deve-se também admitir que ela é infinita e isto dado pela própria natureza primeira da causa. Ela só pode cessar o regresso a um infinito de causas se não for causada por outro. Não o sendo, é infinita quanto à duração de sua existência. Sendo primeira, é infinita quanto à potência de causar. Assim, sendo causa que cria segundo desejo

²⁴ *Idem, ib.*

²⁵ Por “determinação” refiro-me à necessidade, para Tomás, de que todo existente seja segundo sua natureza. Digo “natureza” em consonância com o *Ente e essência*: «No entanto, o nome de natureza tomada deste modo, parece significar a essência da coisa na medida em que está ordenada à operação própria» (AQUINO, Tomás, *Ente e essência*, trad. Carlos A. Nascimento, Vozes, São Paulo 1995, cap. I, par. 4).

²⁶ Não me refiro à matéria assinalada, entendida como princípio de individuação. Refiro-me à matéria e à forma que, participes da definição, dão significado à essência. A matéria da substância recebe certas determinações e não outras; a forma da substância causa certas determinações e não outras. A substância, por seu turno, é dita gerada quando sua matéria encontra-se determinada de certo modo e corrompida quando da ausência destas mesmas determinações, ditas essenciais. No interim entre a geração e a corrupção, a substância, se material, ocupa um lugar também determinado: «pela forma que é ato da matéria, a matéria é tornada ente e este algo» (AQUINO, Tomás. *Ente e essência*, ed. cit., cap. II).

e plano de sua razão, nada pode impedi-la, seja de operar milagres, seja mesmo de criar outro mundo.

A proposição conduz o leitor à admissão de que é impossível eliminar a hipótese de um mundo infinito e, por consequência, não criado. Porém, uma vez admitida a hipótese contrária, ou seja, a criação, deve-se por força da razão admitir que sua causa é um ser que deseja, age segundo um plano arquitetado por sua razão e que é ilimitado. Entretanto, a criação tem, em um certo sentido, o mesmo estatuto hipotético da eternidade e não se pode avançar na disputa²⁷.

O argumento que emerge do comentário à proposição 11 sobre a eternidade do mundo, contudo, não é inócuo. Do modo como Tomás o desenvolve, ele esclarece o leitor sobre a necessidade de se distinguir, quanto à discussão sobre eternidade e criação, que há uma causa de existência e que há a questão da duração do mundo. O argumento sobre a eternidade que emerge da proposição 11 do livro das causas e o desenrolar do comentário de Tomás colocam no plano hipotético a investigação sobre as sucessões causais que envolvem a primeira causa. Porém, o argumento pela criação dá a causa de existência do mundo. Esta distinção, aliada ao tratamento que Tomás dá aos argumentos extraídos de Proclo, torna o comentário à proposição 11 um texto relevante para o tema da eternidade do mundo.

Referências Bibliográficas

TOMÁS DE AQUINO, *Sancti Thomae de Aquino super librum de causis expositio*, Critical edition by Henri-Dominique Saffrey, Société Philosophique, Fribourg 1954.

— *Commentary on the Book of Causes*, translated by V. Guagliardo, C. Hess and R. Taylor, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1996.

— *De unitate intellectus contra averroistas*, in *Opera omnia* iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 43, Editori di San Tommaso, Roma 1976, pp. 289-314.

— *De aeternitate mundi contra murmurantes*, in *Opuscula philosophica*, ed. de R. Spiazzi, Marietti, Torino 1954.

²⁷ No contexto do comentário à proposição 11 não parece razoável que se deva dar atenção ao fato de Tomás ter ou não atribuído a Aristóteles a doutrina da criação, nem parece razoável que o *Comentário ao livro das causas* seja lido como uma defesa intransigente da doutrina da criação. Vide: SWEENEY, «Doctrine of creation in *Liber de causis*», art. cit., p. 289. Vide também: ANAWATI, Georges, «Prolegomenès à une nouvelle édition du *De causis arabe*», in *Études de philosophie musulman*, Vrin, Paris 1974, p. 93. Sobre a atribuição a Aristóteles da doutrina da criação, vide: JOHNSON, Mark. «Did St Thomas attribute a doctrine of creation to Aristotle?» *New Scholasticism*, 63, 1989, p. 129-155.

- *Questiones quodlibetales*, ed. de R. Spiazzi, Marietti, Torino 1949.
- *In duodecim libros metaphysicorum Aristotelis expositio*, Marietti, Torino 1950.
- *In octo libros physicorum Aristotelis*, in *Opera omnia* iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, t. 2. Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae 1884.
- *Quaestiones disputatae de veritate*. Indices, in *Opera omnia* iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 22/3.2, Editori di San Tommaso, Roma 1976.
- *Ente e essência*, trad. C. A. Nascimento, Vozes, São Paulo 1995.
- ANAWATI, Georges, «Prolegomenès à une nouvelle édition du De causis arabe», in *Études de philosophie musulmane*, Vrin, Paris 1974, pp. 117-154.
- AVERRÓIS, *Aristotelis opera cum Averrois Commentarium*. Venetiis apud Iunctas, 1562-1574, Minerva, Frankfurt-am-Main 1963.
- D'ANCONA COSTA, Cristina, «Causa prima non est yliatim. Liber de causis prop. 8: le fonti e la dottrina», *Documenti e studi sulle tradizione filosofice medievale*, 11 (1990) 327-351.
- JOHNSON, Mark, «Did St Thomas Attribute a Doctrine of Creation to Aristotle?», *New Scholasticism*, 63 (1989) 129-155.
- O'NEIL, Charles (ed.), *An Étienne Gilson Tribute*, Marquette University Press, Milwaukee 1959.
- PROCLUS, *Proclus: The Elements of Theology*, a revised text with translation, introduction and commentary by E.R. Dodds. Greek/English, Oxford University Press, Oxford 1963.
- PROCLUS, *Procli Elementio Theologica translata a Guilelmo Moerbeke*, ed. C. Vaansteenkiste, *Tijdschrift voor filosofie*, 13 (1951) 263-302, 491-531.
- SAFFREY, Henri-Dominique, «Introduction», in *Sancti Thomae de Aquino super librum de causis expositio*, Critical edition, Société Philosophique, Fribourg 1954.
- SWEENEY, Leo, «Doctrine of Creation in 'Liber de causis'», in C. O'NEIL (ed.), *An Étienne Gilson tribute*, Marquette University Press, Milwaukee 1959, pp. 274-289.
- TAYLOR, Richard, «St. Thomas and the Liber de causis on this Hylomorphic Composition of Separate Substances», *Medieval Studies*, 41 (1979) 506-513.

Sueli Sampaio Damin Custódio*

A noção de justiça para Nicole Oresme¹

The notion of Justice by Nicole Oresme

Abstract

Nicole Oresme, in his *De moneta* (1355), introduces the notion of justice in order to limit actions of the prince and subjects in kingdom's political organization in the XIVth century. Based on Aristotelian theory of justice, Oresme's *De moneta* distinguishes among two different but related senses of justice, universal and particular. Firstly, the author presents a conception of universal justice to show the distinction between correct and incorrect constitution of political community. After that, he shows us a particular sense of justice, meaning equality. Finally, he works on arguments for and against different applications of a principle of distributive justice.

Keywords: Oresme; Justice; Civil Law; Aristotelian Tradition; Political authority

Resumo

Nicole Oresme, em seu *De moneta* (1355), introduz a noção de justiça a fim de limitar as ações do governante e dos súditos na organização política do reino no séc. XIV. Baseado na teoria aristotélica, o *De moneta* distingue dois sentidos de justiça diferentes mas relacionados, a universal e a particular. Primeiramente, o autor introduz a concepção do universal para mostrar a distinção entre a correta e incorreta constituição de comunidade política. Depois disso, ele nos mostra como o sentido particular de justiça está associado à igualdade. Finalmente, ele analisa argumentos a favor e contrários a diferentes aplicações do princípio de justiça distributiva.

Palavras-chave: Oresme; Justiça; Lei civil; Tradição Aristotélica; Autoridade política

* Professora Doutora do Departamento de Humanidades no Instituto Tecnológico da Aeronáutica, ITA. Membro do Grupo de Pesquisa Metafísica e Política (Unicamp). Agradecimento ao CNPq pelo auxílio financeiro. Email: smdamin@gmail.com.

¹ Este texto foi apresentado no 2º Congresso Português de Filosofia na Faculdade de Letras da Universidade do Porto, dia 8 de setembro de 2016.

assim como a comunidade não pode outorgar ao príncipe o poder e a autoridade de abusar das mulheres dos seus cidadãos a seu bel-prazer, do mesmo modo não pode dar-lhe o privilégio de usar livremente das moedas; privilégio do qual ele, como já demonstrado, só poderia fazer mau uso, obtendo tanto ganho sobre alterações quanto bem entendesse (...)»²

Se a comunidade política pode regular práticas e outorgar ao príncipe poder no reino, por que a mesma está sujeita a limitações morais? Nicole Oresme trata desta questão em algumas de suas obras³, especialmente em seu *Tratado sobre a moeda*⁴ (1351-5), a partir de duas abordagens. A primeira expõe como as prescrições morais impõem limites às leis civis e delimitam as ações do governante, dos súditos e definem a função da moeda na defesa da constituição política no reino. Embora o autor reconheça que os diferentes usos e valores atribuídos à moeda decorram da liberdade de organização política de cada povo e da constituição estabelecida pelos membros da comunidade política, ele não reconhece que o propósito de viver seja acumular os meios pelos quais a riqueza natural pode ser obtida⁵. O acúmulo de riqueza sem limites não proporcionaria o pleno desenvolvimento humano e nem contribuiria para a manutenção do reino, sobretudo porque tem sua origem no ganho de algumas pessoas sobre outras e, por isso, é moralmente reprovável tanto para o governante quanto para seus súditos.

Com a segunda abordagem, Oresme destaca o fim da associação política e expõe a diferença entre os argumentos que procedem dos primeiros princípios e os que se voltam para eles. Para isso, o autor recorre aos conceitos de riqueza natural

² Nicole ORESME, *Traictie de la première invention des monnoies de Nicole Oresme*. Texte latin et traduction française publiées et annotés par M. L. Wolowski. Paris 1864, réimpression Slatkine Reprints, Genève 1976, p. LXXIII. Doravante citado como ORESME, *Traictie de la première*, ed. cit., p..

³ Ver, por exemplo, ORESME, Nicole, *Le livre de Politiques d'Aristote*, published from the text of the Avranches Manuscript 223 with a critical introduction and notes by A.D. Menut, The American Philosophical Society, November, Philadelphia 1970, pp. 1-392. ORESME, Nicole, *Le livre de Éthiques d'Aristote*, ed. et trad. par A.D. Menut, G.E. Stechert, New York 1940, pp. 153-156. ORESME, Nicole, *Traictie de la première*, ed. cit., pp. ix-lxxxvi.

⁴ Outras edições: ORESME, Nicole, *The De Moneta of Nicholas Oreme and English Mint Documents*, ed. and transl. by C. Johnson, Ed. Thomas Nelson and Sons Ltd., 1956, pp. ix-i-48. ORESME, Nicole, *Pequeno tratado da primeira invenção das moedas (1355)*, trad. M. T. Vicentini, Segesta Editora, Curitiba 1994, pp.11-100.

⁵ Ver P. SOUFFRIN –A. SEGONDS (eds.), *Nicolas Oresme, tradition et innovation chez un intellectuel du XIVe siècle*, Belles Lettres, Paris 1988, pp. 8-9. CUSTÓDIO, S., «A organização política no século XIV segundo o Tratado sobre a moeda de Nicole Oresme», *Kriterion* 131, Jun (2015) 239-252.

e riqueza não-natural para argumentar como se procede o julgamento moral em relação à alteração da moeda no reino⁶.

A teleologia está presente no *Traictie*⁷, sobretudo quando o autor destaca que a diferença entre a boa e a má constituição política está no propósito para a qual foi estabelecida⁸. A ação humana e o exercício das virtudes no reino dependem disso. Cabem aos legisladores tornarem bons os súditos, por meio de hábitos que lhes inculcam. Para Oresme, ninguém é virtuoso por natureza, mas sim fruto de práticas reiteradas de ações moralmente boas. É a prática de atos justos que gera o homem justo no reino⁹, ou seja, é a virtude do príncipe¹⁰ e a sua disposição para o agir em vista da excelência (intelectual e moral) que o torna bom e que o faz desempenhar bem a sua função no reino¹¹.

Os usos diferentes atribuídos à moeda são tratados como proposições práticas, sendo passíveis de se demonstrar e de se conhecer. Para Oresme, não se deve aplicar aos exemplos estudados uma série de regras previamente estabelecidas da mesma forma que nas ciências teóricas, como a Física sobretudo, porque «A é B em determinadas circunstâncias»; mudadas as circunstâncias, a proposição não

6 «Em primeiro lugar, toda alteração de moeda, exceto os raríssimos casos citados anteriormente, incorpora e contém nela tanta fraude e falsidade que não compete ao príncipe fazê-la, como foi provado anteriormente; do que decorre que se o príncipe usurpa injustamente uma coisa em si injusta, é impossível que ele, dessa forma, obtenha ganho justo ou rendimento honesto. Além disso, na medida em que o príncipe obtém esse tipo de ganho, disso resulta necessariamente igual prejuízo para a comunidade» (NICOLE ORESME, *Traictie de la première*, ed. cit., pp. XLV-XLVI).

7 Ver BERTELLONI, Francisco, «La teoría política medieval entre la tradición clásica y la modernidad», in P.R. ARNAS, (ed.), *El pensamiento político en la edad media*. Fundación Ramón Areces, Madrid 2010, pp. 17-40. DIEUDONNÉ, A., «La monnaie royale depuis la réforme de Charles V jusqu'à restauration monétaire par Charles VII, spécialement dans ses rapports avec l'histoire politique», *Bibliothèque de l'École des Chartes*, tome 72 (1911) 473-499.

8 BERLANGA, José L. V., «Jurisdicción y política en el siglo XV: Tiranía y reforma del reino», *Res Publica* 18 (2007) 225-245. LANGHOLM, Odd, *Price and Value in the Aristotelian Tradition*. Universitetsforlaget, Bergen 1979, pp. 5-10.

9 ORESME, *Traictie de la première*, ed. cit., p. X e p XXVII.

10 «é a verdadeira utilidade e nobreza de um principado, cujo governo é tanto mais nobre e melhor quanto mais zela e mais proveito traz aos seus súditos, assim como diz Aristóteles...» (ORESME, 1976 [1355], p. LXXVI). Ver também ESPINER-SCOTT, J., «Le Livre de Ethiques d'Aristote by Maistre Nicole Oresme (Review)», *The Modern Language Review*, vol. 36, No. 2 (1941) 267-268.

11 «A esse respeito, Aristóteles diz que há ainda outra diferença entre o rei e o tirano, pois o tirano quer ser mais poderoso que toda a comunidade que ele preside com violência; mas o rei, o bom príncipe, é tão moderado que, mesmo sendo visivelmente o mais poderoso de todos os súditos, no entanto é inferior a eles em forças e riquezas...» (ORESME, *Traictie de la première*, ed. cit., pp. LXXIX-LXXX).

se aplica. Isso porque nas proposições práticas o objeto da ação está associado ao seu ser apreendido. O predicado “ser bom” não funciona do mesmo modo que nas proposições sobre o ser, como “ser retilíneo” ou “ser branco”. Desse modo, o autor nos mostra como o debate moral está associado à análise do que é preciso fazer em vista das circunstâncias em que a alteração da moeda ocorre. Para ele é necessário se estabelecer uma sabedoria prática para este fim e, para isso, o autor recorre a Aristóteles¹² e às ciências práticas, como a Ética e a Política¹³, para avaliar «o que se deve, em vista de quem se deve, pelo fim bom e o modo como se realiza a ação»¹⁴.

Embora reconheça a natureza particular do homem e da contingência que lhe é constitutiva, Oresme mostra ser possível conhecer essa natureza por meio da apresentação e análise de exemplos, ou seja, de casos particulares abordando diferentes usos justos da moeda. Percebe-se, nesta medida, que a noção de justiça desempenha papel central no *Traictie*, uma vez que é apresentada como a maior das virtudes morais por contemplar o bem do outro e não de si próprio.

A justiça é vista como a virtude que deve reger as relações entre os homens no reino. Ela se constitui em dar sentido à ação humana, pois orienta o agir em vista do próximo, seja por meio das leis do reino¹⁵, seja por meio de uma noção de igualdade observada nos casos particulares. O primeiro sentido, dado por uma compreensão de justiça universal leva em conta o bem viver da associação política; no caso, o reino e a sua autossuficiência. O segundo sentido aponta para uma justiça particular, uma vez que contempla a análise do ganho ou perda dos envolvidos e, especialmente, aponta para um ato injusto no qual se desprezita a igualdade entre as partes e os bens.

¹² Oresme cita expressamente, no *Traictie*, várias passagens do texto de Aristóteles, como por exemplo, as citações expressas da *Política*, I, II, V e VII e da *Ética* I, II e V nos capítulos, I, VI, VIII, XV, XVI, XVII, XXIV, XXV e na Conclusão. Nas citações de Aristóteles serão usadas as edições: ARISTOTLE, «Nicomachean Ethics», in J. BARNES (ed.), *The Complete Works of Aristotle*. The Revised Oxford Translation, Volume II, Princeton University Press, Princeton 1995, pp. 1729-1867. ARISTOTLE, «Politics», in J. BARNES (ed.) *The Complete Works of Aristotle*, The Revised Oxford Translation, Volume I, Princeton University Press, Princeton 1995, pp. 1986- 2129.

¹³ Ver MEUNIER, F., *Essai sur la vie et les ouvrages de Nicole Oresme*, Imprimeur du Sénat et de la cour de cassations, 1857, pp. 3-29.

¹⁴ Ver DUNBABIN, Jean, «The Reception and Interpretation of Aristotle's *Politics*», in J.N. KRETZMAN – A. K. PINBORG (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, pp. 723-737. BERTELLONI, FRANCISCO, «Algunas reinterpretaciones de la causalidad final aristotélica en la teoría política medieval», *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, série 3, v. 15, n. 2, jul-dez (2005) 343-371.

O autor estabelece uma ordenação entre as ações a serem analisadas, e as mais importantes estão vinculadas à noção de bem, ou seja, «aquilo a que todas as coisas tendem». Ele admite a existência de fins distintos para as ações e os associa às noções de licitude e ilicitude. Esta classificação se dá a partir da análise da aplicação das leis e das circunstâncias em que as mesmas estão inseridas. É a Política¹⁶ e o estudo de sua finalidade que definem e demarcam a licitude do ato de alteração da moeda no reino e, por consequência, a justiça ou injustiça da ação do príncipe ou de seus súditos.

Por meio da Política¹⁷ os súditos aprendem as ciências que devem ser estudadas no reino. O homem instruído a respeito da moeda seria um bom julgador sobre o assunto e entenderia a diferença entre os argumentos que procedem dos primeiros princípios e os que se voltam para eles. A exposição do exemplo seria o ponto de partida e, se suficientemente claro para o leitor, não haveria necessidade de explicar as razões pelas quais se age de um modo e não de outro.

Assim, os exemplos, como casos particulares, agiriam como coisa primária, ou seja, primeiros princípios, e seriam identificados por meio de bons hábitos relatados, uma vez que as virtudes morais não surgem em nós por natureza, mas as adquirimos pelo exercício. Parte-se, como é possível constatar, da premissa aristotélica de que «nos tornamos justos praticando atos justos» e que as atividades virtuosas são mais valiosas por serem mais duráveis, pois os homens com bons hábitos dedicam os dias de suas vidas a agir bem, razão pela qual nos lembramos deles e os estimamos como exemplos para suportar as vicissitudes da vida com honestidade e decoro.

Para Oresme, súditos e governantes devem ser educados nos bons hábitos, uma vez que o homem bem educado não associa o bem viver ao mero prazer ou à

¹⁵ «o príncipe não deve usar de seu pleno poder, mas apenas daquele que lhe é atribuído e regulado pelas leis justas e pelos bons costumes...» (ORESME, *Traictie de la première*, ed. cit., p. LXXX).

¹⁶ Ver BRETT, A.S., «Political Philosophy», in A.S. MCGRADY, (ed.), *The Cambridge Companion Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, pp. 276-299. CUSTÓDIO, S.S.D., «Política e teoria monetária em Nicole Oresme», in M. CARVALHO – F.R. ÉVORA – C. TOSSATO – O. PESSOA (eds.), *Coleção XVI Encontro ANPOF*, 1ed., ANPOF, São Paulo 2015, pp. 53-70.

¹⁷ Ver BERTELLONI, Francisco, «Quando a Política começa a ser Ciência (Antecedentes históricos e requisitos científicos da teoria política nos séculos XIII e XIV)», *Analytica* 9, nº 1 (2005) 13-38; KRYNEN, Jacques, «Genèse de l'État et histoire des idées politiques en France à la fin du Moyen Âge», in *Culture et idéologie dans la genèse de l'État moderne: Actes de la table ronde de Rome* (15-17 octobre 1984), École Française de Rome, Rome 1985, pp. 395-412.

vida dos gozos, especialmente, porque coloca a virtude e não a honra ou a riqueza como finalidade da vida política.

O bem associado à moeda não pode ser identificado como substância, ou seja, aquilo que existe por si mesmo. Ao contrário, a moeda deve ser percebida a partir da relação que estabelece com outros bens e sua função para a comunidade política. Ela não deve ser identificada como um bem em si mesmo por dispor de sentido subsidiário, uma vez que é criada para ser útil ao reino e propiciar a autossuficiência do mesmo.

A moeda como unidade de medida atende ao interesse público, pois é com a obtenção de ganhos proporcionais que a comunidade política se mantém unida, sobretudo porque a moeda permite que todos os bens sejam comparados por uma medida comum, quantificável; ou seja, a moeda permite, por convenção, que todas as coisas sejam medidas e passíveis de serem comparadas de algum modo a partir de uma noção de justiça distributiva¹⁸, na qual a «reciprocidade nas trocas se define de acordo com uma proporção»¹⁹. A igualdade tratada por Oresme é a que está equidistante dos extremos, ou seja, não é muito e nem demasiadamente pouco.

Desta forma, os bens trocados devem ser iguados em razão de seu valor proporcional, em que pese as pessoas serem diferentes e desiguais. A moeda permite medir as coisas e estabelecer excessos e imperfeições. Nessa medida, ela não é vista só como meio de troca para o autor, mas também como unidade de medida e reserva de valor. Por isso, ela é determinada por uma série de ordenações e fundamentos definidos pelas leis do reino e pelas virtudes morais e intelectuais de seus membros.

O acúmulo de riquezas decorrente da alteração da moeda é percebido como um ato injusto, uma vez que reflete o excesso e, por consequência, um vício destituído de sabedoria prática, sobretudo porque não decorre de agir corretamente em relação aos outros:

Quanto à usura, não há dúvida de que ela é má, detestável e iníqua, e é assim que ela

¹⁸ Cf. CUSTÓDIO, Márcio A.D. – CUSTÓDIO, Sueli S.D., «O valor da moeda em Oresme e Copérnico», *Scientiae Studia*, v. 13 (2015) 731-757.

¹⁹ Cf. ARISTOTLE, EN II 1106a24-26, p. 1747: «em tudo que é contínuo e divisível pode-se tomar mais, menos ou uma quantidade igual, e isso quer em termos da própria coisa, quer relativamente a nós...». Ver, por exemplo, os argumentos apresentados em ORESME, *Traictie de la première*, ed. cit., Capítulos VI e X.

figura nas Santas Escrituras. Mas falta agora demonstrar que auferir ganho na alteração da moeda é pior ainda do que a usura²⁰.

Oresme, no entanto, alerta o seu leitor de que o ato de alterar a moeda não pode ser tomado como ato injusto em seu valor absoluto, do mesmo modo que nem toda alteração deve ser considerada como transgressão à justiça universal²¹. Ao abordar estas questões, o autor expõe que a alteração lícita e justa decorre da necessidade da comunidade política e não do interesse de alguns membros do reino, sejam eles mercadores, súditos ou o príncipe:

Para que o príncipe não finja haver tal necessidade quando ela não existe, assim como, segundo Aristóteles, o fingem os tiranos, cabe à comunidade ou à maioria determinar, expressa ou tacitamente, quando realmente surge a necessidade de se alterar as moedas, como e em que medida fazê-lo²².

Percebe-se na passagem que o agir moralmente no reino está diretamente associado à aceção de justiça universal e à justificativa da necessidade definida em vista do bem comum e das circunstâncias que autorizam as condições em que a alteração da moeda pode ser realizada. O príncipe que não acata a lei do reino é identificado como um «homem injusto» da mesma forma que o ganancioso e o ímprobo, pois o homem respeitador da lei é o que reconhece e segue a constituição do reino a qual está vinculado. Até porque «qualquer coisa, diz Aristóteles, que o príncipe faça em prejuízo ou dano da comunidade é injustiça e fato tirânico, não digno de um rei»²³.

Portanto, para o autor, «a ciência de governar é amar o que é relevante e necessário para muitos»²⁴ e os limites morais às leis civis são estabelecidos com o objetivo de adequar os usos das moedas à finalidade para a qual a comunidade política se organiza. Para defender este posicionamento, Oresme introduz três argumentos: i) a alteração da moeda, regra geral, enfraquece a autoridade da lei no reino; ii) o enfraquecimento da lei e seu descumprimento causam injustiça

²⁰ ORESME, *Traictie de la première*, ed. cit., p. LIII.

²¹ As causas lícitas são apresentadas como exceções e são expostas principalmente no *Traictie de la première*, ed. cit. capítulos IX e X. Oresme restringe as possibilidades de alteração lícita da moeda. Ele define quatro hipóteses: nos casos de guerra; de resgate do príncipe; de falsificação da moeda e de modificação da proporção dos metais.

²² ORESME, *Traictie de la première*, ed. cit., p. LXXI.

²³ ORESME, *Traictie de la première*, ed. cit., pp. XLV-XLVI.

²⁴ Citação de Cassiodoro, in ORESME, *Traictie de la première*, ed. cit., p. LXXXVI.

no reino; iii) a injustiça causa maior instabilidade nos principados e risco de desobediência de seus súditos²⁵.

Para o autor, o uso e a circulação da moeda devem seguir leis e prescrições firmes no reino e as alterações das moedas devem ser associadas a atos justos e lícitos²⁶. Buscando esclarecer o leitor, Oresme estabelece uma analogia com o corpo humano para explicar que o reino não sobrevive quando as riquezas são acumuladas em favor de uma parte:

Com efeito, uma comunidade ou reino cujos governantes, em comparação com os súditos, e em detrimento deles, conseguem juntar grande quantidade de riquezas e aumentar desmedidamente seu poder ou dignidade é como um monstro da natureza, semelhante a um homem cuja cabeça fosse tão grande que o resto resultaria muito fraco e não poderia sustentá-la²⁷.

Percebe-se que a obtenção de lucro a partir de empréstimos ou de vantagens decorrentes de alteração de moedas são vistas e consideradas condutas ilícitas²⁸ porque vão contra o fim para qual a moeda foi criada, sobretudo porque a usura²⁹ e a alteração da moeda não são formas de aquisição de riquezas naturais e, por consequência, injustas por duas razões. Primeiro, porque são frutos de técnicas de aquisição de bens que não observam os limites éticos para a riqueza e refletem o excesso de bens materiais que não condiz com o pleno desenvolvimento humano. Segundo, porque ao contrariarem a natureza, acabam não respeitando a verdadeira função política da moeda no reino.

Para compreender os limites para a riqueza ou para a aquisição de propriedades, Oresme segue as razões aristotélicas para demarcar a diferença entre riqueza natural e não natural. Como Aristóteles³⁰, o autor defende que a aquisição de propriedades deve estar de acordo com a natureza e portanto, os bens armaze-

²⁵ O autor apresenta estes argumentos em ORESME, *Traictie de la première*, ed. cit., especialmente nos Capítulos VIII, XI, XV, XVI e XVII, p. XXVI.

²⁶ ORESME, *Traictie de la première*, ed. cit., p. LXXI.

²⁷ ORESME, *Traictie de la première*, ed. cit., p. LXXVIII.

²⁸ «...em relação à alteração da moeda para fim de ganho, não aparece causa alguma no mundo da sua necessidade, que justifique que se possa ou se deva permitir esse ganho» (ORESME, *Traictie de la première*, ed. cit., p. LIV).

²⁹ «Por essa razão, com efeito, Aristóteles prova, no primeiro livro da *Política*, que a usura é coisa contrária à natureza, pois o uso natural da moeda é que ela seja instrumento para permutar, e comprar as riquezas naturais, como ele afirma várias vezes [...]» (ORESME, *Traictie de la première*, ed. cit., p. LI).

³⁰ Cf. ARISTOTLE, *Pol.*, I 1256b26, p. 1992.

dados tanto pelas famílias quanto associações ou principados devem ser os bens necessários para a própria sobrevivência. O autor diferencia os bens comercializados no reino em oposição às formas de riqueza puramente monetárias e chega à conclusão de que não é natural obter lucros a partir de transações financeiras³¹.

Parece-nos que a abordagem de Oresme sobre a questão é ao mesmo tempo tanto descritiva quanto normativa. Ao descrever os diferentes usos no reino, o autor reconhece que a moeda é útil à comunidade política³², sobretudo porque foi criada a fim de facilitar as trocas e transações comerciais no reino. No entanto, as limitações de uso da moeda nos permite analisar a filosofia moral e os conceitos aos quais Oresme se associa. É a partir da exposição destes limites que o autor conclui que a moeda por ela mesma não produz riqueza para a comunidade política, não aumenta o total de riquezas produzido no reino e nem atende às necessidades mais básicas de seus membros.

Embora o autor reconheça a utilidade da moeda para as relações comerciais, e conseqüentemente, para o desenvolvimento do reino, ele busca chamar a atenção do leitor de seu *Traictie* para o excesso decorrente de técnicas de aquisição de bens relacionadas exclusivamente à moeda. Para isso, recorre ao exemplo do rei Midas que não conseguiu sobreviver de ouro³³. O argumento moral subjacente ao caso é que ninguém sobrevive exclusivamente de moeda, uma vez que a mesma não é um bem necessário para a sobrevivência, embora seja útil para a comunidade. Nem mesmo o rei Midas, que por sua «ganância desordenada tudo que se punha à sua frente transformava-se em ouro»³⁴ conseguiu mudar a natureza da moeda de continuar sendo instrumento de medida, pois moeda não é uma riqueza natural, da mesma forma que a usura e a alteração da moeda também não são.

Oresme parece tratar o conceito de riqueza natural como um valor absoluto, dissociado dos bens ou das avaliações dos sujeitos envolvidos no sistema de troca ou na transação comercial. Para ele, embora a moeda propicie riqueza, não pode ser confundida com a mesma, do mesmo modo que qualquer técnica de aquisição de riqueza vinculada exclusivamente à moeda não pode ter valor absoluto. Para o autor, a moeda não existe por natureza, uma vez que foi criada pela lei e, nessa medida, pode ser mudada se for esta a vontade e necessidade da comunidade política.

³¹ ORESME, *Traictie de la première*, ed. cit., p. LIV.

³² ORESME, *Traictie de la première*, ed. cit., p. XX.

³³ ORESME, *Traictie de la première*, ed. cit., p. IX.

³⁴ Cf. ARISTOTLE, *Pol.*, I 1257b10, p. 1995.

Embora o autor adote a regra geral da não alteração da moeda no reino, o mesmo parece introduzir uma contradição ao sustentar ser possível, em algumas circunstâncias, que ela ocorra. De um lado, ele argumenta que o acúmulo de riquezas oriundo da alteração de moeda é prejudicial à comunidade, de outro, argumenta que a ausência de recursos também pode ser ruim, uma vez que o reino necessita de circulação de riquezas para se sustentar. Ao contrapor as duas perspectivas, Oresme reconhece existir diferença entre o valor nominal e o valor de troca da moeda no reino, e nessa medida, aponta e reconhece o valor relativamente constante da moeda em relação a outros bens, e inclusive a percebe como reserva de valor.

Em que pese a moeda ser reconhecida como mercadoria mais facilmente negociável para aquisição de bens futuros, o autor expõe que seu valor não é absoluto, uma vez que depende de vários aspectos e circunstâncias para se manter estável. No entanto, a estabilidade da moeda e o fato dela servir de unidade de parâmetro para a igualdade entre os bens é que torna possível a associação política, e conseqüentemente, a manutenção do reino. Sem essa unidade de medida que representa a igualdade, com base na proporcionalidade, não seria possível equiparar coisas tão diferentes. De fato, o autor reconhece o benefício e a utilidade da moeda uma vez que a mesma permite que as trocas, as transações comerciais ocorram e a prosperidade seja possível no reino. Nessa medida, parece seguir o argumento aristotélico de que «não haveria associação se não houvesse troca, nem troca se não houvesse igualdade, nem igualdade se não houvesse proporcionalidade»³⁵.

Para Oresme, a «moeda é coisa que pertence à comunidade e aos particulares»³⁶. Ele reconhece, no entanto, que o príncipe desempenha papel importante no processo de fabrico, cunhagem e supervisão da moeda no reino:

Ainda que para a utilidade comum o príncipe deva fabricar a moeda e assiná-la; como foi dito, não decorre, no entanto, disso que ele seja ou deva ser proprietário e senhor da moeda corrente em seu principado, porquanto a moeda é o instrumento equivalente para permutar as riquezas naturais entre os homens, como foi evidenciado no primeiro capítulo. Assim sendo, a moeda pertence de fato àquele ou àqueles a quem pertenciam tais e semelhantes riquezas naturais às quais se aludiu anteriormente³⁷.

³⁵ Este argumento, presente em ARISTOTLE, *EN*, II é citado por Oresme nos capítulos I e VIII.

³⁶ ORESME, *Traictie de la première*, ed. cit., p. XXXII.

³⁷ ORESME, *Traictie de la première*, ed. cit., p. XX.

Assim, o príncipe sábio é aquele que suporta as contingências da vida, sabe tirar proveito das circunstâncias nas quais está inserido e não se esquece que o bem viver do reino é primeiro princípio, pois é em vista deste bem que súditos e governante devem agir. Nessa medida, espera-se do príncipe ação e conduta nobre³⁸. Considera-se nobre aquele que age conforme as leis e que tem bons hábitos³⁹.

Desse modo, o uso justo da moeda está restrito a certas configurações políticas, no caso, a principados com governantes de bons hábitos. Arranjos políticos incorretos, como por exemplo a tirania, não satisfazem as condições de justiça universal para o autor, sobretudo porque o príncipe deve ter a virtude adequada à honra que lhe foi conferida pela comunidade e não permitir ou tolerar o mau uso da moeda em seu reino. Assim, questões como «quem governa» e «como governa» constituem a base moral e política do *Traictie* na qual Oresme distingue a boa forma de governo e orienta o príncipe a ser temperante e, sobretudo, prudente em relação à alteração da moeda no reino.

Por fim, como próprio autor responde: «Quanto ao outro argumento, pelo qual se admite que é lícito ao príncipe ter rendas para manter honestamente sua condição de majestade, é verdade que ele deve tê-las, mas não sobre a moeda»⁴⁰. Da mesma forma, o princípio moral decorrente das noções de justiça universal e particular limita a comunidade e não a permite outorgar ao príncipe o poder de abusar de suas mulheres ou de conceder-lhe o privilégio de usar livremente as moedas do reino.

Referências bibliográficas:

ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, in J. BARNES (ed.) *The Complete Works of Aristotle*. The Revised Oxford Translation, Volume II, Princeton University Press, Princeton 1995, pp. 1729-1867.

— *Politics*, in J. BARNES (ed.), *The Complete Works of Aristotle*. The Revised Oxford Translation, Volume I, Princeton University Press, Princeton 1995, pp. 1986-2129.

³⁸ «considero que a causa primeira e última pela qual o príncipe quer ter o poder de alterar a moeda não é senão que, com isso, ele visa obter vantagens em proveito próprio» (ORESME, *Traictie de la première*, ed. cit., p. XLV). Ver DUBOIS, Henri, «Le pouvoir économique du prince», in *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*, 23e Congrès, Brest 1992, pp. 229-246.

³⁹ «a quem é devido o tributo, pois ele é devido àquele que milita e combate pela coisa pública, e que para a defesa do reino e a utilidade pública, pode fabricar a moeda» (ORESME, *Traictie de la première*, ed. cit., p. XXI).

⁴⁰ ORESME, *Traictie de la première*, ed. cit., p. LXXIV.

BERTELLONI, Francisco, «Algunas reinterpretaciones de la causalidad final aristotélica en la teoría política medieval», *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, série 3, v. 15, n. 2, jul-dez (2005) 343-371.

— «La teoría política medieval entre la tradición clásica y la modernidad», in P.R. ARNAS, (ed.), *El pensamiento político en la Edad Media*, Fundación Ramón Areces, Madrid 2010, pp. 17-40.

— «Quando a Política começa a ser Ciência (Antecedentes históricos e requisitos científicos da teoria política nos séculos XIII e XIV)», *Analytica* 9, no. 1 (2005) 13-38.

BRETT, Annabel. S, «Political Philosophy», in A. S. MCGRADY (ed.), *The Cambridge Companion Medieval Philosophy*, Cambridge University Press 2006, pp. 276-299.

CUSTÓDIO, Márcio A. D. – CUSTÓDIO, Sueli S.D., «O valor da moeda em Oresme e Copérnico», *Scientiae Studia*, 13 (2015) 731-757.

CUSTÓDIO, Sueli S. D., «Política e teoria monetária em Nicole Oresme», in M. CARVALHO – F. R. ÉVORA – C. TOSSATO – O. PESSOA (eds.), *Coleção XVI Encontro ANPOF*, ANPOF, São Paulo 2015, pp. 53-70.

— «A organização política no século XIV segundo o Tratado sobre a moeda de Nicole Oresme», *Kriterion*, 131, (Jun 2015) 239-252.

DIEUDONNÉ, A., «La monnaie royale depuis la réforme de Charles V jusqu'à restauration monétaire par Charles VII, spécialement dans ses rapports avec l'histoire politique», *Bibliothèque de l'École des chartes*, 72 (1911) 473-499.

DUBOIS, Henri, «Le pouvoir économique du prince, in *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*», 23^e Congrès, Brest 1992, pp. 229-246.

DUNBABIN, Jean, «The Reception and Interpretation of Aristotle's *Politics*», in N. KRETZMAN – J. PINBORG, A. – KENNY (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, pp. 723-737.

ESPINER-SCOTT, Janet, «Le Livre de Ethiques d'Aristote» by Maistre Nicole Oresme. (Review), *The Modern Language Review*, 36, 2 (1941) 267-268.

KRYNEN, Jacques, «Genèse de l'État et histoire des idées politiques en France à la fin du Moyen Age», in *Culture et idéologie dans la genèse de l'État moderne*. Actes de la table ronde de Rome (15-17 octobre 1984), École Française de Rome Rome 1985, pp. 395-412.

LANGHOLM, Odd, *Price and Value in the Aristotelian Tradition*, Universitetsforlaget Bergen 1979, pp. 5-10.

MARTY-LAVEAUX, Charles, «Essai sur la vie et les ouvrages de Nicole Oresme, par Francis Meunier», *Bibliothèque de l'École des chartes*, 19 (1858) 97-98.

MEUNIER, Francis, *Essai sur la vie et les ouvrages de Nicole Oresme*, Imprimeur du Sénat et de la cour de cassations, 1857, pp. 3-29.

NICOLAUS ORESME, *Le livre de Ethiques d'Aristote*, published from the text of MS 2902, Bibliothèque Royale de Belgique with a critical introduction and notes by A. D. Menut, G. E. Stechert, New York 1940, pp. 153-156.

— *The De Moneta of Nicholas Oreme and English Mint Documents*, ed., transl. by C. Johnson, Ed. Thomas Nelson and Sons Ltd. 1956, pp. ix-i-48.

— *Le livre de Politiques d'Aristote*, published from the text of the Avranches Manuscript 223 with a critical introduction and notes by A. D. Menut, Philadelphia, The American Philosophical Society, November 1970, pp. 1-392.

— *Traité de la première invention des monnaies par Nicolas Oresme*, Textes français et latin d'après les manuscrits de la bibliothèque impériale e Traité de la monnaie de Copernic. Texte latin et traduction française publiés et annotés par M.L. Wolowski. Slatkine Reprints. Genève 1976, pp. ix-lxxxvi.

— *Pequeno tratado da primeira invenção das moedas (1355)*, trad. M. T. Vicentini, Segesta Editora, Curitiba 1994.

SOUFFRIN, Pierre – SEGONDS, Alain (eds.), *Nicolas Oresme, tradition et innovation chez un intellectuel du XIV^e siècle*, Les Belles Lettres, Paris 1988.

VILLACAÑAS BERLANGA, José L., «Jurisdicción y política en el siglo XV: Tiranía y reforma del reino», *Res Publica*, 18 (2007) 225-245.

Texto e tradução
Text and Translation

José Portugal dos Santos Ramos* - Bruna Frascolla**

Tratado Quinto dos Comentários Conimbricenses *Sobre os Meteorológicos de Aristóteles*

The Fifth Treatise of the Conimbricenses' Commentaries on Aristotle's *Meteorologica*

Abstract

The aim of these considerations is to provide an overview of the explanations set out in the fifth treatise of the Commentaries on Aristotle's *Meteora*, published by the Coimbra Jesuits in Lisbon, 1593. In order to introduce the Latin edition and the Portuguese translation of this treatise on the rainbow (an atmospheric phenomenon that, for philosophical, physical and methodological reasons deserved special attention from Antiquity until the Modern Age) we offer a summary of the Commentary's main Proemium and of the fifth treatise itself.

Keywords: Conimbricenses, Science, Meteorology, Rainbow.

Resumo

Estas considerações introdutórias pretendem fornecer uma breve introdução à edição bilingue (latim-português) do quinto tratado dos *Comentários sobre os Meteorológicos de Aristóteles* publicados em 1593 em Lisboa como segundo volume do Curso Conimbricense da Companhia de Jesus. Esse tratado discute o arco-íris, um fenómeno atmosférico que, por razões filosóficas, físicas e metodológicas mereceu especial atenção desde a Antiguidade até à Idade Moderna.

Palavras-chave: Conimbricenses, Ciência, Meteorologia, Arco-íris.

* Membro do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Feira de Santana.

** Doutora em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia.

1. Introdução¹

Os *Commentarii Collegi Conimbricensis Societatis Iesu in libros Meteororum Aristotelis Stagiritae*, obra impressa em Lisboa na Tipografia de Simão Lopes em 1593² pelos mestres Jesuítas do Colégio das Artes³, inclui como seu tratado V uma completa discussão sobre o arco-íris. O tratado intitulado “De Iride sive arcu coelesti (Do arco-íris ou arco celeste)” está dividido em três capítulos intitulados: (i) As diversas opiniões dos filósofos acerca da natureza e origem do arco-íris; (ii) Acerca da origem do arco-íris, o que é necessário além disso para que ele seja sentido pelos espectadores? (iii) Da significação do arco-íris.

O arco-íris é um fenómeno atmosférico que chamou a atenção de diversos pensadores ao longo da história da ciência, entre os quais se destacam Descartes e Newton no início da modernidade, Grosseteste e Rogério Bacon em meados do século XIII e Platão e Aristóteles na Antiguidade. Ao tratarem também do arco-íris a partir das diretrizes de um Curso magistral, os Conimbricenses surgem na história da filosofia natural estabelecendo uma continuação entre o pensamento antigo e a formação do pensamento moderno.

A partir da sistematização dos conteúdos das obras de Aristóteles, os Conimbricenses contribuíram significativamente para a restauração e revalorização do aristotelismo medieval no período da Segunda Escolástica (iniciada na Península Ibérica pelos esforços de Francisco de Vitória e dos seus discípulos em Salamanca)⁴. O Curso Conimbricense da Companhia de Jesus foi editado em cinco monumentais volumes correspondentes a oito tomos, entre 1591 e 1606, em Coimbra e em Lisboa. Embora a obra seja publicada sem menção de qualquer autor, sub-

¹ Por José Portugal dos Santos Ramos.

² A tradução foi realizada a partir da primeira edição: *Commentarii Collegi Conimbricensis Societatis Iesu in libros Meteororum Aristotelis Stagiritae*, Ex officina Simonis Lopesii, Olisipone 1593 (2ª edição: Sumptibus Horatii Cardon, Lugduni 1608).

³ Sobre as origens, publicação, estrutura, conteúdos e influência do curso, publicado em 8 tomos entre 1592 e 1606, veja-se a «Introdução geral» por de Mário Santiago de Carvalho ao volume *Comentários do colégio Conimbricense da Companhia de Jesus sobre os três livros do Tratado da alma de Aristóteles Estagirita*, tradução do original latino por Maria da Conceição CAMPS, Ed. Sílabo, Lisboa 2010, pp. 7-157 e Idem, *Psicologia e ética no curso jesuíta conimbricense*, Ed. Colibri, Lisboa 2010.

⁴ Cfr. C. DOS SANTOS ABRANCHES, «Origem dos Comentários à Metafísica de Aristóteles de Pedro da Fonseca», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 2/1 (1946) 5-52.

linhando assim a sua autoria coletiva, os comentários sobre os *Meteorológicos*, publicados em 1593, têm Manuel de Góis como seu principal autor⁵.

A reunião dos comentários num curso integral pelos jesuítas de Coimbra permitiu ultrapassar o próprio propósito dos comentários, propondo um conjunto de pequenos tratados sobre problemas que se tinham constituído como centrais na evolução dos debates peripatéticos, tal como veremos com o tratamento dado ao fenómeno do arco-íris nos Comentários *Sobre os meteorológicos*. O plano de estudos dos jesuítas de Coimbra organizava-se do seguinte modo⁶:

Primeiro ano

Primeiro trimestre: *De terminorum introductione; Dialectica; Porphyrii Isagoge*.

Segundo trimestre: *In Aristotelis Praedicamenta; Perihermeneias; Topica* (início).

Terceiro trimestre: continuação dos *Topica* até ao Livro VII; *Libri Ethicorum* I-IV.

Segundo ano

Primeiro trimestre: *Analytica Priora; VIII Topicorum; Analytica Posteriora* (início).

Segundo trimestre: *Analytica Posteriora* (continuação e conclusão); *Libri Ethicorum* V-VI.

Terceiro trimestre: *Libri Ethicorum* VII-X; *De Sophisticis Elenchis; Libri Physicorum* I-II.

Terceiro ano

Primeiro trimestre: *Libri Physicorum* II-VIII.

Segundo trimestre: *De coelo et mundo; De generatione et corruptione; Metaphysica* (início).

Terceiro trimestre: *Meteorologic* I-IV; *De anima* I-II, *Metaphysica* (continuação).

Quarto ano

De anima III; *Parva naturalia; Metaphysica* (conclusão).

⁵ Cfr. P. GOMES, *Os Conimbricenses*, ed. Biblioteca Breve, Lisboa 1992, p. 56.

⁶ Cfr. GOMES, *Os Conimbricenses*, cit., pp. 29-30.

De acordo com Bacelar e Oliveira⁷ nos cursos estão presentes duas formas de dialética, as quais se intercalam na sua estruturação e exposição: a histórico-doutrinária e a puramente especulativa. O método utilizado é o silogístico, por ser considerado o mais claro e rigoroso na via da ciência. O quadro geral do contexto das questões, pela sua articulação racional, corresponde ao sistema interno do estabelecimento de cada prova e à fundamentação das conclusões. Outro elemento distintivo é a presença da *Quaestio* ou *Disputatio*, um esquema daquilo que faz a verdadeira disciplina da Filosofia: o desafio vivo da disputa. Tais características, como veremos, são manifestas ao longo dos *Comentários sobre os Meteorológicos*, especialmente no Tratado V desta obra.

Os Conimbrincenses expõem em quatro partes e do seguinte modo a distribuição da Fisiologia de Aristóteles: 1) A primeira parte, que é contemplada nos livros da *Física*, trata dos princípios e causas das coisas naturais e suas qualidades comuns; 2) A segunda parte, compreendida nos livros *Do céu e do mundo*, investiga as partes passivas do ente móvel e trata da estrutura e da composição de todo o universo e dos cinco corpos simples – do céu e dos quatro elementos do mundo sublunar, enquanto são passíveis de mudança de lugar e possuem no mundo um lugar natural; 3) A terceira parte, que se ensina nos livros *Sobre a geração e a corrupção*, explica o que convém universalmente às coisas dissolúveis, tais como a geração, a corrupção, a alteração, o aumento e a mistura. 4) A quarta parte, em que os livros dos *Meteorológicos* concluem, mostra a doutrina dos mistos imperfeitos designados meteoros, tais como a neve, o gelo, o granizo, os cometas e ainda os que aparecem com o reflexo da luz, tal como o arco-íris, discutido no tratado que aqui se reedita e traduz pela primeira vez.

Os *Meteorológicos* de Aristóteles são a fonte que inspira a elaboração dos *Commentarii Collegi Conimbricensis Societatis Iesu in Libros meteororum Aristotelis Stagiritae*. Segundo Alister C. Crombie⁸, os filósofos medievais inspirados pela física aristotélica entendem que os fenómenos meteorológicos são produzidos nas regiões do fogo e do ar, elementos cujo lugar natural está entre a esfera da lua e o globo da terra (e dos mares). Assinala Crombie que, ao tratar

⁷ Cfr. J. P. BACELAR E OLIVEIRA, «Filosofia Escolástica e Curso Conimbricense. De uma teoria de Magistério à sua sistematização Metodológica», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 16 (1960) 124-141.

⁸ Cfr. A. C. CROMBIE, *Histoire des sciences: De Saint Augustin a Galilée (400-1650)*, Presses Universitaires de France, Paris 1959, pp. 83-84.

desse fenômeno, Aristóteles alega que todas as mudanças observadas no céu são decorrentes dos próprios movimentos dos corpos celestes. Aponta também que nessa cosmologia o elemento do fogo era mais um princípio de combustão do que uma chama e, por consequência, não era efetivamente visível, mas entendido como um movimento facilmente inflamável, cuja agitação ocasionada pelas quentes e secas exalações que se elevavam da terra pela atuação dos raios do Sol, gerava um determinado número de fenômenos produzidos na esfera do fogo, como por exemplo os cometas, as estrelas cadentes e as auroras. Acrescenta ainda que todos estes fenômenos deveriam ser produzidos na região situada sob a Lua. Na esfera do elemento ar, aquelas exalações quentes e secas são identificadas como causa do vento, as quais produziam também os trovões, os raios e os relâmpagos, ao passo que as exalações frias e húmidas produziam, pelo efeito dos raios do Sol sobre a água, as nuvens, a chuva, o nevoeiro, a neve, o granizo e o orvalho. Ressalta além disso que há um grupo peculiar de fenômenos atmosféricos relacionados com as exalações húmidas, entre os quais se destacam os falsos sóis e o arco-íris. Ainda neste contexto, Crombie⁹ afirma que para Aristóteles o arco-íris é causado pelo reflexo da luz nas gotas da água oriundas das nuvens.

Sobre o próêmio (ou introdução) aos quatro livros *Sobre os Meteorológicos*, Bacelar Oliveira assinala que os Conimbricenses explicam sucessivamente a “ordem da doutrina”, o “objeto de estudo”, o “título” e a “razão” da obra¹⁰. A seguir exporemos detalhadamente esse próêmio com o propósito de contextualizar o Tratado V¹¹.

A ordem da doutrina estabelecida nos comentários *Sobre o Meteorológicos* propõe investigar detalhadamente a natureza dos compostos, isto porque os Conimbricenses consideram que a partir das coisas que são originadas pela composição algumas são apenas constituídas em virtude das qualidades, tais como o orvalho, o gelo e a geada, ou seja, aquelas que por reterem a forma própria de um elemento, obtêm as quatro qualidades primárias: o calor, o frio, a humidade e a secura. Salientam, pois, que existem outras coisas que são compostas em virtude da substância que, além da mistura destas quatro qualidades, requer uma forma própria e distinta dos elementos a partir da espécie, e neste género de coisas

⁹ Cfr. CROMBIE, *Histoire des sciences*, cit., p.87.

¹⁰ Cfr. J. P. BACELAR E OLIVEIRA, «Filosofia Escolástica e Curso Conimbricense», cit., 124-141.

¹¹ Cfr. *Commentarii collegi Conimbricensis Societatis Iesu In libros Meteororum Aristotelis Stagiritae*, cit., pp. 3-4 (na segunda edição estas páginas não estão numeradas).

identifica-se que umas são compostas de *anima*, tais como os animais, e outras desprovidas de *anima*, tais como as pedras e os metais¹².

A partir da ordem da doutrina apresentada, os Conimbrincenses relatam que Aristóteles propõe o objeto de estudo desta ciência dividindo a explicação deste objeto de modo a que nos quatro livros sobre os *Meteorológicos* se transmita a disciplina das coisas que não possuem *anima*, a saber, os imperfeitos e os perfeitos¹³.

No que diz respeito ao título da obra, os Conimbrincenses assinalam que se designam estes livros por *τῶν μετεώρων* ou por *μετεωρολογικῶν* em virtude de versarem sobre as coisas que têm origem na região atmosférica e por *μετεωρολογία* a razão e a ciência dos fenómenos atmosféricos. Acrescentam também uma indagação a respeito do motivo pelo qual o título do tratado é proposto em virtude do que ocorre na região atmosférica¹⁴.

Os Conimbrincenses dividem então o exame da obra em treze tratados: (1) Teoria geral dos meteoros; (2) Meteoros ígneos; (3) Cometas; (4) *De Spectris*; (5) Do arco celeste; (6) Dos ventos; (7) Das águas; (8) Dos Mares; (9) Das fontes e dos rios; (10) Das qualidades da água; (11) Dos Terramotos; (12) Do fogo subterrâneo; e (13) Dos metais. Cada tratado está dividido em capítulos, somando no total oitenta capítulos de questões. Como notou Pinharanda Gomes, enquanto temas como a teoria geral dos meteoros se limitam a três capítulos, os ventos, as águas e os mares requerem cinquenta e nove capítulos, sendo o aspeto com maior desenvolvimento¹⁵.

No que se refere especificamente ao tratado quinto, sobre o arco-íris, os Conimbrincenses investigam no primeiro capítulo as opiniões dos filósofos sobre a sua natureza e origem¹⁶. Neste tratam inicialmente da questão da admiração. Esta questão é uma marca indissociável dos comentários aos fenómenos atmosféricos no período da escolástica tardia, sobretudo quando se trata de explicar o arco-íris. Boyer, por exemplo, trata dessa questão ao expor o argumento do filósofo jesuíta Jean Leurechon anunciado na obra *Récréations mathématiques*. Neste argumento, Leurechon, ao investigar o arco-íris, afirma que concorda com Platão no que se

¹² Ibid., Proœmium, cit.

¹³ Ibid., Proœmium, cit.

¹⁴ Ibid., Proœmium, cit.

¹⁵ Cfr. GOMES, *Os Conimbrincenses*, cit., 73-74.

¹⁶ Cfr. *In libros Meteororum Aristotelis Stagiritae*, tr. V, cit., pp. 43-44.

refere à questão da admiração¹⁷. Como veremos, os Conimbricenses, de modo semelhante, também utilizam as palavras de Platão para manifestar a questão da admiração pelo arco-íris.

Após descrever as opiniões dos filósofos acerca da natureza e origem do arco-íris, os Conimbricenses tratam especificamente da sua origem no segundo capítulo, a saber, procurando entender o que é necessário para que o arco-íris seja sentido pelos espectadores. Nesta perspectiva identificam oito possíveis circunstâncias. Na primeira mostram que para a produção do arco-íris concorrem o Sol e a nuvem. Na segunda assinalam, a partir das indicações dadas por Aristóteles, que o arco-íris não é observado pelos espectadores se não estiver colocado entre a nuvem onde o fenómeno brilha e o próprio Sol. Ainda neste período, fornecem vários exemplos de experiências e relatos que corroboram o que é assinalado. Na terceira afirmam que o arco-íris jamais pode ser observado pelos espectadores ao meio-dia se estiverem no quinto clima, isto porque não é possível que os espectadores fiquem entre o arco-íris e o Sol. Na quarta alegam que vários arcos-íris podem ser produzidos ao mesmo tempo e explicam minuciosamente os pormenores desta ocorrência. Na quinta ressaltam que a Lua também produz um arco, ainda que não com a variedade de cores e beleza do arco-íris, mas com aproximadamente uma cor, a saber, a branca. Na sexta, examinando o que diz respeito às cores dos arcos-íris, constatam que aparecem na nuvem, oriundas da luz transmitida pelo Sol, refletida para os olhos dos espectadores e modificada com variações. Acrescentam que se vê o mesmo quando a água oriunda da boca se espalha num leve borriço pelo ar na direção oposta ao Sol: aparecem então naquele ar, segundo eles, várias cores, tal como brilham no arco. Na sétima circunstância constatam que o arco-íris tem figura de semicírculo ou de uma secção menor. Segundo a sua leitura, Aristóteles defende isto no livro 3, capítulo 5, e o mesmo consta em S. Tomás, Olimpiodoro e outros intérpretes. Também em Witelo na sua *Perspectiva*, proposição 74; Alberto Magno, no livro 3, tratado 4, capítulo 23. Todavia, como a demonstração disso pressupõe diversas coisas, as quais requerem uma explicação mais longa e não podem ser entendidas senão pela *Perspectiva*, optam por não aprofundar a investigação desta questão. Por fim, na oitava circunstância, os Conimbricenses enveredam por um caminho de âmbito teológico ao indagarem sobre a ocorrência do arco celeste antes do dilúvio¹⁸.

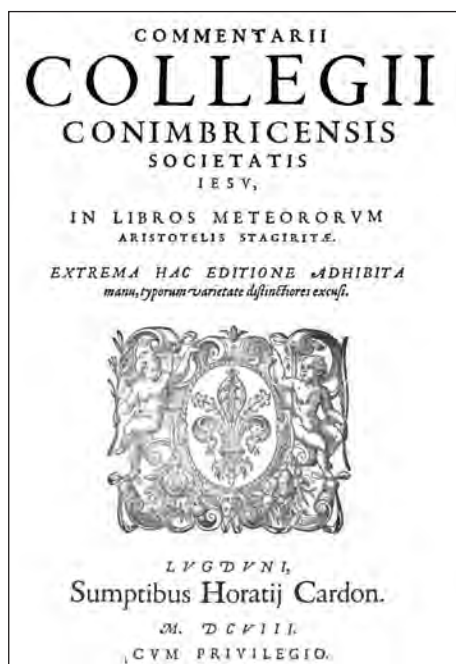
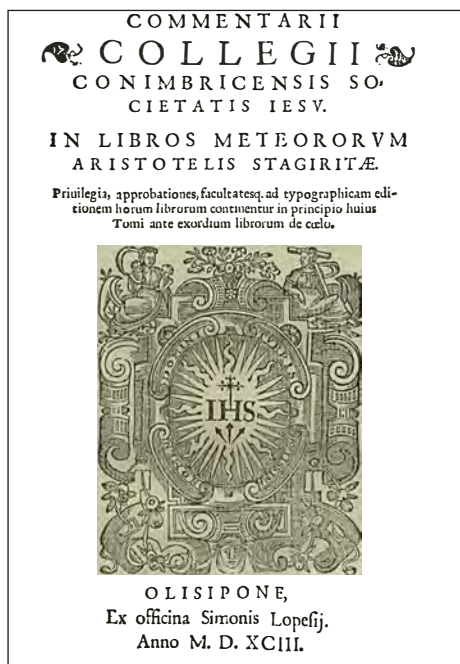
¹⁷ Cfr. B. BOYER, *The Rainbow*, Princeton 1987, pp. 207-208.

¹⁸ Cfr. *In libros Meteororum Aristotelis Stagiritae*, tr. V, cit., pp. 44-47.

No terceiro e último capítulo do tratado quinto, os Conimbricenses tratam o significado do arco-íris a partir de quatro enunciados. No primeiro mostram que o arco-íris é signo de chuva e seguidamente descrevem com detalhe a prova deste enunciado. No segundo defendem, por intermédio dos esclarecimentos de Aristóteles, que o arco-íris não é o signo natural do dilúvio. No terceiro constatam que o arco-íris, por uma razão física, indica que não ocorrerão inundações próximas da sua aparição por causa do estado do ar que se verifica. No quarto enunciado, os Conimbricenses sustentam por meio de diversas referências teológicas que o arco-íris indica que jamais irá ocorrer a evulsão da terra¹⁹.

¹⁹ Ibid., pp. 47-50.

Anexo:
Texto e tradução



TRACTATUS QUINTUS DE IRIDE, SIVE ARCU COELESTI

CAPUT I

De natura et ortu Iridis variae Philosophorum opiniones

Meteora omnia pulchritudine vincit Iris, quae conspicui arcus inflexione, et tot colorum pictura, omnium in se oculos convertit. Unde illud Ecclesiastici cap. 3. Vide arcum et benedic eum qui fecit illum. Valde speciosus est in decore suo, gyrauit caelum in circuitu gloriae sua. Manus excelsi aperuerunt illum. Hinc etiam Plato in Theaeteto, Iridem Thaumantis filiam propter admirationem dictam, censuit. Sed de illius ortu et natura diversae sunt Philosophorum sententiae, quas videre est apud Plutarcham libr. 3 de placitis cap 5, M. Albertum libr. 3 tractat. 4. cap. 8 et 26, Picum Mirandulam libr. I. de examine vanitatis capite 12.

Aliquorum opinio est; pluvio [44] tempore dari quaedam stillicidia quae radio Solis admissio splendeant, quaedam magis coacta, quam ut transluceat: ita ut ab illis fulgorem reddi, ab his umbram; et sic ab utriusque intercurso effici arcum: in quo pars fulgeat, quae Solem recipit; pars obscurior sit, quae excludit, et ex se umbram proximis fecit. Alii placuit, singula stillicidia pluviae cadentis singula specula esse, et a singulis imaginem reddi Solis: deinde multas imagines,

TRATADO QUINTO DO ARCO-ÍRIS OU ARCO CELESTE¹

CAPÍTULO I

As diversas opiniões dos filósofos acerca da natureza e origem do arco-íris

O arco-íris supera em beleza todos os meteoros: com a conspícua inflexão do arco e a pintura de tantas cores, leva os olhos de todos para si. Por isso aquela passagem do *Eclesiastes*, capítulo 3: «Vê o arco e bendiz aquele que o fez. Belo é em sua graça, circundou o céu na sua glória. Mãos grandiosas abriram-no». Por isso também Platão pensou, no *Teeteto*, que Íris foi designada filha de Espanto por causa da admiração. Mas, sobre a sua origem e natureza, são diversas as posições dos filósofos, as quais se veem em Plutarco, no livro 3 *Sobre as opiniões dos filósofos*, capítulo 5; Alberto Magno no livro 3, tratado 4, capítulos 8 e 16; e Pico della Mirandola no livro 1 do *Exame da vaidade*, capítulo 12.

A opinião de alguns é que determinadas gotas são produzidas pelo tempo chuvoso, as quais brilham diante dos raios do Sol. Algumas gotas são mais impulsionadas até refletirem, e assim o fulgor é devolvido por umas e a sombra por outras. Desta maneira, por ambos os meios é gerado o arco, no qual uma parte fulge (a que recebe o Sol) e uma parte é a mais escura (a que o deixou de fora) e, de si, gerou sombra para as próximas. A outros parece que cada gota de chuva é um espelho, e cada uma reflete a imagem do Sol: então muitas imagens,

¹ Tradução por Bruna Frascolla e José Portugal dos Santos Ramos.

imo innumerabiles et devexas, et in praeceps transeuntes confundi: ac demum arcum esse multarum imaginum Solis confusionem. Metrodorus voluit, Iridem tunc fieri, cum per nubes Sol splenderit, utpote quia nigrescat nubes, et splendor ipse subrutilet. Anaximenes Iridis causam retulit in splendorem Solis, densae nubi et crassae et nigrae occursantem; cum penetrare nequeant radii, nubemque; transmittere. Anaxagorae visum est, ex crassa nube, quae Solis coruscationi obsitat, et sideri ipsam efformanti opposita sit: refractionem Irides contingere. Autor libri de Mundo ad Alexandrum arcum definit speciem segmenti solaris vel lunaris, editam in nube humida et cava, quam velut in speculo intuemur, imagine relata in speciem circularis ambitus. Plinius lib. 2 Cap. 59 de eadem re disserens, manifestum esse inquit, radium Solis immissum cavae nubi repulsa acie in Solem refringi, oculorumque varietatem mixtura nubium, aeris, igniumque fieri.

CAPUT II

Quid de ortu Iridis aliusque ad eam spectantibus sentiendum sit

Superiores sententiae, etsi Iridis ortum et naturam haud omnino expresserint; non tamen a veritate penitus aberrarunt. Ut ergo res planius intelligatur, nonnulla animadvertenda erunt. Primum sit: ad generationem Iridis causam concurrere Solem et nubem: illum ut causam efficientem collustrationis ac luminis, quod in nubem iacitur; hanc, ut causam materialem et receptricem eiusdem luminis. Oportet vero nubem roridam esse, ac talem, ut in aquam proxime solui possit: partimque traslucida sit, nimirum externa facie, qua nos respicit; sic enim facile iniectum lumen imbibet: partim opaca, videlicet a tergo, ut lumen repercutiat, more speculi, a quo imagines dissiliunt. Unde Iris hunc in modum describi consuevit: Iris est arcus multicolor, in nube rorida, opaca, et concaua, ex radiorum Solu opposui reflexione apparens oculis spectantium.

Secundum est: non cadere Iridem sub nostrum aspectum, nisi simus inter nubem qua Iris splendet, et Solem ipsum constituti. Quod et traditum est ab Aristotele lib. 3 huius operis, cap. 4 et ex eo ostenditur: quia cum [45] nubes sit nobis quasi speculum, e quo fit ad oculos reflexio, necesse est duci ab ea ad nos lineam rectam, nullo in medio opaco corpore existente. Secundo idem

inumeráveis, tendo descido ao ponto mais baixo e subido ao topo, se confundem. E o arco é precisamente a confusão de muitas imagens do Sol. Metrodoro entendeu que o arco-íris é produzido quando o Sol brilhasse através da nuvem, de modo que então enegreça as nuvens e o próprio esplendor se avermelhe. Anaxímenes remeteu a causa do arco-íris ao esplendor do Sol vindo à nuvem densa, grossa e negra, uma vez que os raios não podem penetrar e atravessar a nuvem. Pareceu a Anaxágoras ser da nuvem grossa, que impede agitação do Sol e se opõe ao próprio astro moldador, que acontece a refração do arco-íris. O autor do livro *Do Mundo para Alexandre* define o arco como aparência de segmento solar ou lunar elevado na nuvem húmida e cava, o qual vislumbramos, por exemplo, no espelho, pela imagem rebatida para a aparência do círculo redondo. Plínio, no livro 2, capítulo 59, contrapondo-se a isto, afirma ser manifesto que o raio de Sol manifesto na nuvem cava é refratado pela visão rebatida para o Sol, e que a variedade dos olhos é realizada pela mistura de nuvens, ar e fogo.

CAPÍTULO II

Acerca da origem do arco-íris, o que é necessário além disso para que ele seja sentido pelos espectadores?

As posições acima, conquanto não tenham exposto por inteiro a origem e a natureza do arco-íris, não desviaram muito da verdade. Para que sejam, portanto, entendidas por inteiro (a origem e a natureza), devem-se notar algumas coisas. A primeira é: Para a geração do arco-íris concorrem o Sol e a nuvem, aquele como causa eficiente do brilho ou luz que se lança à nuvem, e esta como causa material e receptora desta mesma luz. De fato, é necessário que a nuvem seja húmida, de modo que possa quase dissolver-se em água, e em parte translúcida, sem dúvida na parte externa que se nos mostra, de modo que absorva facilmente a luz lançada, e opaca em parte, decerto atrás, de modo que repercuta a luz natural tal qual um espelho, do qual saltam imagens. Por isto o arco-íris é comumente descrito assim: «O arco-íris é um arco multicolor numa nuvem húmida, opaca e côncava, aparecendo pela reflexão dos raios do Sol posta diante dos olhos dos espectadores».

A segunda é: O arco-íris não aparece às nossas vistas se não estivermos postos entre a nuvem onde o arco-íris brilha e o próprio Sol. Isto foi relatado por Aristóteles no livro 3 de sua obra, capítulo 4, e foi por ele mostrado que: por a nuvem ser para nós como um espelho, do qual se faz reflexo para os olhos, é necessário que seja conduzida dela para nós uma linha reta, não existindo no

corroboratur: quia si nubes interiecta sit inter nos et Solem, non poterit illustrari, nisi ab ea parte qua Solem respicit; non autem versus nos, cum nubes non repercutiat radios, nec Iridem exhibeat, nisi sit opaca secundum posteriorem partem, ut paulo ante diximus. Quod si Sol inter nos et nubem sit, nec tunc Iris videri poterit: quia ex communi sententia, maxima distantia, qua Iris spectari potest, est ad tria milliaria: talis autem Iris, quod minimum, distabit a nobis per 18 gradus, quibus in terra respondent 1125 milliaria, asseribendo singulis gradibus cum Ptolemaeo 62 et dimidium. Denique idem suadet experientia: semper enim cum ante tempus meridianum Iris apparet, ad Occasum cernitur; cum vesperi, ad Ortum, vel ad Aquilonem visitur: quibus temporibus inter Iridem et Solem sumus.

Tertium, quod ex proxime dictis patet, est: nunquam a nobis in quinto climate existentibus posse Iridem ad meridiem cerni. Cum fieri nequeat ut versus eam partem maneamus inter Iridem et Solem; siquidem oporteret nubem esse ad meridiem: Solem vero ultra verticem nostri capitis, quod in praedicto climate repugnat, ut planum est.

Quartum est: posse eodem tempore simul effici plures Irides: idque dupliciter, nimirum si utraque fiat directe a Sole, v.g. si Sol medium coeli teneat, nubes vero apta ad impressionem Iridis, fit altera ad Occasum, altera ad Ortum: nihil enim impedit, quo minus valeat tunc Sol utramque radiis ferire; esto ut sub nostrum aspectum cadant, servandum sit id quod paulo ante diximus. Alio modo possunt gigni simul plures Irides: videlicet in eodem situ, id est, ad Occasum vel Ortum; sed ita ut una fiat primum directe a Sole, secunda vero ex reflexione primae: ideoque secunda, quia causam minus potentem habet, debilior iam est. Quod si ex secunda oriatur tertia, ut interdum accidit, haec multo iam debilior existit, coloribus pene evanescentibus. Huiusce multiplicationis causa est, quia contingit, ad occidentem v. g. esse duplicem nubem roridam, cum idonea materia ad exprimendum arcum. Quod si ex his alteram Sol ex opposito situ directe respiciat, in eam radios primo iaciet, et arcum pinget: ex quo fiet alter in vicina nube, si haec ad illius repercussionem accipiendam disposita sit: quod similiter de tertia intelligendum erit.

Quintum est: etiam Lunam arcum efficere, etsi non ea colorum varietate et pulchritudine, sed fere uno tantum colore, eoque candido. Nam cum radii lunares ob tenuitatem suam nequeant nubem roridam profunde penetrare, sed eam in externa superficie duntaxat artingant, nitorem illum absque alia pictura aspergunt.

meio qualquer corpo opaco. Em segundo, o mesmo é corroborado: porque se a nuvem for interposta entre nós e o Sol, não poderá ser iluminada senão por aquela parte voltada para o Sol, já que a nuvem não repercute raios nem exhibe o arco-íris se não for opaca na parte posterior, como dissemos há pouco. Ora, se o Sol estiver entre nós e a nuvem, então o arco-íris não poderá ser visto, uma vez que, segundo o julgamento comum, a maior distância em que se pode ver um arco-íris é de três milhas; tal arco-íris, tanto menor, estará de nós por 18 graus, aos quais correspondem na terra 1.125 milhas, acrescentando a graus individuais, como em Ptolomeu, 62 1/2. O mesmo nos persuade a experiência: isto porque, sempre que o arco-íris surge antes do meio-dia, é observado a Oeste; e à tarde, é observado a Leste ou ao Norte. Neste período estamos entre o arco-íris e o Sol.

A terceira, que está clara pelas coisas que foram ditas há pouco, é: o arco-íris nunca pode ser visto por nós ao meio-dia se estivermos no quinto clima. Como não é possível que, em direção àquela parte, fiquemos entre o arco-íris e o Sol; e mesmo se fosse, seria necessário que a nuvem estivesse ao meio-dia, além de o Sol ao vértice das nossas cabeças, o que o clima mencionado repugna, como claro está.

A quarta é: podem ser realizados ao mesmo tempo diversos arcos-íris, e isto duplamente, sem dúvida, se ambos se fizerem diretamente pelo Sol. Por exemplo: Se o Sol estiver no meio do céu e as nuvens forem realmente aptas à impressão do arco-íris, faz-se um a Oeste e outro a Leste, pois nada impede que o Sol tenha força para atingir ambas com os raios. Se vier a acontecer de maneira que caiam sob a nossa vista, isto que há pouco dissemos deverá ser observado. Podem surgir ainda de outro modo vários arcos-íris ao mesmo tempo, como se pode ver no mesmo lugar, isto é, ao Oeste ou ao Leste, mas isto se um for feito primeiro diretamente pelo Sol e o segundo, de fato, pela reflexão do primeiro. Sendo assim, caso do segundo se origine um terceiro, como às vezes acontece, este já será muito mais fraco, com as cores quase desaparecendo. A causa desta multiplicação é que acontece de estar, por exemplo, ao Ocidente, uma nuvem húmida dupla com matéria para reproduzir o arco. Ora, se, por tudo isso, o Sol der as costas diretamente a esta, lançará primeiro nela os raios e pintará o arco: daí será feito outro arco na nuvem vizinha, se esta estiver disposta a receber a sua repercussão – o que igualmente se deve entender quanto à terceira.

A quinta é: a Lua também produz um arco, ainda que não com aquela variedade de cores e beleza, mas com aproximadamente uma só cor, a branca. Afinal, como os raios lunares não podem penetrar profundamente a nuvem húmida, mas atingem-na até à superfície externa, salpicam aquele brilho sem outras pinturas.

Asserit autem Albertus Magnus lib. 3 tractatu. 4 cap. 22 istiusmodi Lunae arcum non apparere continuum ut Solarem, sed lineas subnigras intermedias continentem. Verum non videtur hoc perpetuo sic se habere, sed nonnunquam: idque ob dispositionem materiae, quam Luna tunc ad arcum aequabili tenore non possit inflectere.

[46] Sextum est: Quod ad colores Irides attinet, constat apparere illos in nube ex lumine a Sole in eam transmissio, et repulso ad aspectum nostrum varieque modificato. Idemque videre est cum aqua ex ore, levi aspergine in aerem Soli abversum diffunditur: apparent enim tunc in illo aere varii colores, quales in arcu fulgent. Ac simile quid etiam cernimus in aere lucernae lumen ambiente, cum praehumidus est, densus infectusque nigrore fuliginis a flamma defluentis. Videtur autem arcus imbecillo obtutu cernentibus. Varia prorsus et incerta colorum pictura distingui, unde illud Poetae 5 Aen.

Mille trahit varios aduerso Sole colores.

Apparet enim in eo aliquid flammei, aliquid lutei, atque caerulei, punicei, herbaei, viridis, purpurei, crocei, et alia mira naturae arte quasi subtilibus lineis ducta, et indifferiminata varietate, in ipsis praesertim commissuris ambitiosa natura solertiam ostentante, quam nulla ars exprimere valet imitando.

Caeterum tres precipui colores in Iride notantur, puniceus, viridis, et purpureus: ut tradit Aristoteles lib. 3 cap. 4 et 5, M. Albertus lib. 3 tract. 4 cap. 14, Vitellio lib. 10 proposition. 67 et alii. Ex his coloribus, qui nubem in tres veluti semicirculos distinguunt; primus, id est, altissimum locum ab peripheriam obtinens est, puniceus, diciturque a quibusdam citrinus, quod talis sit color mali citrei. Medius, id est, qui mediam nubem pingit, est viridis, qualis apparet in herbescente viriditate. Tertius infimam habens sedem, describensque minorem circulum, est purpureus. Istius vero distinctionis haec ratio traditur ab auctoribus, etsi nonnullum inter eos dissidium existat: nimirum radius lucis cum exigua opacitate efficit colorem puniceum, cum mediocri viridem, cum maiore purpureum: at opacitas nubis exigua est in parte externa, mediocris in media, maior in interiori; quia externae partes nubis versus medium decumbunt. Aliam eiusdem rei explicationem lege apud Vitellionem libro 10 prop. 67. Porro in secunda Iride, quae interdum apparet, ut supra diximus, cernuntur colores primae inverso ordine: siquidem intimus est puniceus, medius viridis, extimus purpureus. Cuius rei causa petenda est ex natura et ratione speculorum, in quibus res per imaginum reflexionem videntur, et dextra apparent sinistra, et e converso. Qua de re Vitellio propositione 72.

Alega, porém, Alberto Magno no livro 3, tratado 4, capítulo 22, que o arco da Lua não aparece deste modo contínuo como o arco solar, mas contém linhas negras intercaladas. Não parece verdadeiro que ele seja disposto de modo contínuo, mas sim intermitente; e isto por causa da disposição da matéria, a qual a Lua não pode curvar num arco de continuidade uniforme.

A sexta é: no que concerne às cores dos arco-íris, consta que aparecem na nuvem, oriundas da luz transmitida a ela pelo Sol, refletida para as nossas vistas e modificada variadamente. E vê-se o mesmo quando a água oriunda da boca se espalha num leve borrião pelo ar oposta ao Sol: de fato, aparecem então naquele ar várias cores, tal como brilham no arco. E similar ao que discernimos no ar é a luz da lamparina no ambiente, quando está de antemão húmido, denso e pestilento pelo negrume da fuligem originada pela chama. Diante disto o poeta diz: «Desenha-se mil cores várias em direção oposta à do Sol» (*Eneida*, 5).

Desse modo, surge nele algo de flâmneo, algo de lúteo, e de azul, e de escarlate, herbáceo, verde, púrpura, açafroado, e outras maravilhas da natureza, como que desenhadas artificialmente em linhas subtis e variedade indiscriminada, a natureza ostentando ambiciosa, em especial nas próprias comissuras, a habilidade que nenhuma arte consegue imitar.

Outras três cores perspícuas notam-se no arco-íris: escarlate, verde e púrpura, como traz Aristóteles no livro 3, capítulos 4 e 5; Alberto Magno no livro 3, tratado 4, capítulo 14, Witelo no livro 10, proposição 67, e outros. É a partir destas cores que se divide a nuvem em três semicírculos. O primeiro, isto é, o que acontece no lugar mais alto da periferia, é escarlate, e dito por alguns “citrino”, porque a cor se faz tal como o cítreo da macieira. O médio, isto é, o que embeleza a nuvem média, é verde, tal qual aparece no verdor herbáceo. O terceiro, que tem o lugar mais baixo e descreve o menor círculo, é purpúreo. A razão desta divisão é manifesta pelos autores, embora haja algum dissenso entre eles. Ora, o raio de luz com exígua opacidade gera a cor escarlate; o com mediana, a verde; o com a maior, a purpúrea. E, ainda, a opacidade exígua da nuvem está na parte externa; a medíocre, na média; a maior, na interna, porque as partes externas da nuvem reclinam em direção ao meio. Lê-se outra explicação da mesma coisa em Witelo, livro 10, proposição 67. Em seguida, no segundo arco-íris, que de vez em quando aparece, como dissemos acima, discernem-se as primeiras cores em ordem inversa: se de fato o mais interno é escarlate, o médio é verde e o mais externo é purpúreo. A causa disto deve ser procurada na natureza e razão dos espelhos, nos quais as coisas são vistas pela reflexão das imagens, e as direitas aparecem esquerdas, e vice-versa. Acerca disto, cf. Witelo, proposição 72.

Septimum est, Iridem figuram semicirculi aut sectionis minoris tantum habere. Quod docuit. Aristotelis libro 3 capite 5, ibidemque Divus Thomas, Olympiodorus, et alii interpretes. Item Vitellio in sua Perspectiva proposit. 74, Magnus Albertus libro tercio tract. quarto capite 23. Quoniam vero huius rei demonstratio multa supponit, quae longiorem explicationem desiderant nec nisi a Perspectivo intelligi possunt, non est cur in ea re nunc immoremur. Ob quam etiam causam Perspectivis relinquemus tractationem aliorum, quae de Iride experimentis comperta traduntur: videlicet Iridem altam [47] effici demisso Sole, demissam alto: item minorem occidente vel oriente, sed in latitudinem sparsam; meridie exilem, sed ampliori ambitu. Item brevissimis anni diebus frequenter fieri: aestate post meridiem raro aut nunquam: post Autumni Aequinoctium qualibet hora cerni.

Octavum est quaeri a quibusdam num ante diluvium coelestis arcus extiterit? Dubitandi ratio in eo est, quod cum Geneseos 9 dicat Deus positurum se arcum suum in nubibus, ut signum numquam futuri diluvii, videtur sane ante id tempus eiusmodi arcus non fuisse. Igitur negantem controversiae partem amplexi fuere nonnulli, quorum meminit D. Thom. ad locum illum Geneseos. Verum contraria opinio, quae affirmat a primis mundi originibus, atque ab eo tempore, quo pluvia esse coepit, arcum fuisse, vera est; quam tuentur doctores Graeci, et D. Thomas loco citato, Lippomanus, Eugubinus, Abulensis, Dionysius Carthusianus. Etenim cum arcus sit naturale quoddam Meteorum, cuius causae physicae sunt lux Solis, et nubes certo modo affecta; atque hae causae ante diluvium non minus, quam modo concurrere potuerunt? nequaquam inficiandum erit, multis seculis ante effulsisse arcum.

CAPUT III

De significatione Iridis

Quod ad significationem Iridis spectat, sit primum pronunciatum: Arcus caelestis est signum pluviae. Probatum ex superius dictis; siquidem arcus non nisi in nube roscida, et quae in imbrem solui parata sit, respondet. Idem astruit communis consensus philosophantium, qui inter cetera pluviae argumenta, hoc annumerant. Seneca I. nat. q. c. 6. Arcus, inquit, a meridie ortus magnam vim aquarum vehit, si circa Occasum refulsit rorabit. Plinius libro 18 cap. 35. Arcus,

A sétima é: O arco-íris tem figura ou de semicírculo ou de secção menor. Isto Aristóteles ensina no livro 3, capítulo 5, e o mesmo consta em S. Tomás, Olimpiodoro e outros intérpretes. Também Witelo em sua *Perspectiva*, proposição 74; Alberto Magno no livro 3, tratado 4, capítulo 23. Ora, como a demonstração disso pressupõe diversas coisas, as quais requerem uma explicação mais longa e não podem ser entendidas senão pela *Perspectiva*, não é a coisa na qual nos demoraremos agora. Por isso, deixemos à *Perspectiva* o tratamento dos outros, a qual traz experimentos comprovados acerca do arco-íris: por exemplo, o arco-íris alto ser feito pelo Sol baixo, e o arco-íris baixo pelo Sol alto; ser igualmente menor ao ocidente ou oriente, mas em latitude esparsa; ser fino ao meio-dia, mas com circunferência mais ampla. Do mesmo modo, são produzidos com frequência nos dias mais breves do ano; no verão após o meio-dia, raramente ou nunca; após o Equinócio do Outono, é discernido à hora que quisermos.

A oitava é indagada por alguns: Existiu o arco celeste antes do dilúvio? A razão para duvidar se encontra em *Génesis*, 9, pois, afirmar que Deus colocaria o arco nas nuvens como signo de nunca haver futuros dilúvios, parecendo razoável que o arco, desta maneira, não tenha existido antes desse tempo. Então alguns tomaram a parte negadora da controvérsia, dos quais S. Tomás se lembra, contra aquela passagem do *Génesis*. Contudo, a opinião contrária, que afirma que desde as primeiras origens do mundo, e desde o tempo em que a chuva começou a existir, o arco existe, é a verdadeira. Mantêm-na os Doutores Gregos, S. Tomás (na passagem citada), Lipomano, Eugubino, Abulense, Dionísio Cartusiano. E, de fato, o arco faz-se naturalmente, como um meteoro, e suas causas físicas são a luz do Sol e de certo modo a nuvem afetada. Quando tiverem podido concorrer agora; em vão terão tingido por muitos séculos, antes de o arco brilhar.

CAPÍTULO III

Sobre a significação do arco-íris

Eis o primeiro enunciado sobre a significação do arco-íris: O arco celeste é o signo da chuva. Isto prova-se pelas coisas anunciadas acima, uma vez que o arco não resplandece senão na nuvem banhada e que esteja pronta para dissolver-se em chuva. O mesmo contribui para o consenso comum dos filósofos que, entre outros argumentos acerca da chuva, enumeraram isto. Séneca, no livro primeiro das *Questões naturais*, capítulo 6, diz: «O arco originado ao meio-dia carrega a grande força d'água; se, por volta do ocaso, refulgiu, humedecer-se-á». Plínio,

cum sunt duplices, pluvias nunciant. Virgilius primo Georg. Aut bibit ingens arcus. Ovidius primo Metamorph.

Nuncia Iunonis varios induta colores

Concipit iris aquas, alimenta que nubibus affert.

Sit secundum pronunciatum: Arcus non est signum naturale diluvii, sive universalis sive particulares nunquam futuri. Hoc pronunciatum quoad priorem partem ex eo planum est, quia universale diluvium, ut per causas physicas invehi nequit; (nec enim ut alibi advertimus, congruebat Astrorum vim aliasve causas naturales ita constitui et dispensari ab auctore naturae, ut totam terram, quam hominibus ad incolendum attribuerat, obruere aquis possent: unde et Aristoteles 1. huius operis c. 14 negat posse totius terrae eluvionem per naturam accidere; ita vanum est existimare arcum signum esse talis diluvii nunquam futuri. Posterior pars eiusdem pronunciatum inde ostenditur, quia constat post multarum Iridium generationem fuisse aliquando eluviones provinciales: ut in Thessalia sub Deucalione, annis circiter octingentis post generale diluvium, id est, anno 2.700 a creatione mundi: et in Phato insula anno circiter 3.006 quae certe non accidissent, si arcus coelestis tanquam ipsius naturae signum eas nunquam futuras indicasset.

Tertium pronunciatum: Arcus est naturale signum, indicans non futuram proxime magnam aquarum eluvionem. Hoc pronunciatum statuit D. Thomas quodlib. 3 art. 30, Hervaeus quodl. 1 quaest. ulti., Ioannes Archiepiscopus Cantuariensis in compendio perspectivae lib. 3 cap. 2 prop. 9. Abulensis in cap. 9 Gen. Q. 7 et alii. Probaturque a D. Thoma locis citatis: quia trifariam sese habere potest calor Solis ad vapores, qui pluviae materia sunt: aut enim illos omnino discutit et absorbit, sicque non concresecunt in nubes, nec pluviam effundunt: aut eos acervatim in sublime evectorum dissiicere nequit; et tunc assidui imbres magna que inundatio contingit: aut denique mediam quandam rationem ad eos servat, quia nec eorum concretionem dispescit, nec diu conglobari finit. At Iris non nisi cum vis Solis medio illo modo affecta est, apparet: siquidem cum nubes nimium gravidae sunt ac tetricae, ad radios Solis excipiendos reddendosque (sine quo minime Iris effulget) idoneae non sunt. Quo pater, arcum ex physica ratione indicare non futuram proxime magnam inundationem: cum eiusmodi aeris status ei repugnet.

no livro 18, capítulo 35: «Os arcos, quando são dúplices, anunciam chuvas». Virgílio, no livro primeiro das *Geórgicas*: «Ou bebe o ingente arco». Ovídio, no livro primeiro das *Metamorfoses*: «A mensageira de Juno, Íris, revestida de diversas cores concebe as águas e reparte-as, como alimento, pelas nuvens».

Eis, pois, o segundo enunciado: O arco não é o signo natural do dilúvio, quer seja universal quer seja particular, nunca vir a ocorrer. Este enunciado, até à sua primeira parte, é evidente, pois, como o dilúvio universal não pode ocorrer por causas físicas e, como falamos, não se ajustava a força dos astros com as causas naturais constituídas e dispensadas pelo autor da natureza de tal maneira que toda a terra, a qual atribuíra aos homens para morar, pudessem cobrir com águas. Por isso, Aristóteles, no livro primeiro desta obra, capítulo 14, nega que a evulsão de toda a terra possa acontecer por natureza, é em vão estimar que o arco seja signo de tal dilúvio nunca vir a acontecer. A parte posterior da mesma proposição daí se mostra, porque consta que, após a geração de muitos arcos-íris, houve, uma vez ou outra, evulsões de províncias – como na Tessália sob Deucalião, por volta do octogésimo ano após o dilúvio geral, i.e., no ano 2.700 contado a partir da criação do mundo, e na ilha de Phato, por volta do ano 3.006, que certamente nunca teriam acontecido se o arco celeste indicasse, tal como signo da própria natureza, que essas coisas nunca viriam a acontecer.

Terceiro enunciado: O arco é o signo natural que indica não vir a ocorrer brevemente grande inundação de água. Este enunciado o determinou S. Tomás no *Quodlibet* 3, artigo 30; Herveu no *Quodlibet* 1, na última questão; João Arcebispo de Cantuária no compêndio sobre a perspectiva, livro 3, capítulo 2, proposição 9; o Abulense no capítulo 9 sobre o *Génesis* na questão 7, e outros. Prova-se por S. Tomás nas passagens citadas: isto porque o calor do Sol pode ser triforme segundo os vapores, os quais são a matéria da chuva. Isto porque, ou o calor os parte e os consome inteiramente, e portanto não se agregam em nuvens nem efetivam chuva; ou não os pode separar em pedaços sublimemente transportados, contendo em si grandes chuvas assíduas e inundação; ou, então, conserva para eles certa razão média, pois nem separa a sua agregação nem finda enquanto se aglomeram. Mas o arco-íris apenas aparece quando a força do Sol é afetada daquele modo médio: se, de fato, quando as nuvens estão bastante carregadas, e cinzentas, não estando adequadas para receber e refletir os raios do Sol (sem o que o arco-íris não brilha de modo algum). É, pois, manifesto que o arco-íris, por uma razão física, indica que não irá ocorrer brevemente uma grande inundação, uma vez que o estado do ar desta maneira o impede.

Quartum pronunciatum: Arcus ex divino instituto significat nunquam futuram totius terrae eluvionem. Hoc pronunciatum statuunt D Thomas, Hervaeus, et Abulensis locis citatis, et alii. Probaturque testimonio Sacrae paginae Gen. 9 ubi Deus sancto Noe promittit, non amplius totam terram aquis diluvii obruendam, eiusque rei caelestem arcum omnibus eius posteris futurum signum. Arcum meum, inquit, ponam in nubibus, et recordabor foederis mei vobiscum, et non erunt ultra aqua diluvia. Ad quem locum ita scribit Lipomanus Methonensis Episcopus in sua catena: Cum Iris sit naturalis effectus, et querundam sententia etiam ante diluvium, quemadmodum nubes et pluvia fuerit, quomodo signum esse possit huiuscemodi pacti, supernaturaliumque, iudiciorum? Ad quod respondetur, signum esse ad placitum diluuii non futuri, quatenus Deus arbitrato suo ita decrevit ac voluit, ut apparitio huiusce naturalis effectus, videlicet Iridis, signum sit foederis Dei cum hominibus initi, de diluvio nunquam futuro. Quemadmodum interdum lapis in agro constitutus, hominum decreto signum est ad disterminandos agros. Nec absurdum est, naturalem effectum signum esse ex instituto rei Supernaturalis, quam alioqui naturaliter designare non valeret. Haec fere Lippomanus: quibus similia scripsere. Dionysius et Eugubinus ad eundem locum.

Eucherius, Strabus, Albinus, D. Gregorius et alii tradunt istiusmodi arcu duplex diluvium notari: alterum aquae iam praeteritum, quod testetur color caeruleus: alterum ignis futurum; quod rubeus color praemonstret. Videlicet ita nos de aquarum illuvione securos esse Deus voluit, ut futurum ante diem iudicii ignis incendium, et totius orbis deflagrationem formidaremus. Quin et ipsa coelestis arcus figura nobis Dei simul clementiam et severitatem ante oculos ponit: severitatem, quia arcus instrumentum est ad feriendum: clementiam, quia cum arcus sit, caret tamen sagittis, quibus impetat, et inversus est, nec chordam ad terram, sed ad caelum directam habet, quia hinc illum nostra scelera iaculis ad vindictam armant. D. Hieronymus in caput tertium lamentationum Ieremiae, ait per arcum iudicii diem designari: quia ut in arcu quanto longius trahitur chorda, tanto de eo districtior exit sagitta: sic extremi iudicii dies quanto longe disfertur, ut veniat, tanto cum venerit de illo districtior sententia procedet.

Quarto enunciado: «O arco, por instituição divina, indica nunca vir a acontecer a evulsão de toda a terra». Este enunciado estatuem S. Tomás, Herveu e o Abulense nas passagens citadas, e outros. Prova-se pelo testemunho da santa página do Génesis, 9, onde Deus promete ao santo Noé não mais cobrir toda a terra com as águas do dilúvio, e disto o arco celeste era o signo a ser realizado para todos os hão-de vir depois de Noé. «Porei meu arco nas nuvens», disse, «e lembrar-me-ei do meu acordo convosco, e não mais haverá dilúvios de água». Sobre esta passagem assim escreve o bispo Lipomano Metonense: «Visto que o arco-íris é um efeito natural, e é opinião que antes do dilúvio existia previamente, uma vez que existiam nuvens e chuva, como poderia desse modo ser signo de acontecimento e de juízos sobrenaturais? Ao que se responde: É o signo convencionado de que não há de vir o dilúvio, uma vez que Deus, por arbítrio, assim decretou e quis, de maneira que a aparição desse efeito natural – o arco-íris – seja o signo do acordo de Deus com os homens de jamais vir a fazer um dilúvio, assim como uma pedra posta num terreno é, por decreto, signo dos homens para delimitar terrenos. Nem sequer é absurdo um efeito natural ser um signo pela instituição de uma coisa sobrenatural que de outro modo não se estabeleceria assinalar naturalmente». Lipomano, quase; Dionísio e Eugobino escreveram coisas semelhantes acerca da mesma passagem.

Euquério, Estrabão, Albino, S. Gregório e outros atestam ser o dilúvio duplo marcado pelo arco deste modo: um é da água, já pretérito, que mostra a cor azul; o outro, do fogo, o futuro que antecipa a cor rubra. Diante disto, é certo que Deus quis que houvesse a inundação das águas, assim como estamos certos do incêndio antes do dia do juízo, e tememos a queima de todo o orbe. Ora, a própria figura do arco celeste põe-nos diante dos olhos a apenas um tempo a clemência e a severidade de Deus: severidade, porque o arco é um instrumento para ferir, e clemência, porque, tal como é, ao arco faltam flechas com as quais ataca, e está invertido, tem a corda dirigida não para a terra, mas para o céu – porque desta os nossos crimes armam-no com flechas para a vingança. S. Jerónimo, no capítulo terceiro das *Lamentações de Jeremias*, diz que, pelo arco, o dia do juízo é registado: isto porque, tal como no arco, quanto mais longe a corda é trazida, mais atuante sai a flecha, no último dia do juízo, quanto mais tarda a vinda, mais contundente será a sentença que vier Dele.

Chronicle

Crónica

Thomas P. Brysch*

When the universe became infinite

Under the title *Universum Infinitum. From the German Philosopher Nicolaus Cusanus (1401–1464) to the Iberian Discoveries in the 15th Century: Ocean World in European Exploration*, between 17th and 18th June 2016, an international workshop was held in the Portuguese National Library (BNP), in Lisbon. The organizers, besides the very BNP, were the Interuniversity Center for the History of Science and Technology (CIUHCT), as well as the Academy for the Intellectual History of Europe (Akademie für Europäische Geistesgeschichte) and the Cusanus-Hochschule, both at Bernkastel-Kues, Germany. The initiator of the workshop was Thomas Horst (Postdoc at the CIUHCT), who had already organized with success, in November 2014, the workshop entitled *Renaissance Craftsmen and Humanistic Scholars: European Circulation of Knowledge between Portugal and Germany*.

In 16 interdisciplinary and diverse presentations the theme was widely referenced, covering areas from theology, mathematics, cosmography, cartography, (navigation) instruments and typography, till history of discoveries, sciences of translation and astrology.

Viana do Castelo, Portugal.

Since the 15th century, long-lasting Portuguese-German relations can be verified and are reliably documented, significantly promoting international scientific exchange and, thus, constituting an inseparable part of the project known as *Renaissance*. To what extent this pan-European project did depend on intellectual impulses of single individuals: this workshop demonstrated it in thought and person of Nikolaus von Kues (Latinised to Nicolaus Cusanus), highlighting along his own term *universum infinitum* the powerful consequences that ultimately led to the era of departure from Iberian Europe to the New World.

As a theologian, philosopher and mathematician, widely educated and tireless traveller – so appears Cusanus to us today, who, far from breaking with the scholastic theology transformed it in a quite original way by joining the knowledge of God with the mission of an exhaustive cognition of the world. To this end, the limited human reasoning would have to go out to *infinity*, for both: the cosmos and the pursuit of God-Creator of the World. However, the conception of an infinite universe was incompatible with the theory of the two worlds that existed since ancient times and was adopted by scholastic theology. (Just to remember: contradicting this theory had cost the life of the former Dominican monk Giordano Bruno, yet in the year 1600: he was burned at the stake!). Only a thinker of such as a Cusanus format was able to achieve this.

In his introductory lecture, Thomas HORST (Lisbon) showed clearly how an extensive network of personal contacts, that Cusanus kept with representatives of the authorities, scholars and friends from Germany, Italy, Spain and Portugal, ensured a continuous exchange of interests and knowledge, along of his life.

The following two keynotes endeavoured to work out how the core ideas of the philosophical and theological thought of Cusanus, as far as concerned with *universum infinitum*, differed from the mainstream of the scholastic thought.

Harald SCHWAETZER (Bernkastel-Kues) presented, in an original interpretation of the Christmas Sermon (from 25th December 1444), how the description of the world in the intention of Cusanus meets a Christological phenomenology, in a saturated state of love and reason, that should lead to the birth of Christ: “tempus est, ut Maria pariat”.

Matthias VOLLET (Bernkastel-Kues) surprised with a reflection on the inevitable effect of *de-centrism* caused by the Cusanus’ conception of a universe without a centre and, therefore, without any circumference. Thus, it would be essential to conceive another space, besides the physical cosmos and the theological space as the epitome of the divine creation: that would be a metaphysical space where the similarity may appear between man and God, as being creator, insofar

man experiences himself, at any time, as the center of the world. Cusanus' *universum* would be, therefore, anthropogenic in its spatial limited dimensions, but "theogenetic" in its absolute dimensions.

The first panel was about the closer relations between cosmology and cosmography in Cusanus' vision. In his presentation, Jean-Marie NICOLLE (Rouen) questioned the thesis of Cusanus being a predecessor of our modern conception of an infinite universe. He argues that the concepts of "finite" and "infinite" represent, within the work of Cusanus, the only exception where the coincidence of contradictions (*coincidentia oppositorum*) is not applicable. Both constitute two different ontological states of being. The infinite, being beyond any proportion, can only be conceived as single, indivisible and immeasurable. Hence the question: is our modern view of the infinite anyhow related to this axiom?

For a better understanding of the cosmology of Cusanus and based on examples selected from mathematics, Gregor NICKEL (Siegen) emphasized, that mathematical hypotheses are able to achieve credible assumptions about the real world, due to its accuracy and consistency. However, by conceiving the Absolute they inevitably fail. According to this, he quoted the example that Cusanus appointed himself: when adding one *point* to another point the result is nothing new, but simply – *nothing*. So, the God-created *point* and the *nothing* are to be considered equivalent. Here the question arises: how can the whole universe result from such unity? For Cusanus, the starting point for cosmological speculations; for a mathematician, nothing but mere nonsense – hence: "neither finite nor infinite".

Johanna HUECK (Bernkastel-Kues) addressed, based on the cosmographer parable (chapter VIII from the late work of Cusanus *Compendium*), how the work of a cosmographer, including all five senses, can produce a real image that, however, will never be enough to describe the world. For that would be required more than sensorial and rational capacities: a creative *intuition* that able to recognize the analogy of the double relation (1) between manufactured maps and the real world and (2) the cartographer's relationship to his work. It would be a parable of a process in which God-the-Creator performs a previous plan.

After the "universum infinitum" had been *conceivable*, it becomes accessible to the senses, as an idea of a homogeneous and infinite space and, thus, *calculable* and *measurable*. Therefore, all the doors opened to "discover", conquer and dominate the world, not only in the intellectual and scientific sense but also in projects of political expansion. The following presentations address these aspects: Panel II based on texts and maps, Panel III in the narrative reconstruction about the "New World".

Jürgen POHLE (Lisbon) investigated the participation of Germans in Portuguese expeditions overseas, in the fifteenth century, in particular military, courtiers, artisans and adventurers, including names like Oswald von Wolkenstein († 1445), Georg von Ehingen (1428–1508) and specially Martin Behaim (1459–1507).

Harald GROPP (Heidelberg) demonstrated, from the Treaty of Tordesillas, the surprising effectiveness of combinatory mathematics in the production of structural patterns and narratives.

Robert KING (Canberra) addressed the question of whether Portuguese navigators had discovered Australia at the end of 15th century still merited plausibility. He concluded that there was no evidence for such discovery. The Dieppe Maps, brought forward by those who argued for such a discovery, were – like Gerard Mercator’s world map of 1538 – based on the 1531 world map of the royal cosmographer Oronce Finé (1494–1555).

By means of ingredient-lists for medicinal recipes, Karl GALLE (Cairo) sought to reconstruct the influence of distance trade in the medical practice of 15th and 16th century. It turns out that the replacement of local and regional medicinal herbs by exotic and rare substitutes was in many cases rather a matter of money than of proven effects.

Cusanus was a deep connoisseur of the Koran, which he read in the Latin translation, discussed extensively with fellow scholars during the Council of Basel (1432–1437) and annotated with his comments, at the request of his friend, Pope Pius II (Eneas Silvio Piccolomini, period of papacy: 1458–1464). Through the comparison of the writing and the style, José Martínez GÁZQUEZ (Barcelona) succeeded in proving that there is another edition of the Koran, in the archives of the Vatican Library, which displays the same Cusanus handwriting, promising new discoveries by comparing the variants.

From the extensive corpus of the humanist Pietro Martyr d’Anghiera, who was born in Italy and lived in Spain (1457–1526), Davide SCOTTO (Tübingen) outlined the concept of “lawless people” based on two text sources, which could be likewise used on the Muslims living around the area (the conquest of Granada in 1490 was still fresh in the memory!), as well on the distant savage nations of the New World, that Spain was preparing to conquer. On the other side of the coin emerges the myth of a continuous rise of an European core of Christianity, ranging from Greco-Roman antiquity to the Iberian Reconquista: a genuine Eurocentric conception, suffering its deconstruction only nowadays.

How could one publish, by the year of 1580, a book related to Aristotle's *De Coelo* which would take into account the expansion of new geographical horizons, of the New World discoveries and its people? This question had to be raised and answered by the Jesuits from the School of Coimbra, who could never ignore the current knowledge of the world but, at the same time, who could not dare to clash with the ecclesiastical authority. Cristóvão S. MARINHEIRO (Luxembourg) demonstrated in his presentation, through abundant material, how those "conimbricenses" reconciled both positions and succeeded in constructing "The New World": by means of intelligent texts assemblies and erudite commentaries.

The last of the four panels shed light on Cusanus' influence on the History of Science, with special emphasis on astronomy and astrology in the Renaissance.

Thomas HORST (Lisbon) dedicated his presentation to Cusanus' late writings (*Compendium* and *Dialogus de ludo globi*, from 1462 to 1464), in which the imperfect shape of the globes, made by human head and hand, served as an allegory for creative subjectivity.

Samuel GESSNER (Lisbon) showed by a specially made astrolabe model its practical use, and gave precise information about its importance, besides other astronomical instruments. He also based himself on documentary material for the analysis of the copper astrolabe preserved in Bernkastel-Kues (Cusanusstift), and its belonging to Cusanus.

The presentation of Darin HAYTON (Harverford, PA, USA) closed the workshop, in which he displayed the use and dissemination of astrological knowledge in the form of calendars and event forecasts as appropriate instruments of political influence. In the sceptical attitude of the Holy Roman Emperor of the German Nation Maximilian I against astrology, one can well recognize the attitude of a sovereign who does not intend to deceive his people, but offer it pragmatically these tools for a better understanding of their own world.

An exhibition of selected objects, photographs and text reproductions, carefully crafted from the Cusanusstift assets (Bernkastel-Kues), followed and closed the conference. During the coffee breaks, the participants could play and understand the "Globe Game" (*Globusspiel*), based on the reproduction of Cusanus' own complex and sometimes also playful ideas.

An additional program offered a walking tour, using old maps, through the historic centre of Lisbon; as well as a day trip to Sintra, Ericeira and Mafra National Palace.

How could one make a concise judgment of this successful conference, without lowering the level of the reached knowledge? Well, maybe like this: retrospectively the key concept of *universum infinitum* proved to be a brilliant stratagem of the organizers, in which the interdisciplinary reference of the diversified scientific approaches was possible and highly fruitful. In such procedures, Cusanus could easily have recognized his intimate: the unfolding of the One, *complicatio* and *explicatio*, and certainly – he would have kindly agreed. The promised publication of the conference proceedings will surely arouse some curiosity.

More information (photos, abstracts) can be found on the conference website: http://www.ciuhct.org/pt/workshop_universum_infinity.

Programme

Friday, June 17, 2016

Opening Session | Chair: Thomas Horst

Welcome speech | Henrique Leitão (CIUHCT, Portugal)

Introduction: The cosmographical network of Nicolaus Cusanus and German-Portuguese relations in the Humanism | Thomas Horst (CIUHCT, Portugal)

Cosmography as Christological Phenomenology | Harald Schwaetzer (Kueser Akademie für Europäische Geistesgeschichte; Cusanus-Hochschule, Germany)

Das Universum als metaphysische Größe bei Nicolaus Cusanus | Matthias Vollet (Kueser Akademie für Europäische Geistesgeschichte, Germany)

Panel I: «Universum Infinitum» – Cosmology and Cosmography in the 15th Century | Chair: Harald Schwaetzer

En quel sens l'univers est-il infini? | Jean-Marie Nicolle (Rouen/France)

Nec finitum – nec infinitum. Erwägungen zur Kosmologie des Nikolaus Cusanus | Gregor Nickel (Universität Siegen/Germany)

Nicholas of Cusa as Cosmographer | Johanna Hueck (Cusanus-Hochschule, Germany)

Panel II: Ocean World in European Exploration: Reflection of Iberian Discoveries on texts and maps | Chair: Samuel Gessner

Die deutsche Beteiligung an den überseeischen Expeditionen Portugals im 15. Jahrhundert: von Oswald von Wolkenstein bis Martin Behaim | Jürgen Pohle (CHAM, Portugal)

Writing meridians of water into the maps – from Tordesillas till Zaragoza | Harald Gropp (University of Heidelberg, Germany)

Magnus Sinus, Java and Locach from Martellus to Mercator; 1489–1569 | Robert King (National Library of Australia)

Spicing Up Natural Philosophy: Global Trade Footprints in Early Recipes and their Implications for the Exchange of Manuscripts and Ideas | Karl Galle (Linda Hall Library, Egypt/USA)

Saturday, June 18, 2016

Panel III: Constructing a new world | Chair: Matthias Vollet

Nuevas glosas de Nicolás de Cusa al Alchoranus Latinus en el ms Vat. Lat. 4071 de la BAV | José Martínez Gázquez (Spain)

Sifting Humanist Understandings of Islam. Peter Martyr d'Anghiera's Worldview from the Mediterranean to the New World | Davide Scotto (Tübingen University, Germany)

Mapping a new World with ancient authors. The reception of antique authors in the De coelo by the Conimbricenses and their role in the constructing a new imago mundi | Cristóvão S. Marinheiro (National Library of Luxembourg)

Panel IV: Intellectual practice in astronomy and astrology of the 15th Century: Cusanus and his influence on the History of Science | Chair: Henrique Leitão

The Cosmographer Nicolaus Cusanus (1401–1464) and his Philosophical Game with the Globe: The Dialogus de ludo globi | Thomas Horst (CIUHCT, Portugal)

Astronomical Instruments in the fifteenth century: the astrolabe in the Cusanusstift of Bernkastel-Kues revisited | Samuel Gessner (CIUHCT, Portugal)

Astrology as Science and Politics in Maximilian's Vienna | Darin Hayton (USA)

José Meirinhos*

A Project on Petrus Hispanus: Edition and Study of the Attributed Works

The name of Petrus Hispanus is surely the most important one in connection with medieval Portuguese culture. According to the tradition he was active in the mid-13th century, with an extensive *corpus* of attributed works, including ones on Logic, Natural Philosophy, Psychology, Zoology, Medicine, Alchemy, and Mysticism, as well as Sermons. During the Middle Ages and the early modern period, some of these works had an extraordinary influence and wide diffusion. Among other works attributed to Petrus Hispanus are: the first Latin Commentary on Aristotle's *De anima*; the most extensive and detailed treatise on the soul written in Latin; one of the earliest commentaries, if not the very first, on the core zoological works of Aristotle, the *De animalibus*; the most popular Logic textbook ever written, with hundreds of manuscripts and editions, used in almost all continental universities from the 14th to the 16th centuries; the most popular medical prescriptions book, still in use by the end of the 17th century; one of the most extensive commentaries on the *Articella*, a changing set of Greek and Arabic works that were of key importance in medical university education from the 13th century onwards. According to the historiographical tradition, the philosopher and scientist credited with such a vast and influential work, after a political and ecclesiastical career in Portugal and at the papal curia, ended his days in the

* Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Via Panorâmica s/n; 4150-564 Porto.

highest office of the Catholic Church, as Pope John XXI (1276-1277), precisely the same pope who sent the letter that led Étienne Tempier, bishop of Paris, to issue in March 1277 the condemnation of 219 propositions (mostly philosophical), considered to be opposed to Christian faith¹, and forbidding their teaching. The historical sources offer a two-sided image of the pope, one picturing him as a bad pope and practitioner of necromancy, and the other as a kind person who was supportive of poor students², and this gradually contributed to the attribution to the pope of all the works subscribed by any 13th Century Petrus Hispanus³.

The textual *corpus* attributed to Petrus Hispanus includes more than 50 works (with a further set of about 60 misattributed titles)⁴ of which some enjoyed a wide handwritten transmission while others only scarcely so⁵. This scientific and philosophical corpus poses an intricate puzzle, seemingly impervious to all attempts to find in it a guiding thread or to recover its context of composition. The scarceness of such interpretive clues does not in any way detract from the intrinsic

-
- 1 The historiography of the relation of the pope to the 1277 parisian condemnation moves from the idea that the pope ordered the condemnation of the positions that were against his own thought, to the idea that the bishop acted on his own initiative and at least independently of the pope's will, see E. GILSON, «Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Âge*, 4 (1929/30) 5-149 (see pp. 105-107); A. M. de SÁ, «Um grande filósofo europeu, Arcebispo eleito da Sé de Braga, que ocupou a cadeira de S. Pedro», *Bracara Augusta* 6 (1955-6) 5-16; L. BIANCHI, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Pierluigi Lubrina, Bergamo 1990; J. M. M. H. THUSSEN, *Censure and Heresy at the University of Paris 1200-1400*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1998, see pp. 43-46; J. MEIRINHOS, «Giovanni XXI, papa», in *Enciclopedia dei Papi*, 3 vol., Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2000, vol. II, pp. 427-436 (see 432-433); with a reassessment by D. CALMA, «Du bon usage des grecs et des arabes. Réflexions sur la censure de 1277», in L. BIANCHI (ed.), *Christian readings of Aristotle from the Middle Ages to the Renaissance*, Brepols, Turnhout 2011, pp. 115-184 (cfr. 130-139).
 - 2 J. MEIRINHOS, «O papa João XXI e a ciência do seu tempo», in M.C. de MATOS (coord.), *A apologia do latim. In honorem Dr. Miguel Pinto de Meneses (1917-200)*, vol. I, Ed. Távola Redonda, Lisboa 2005, pp. 129-171.
 - 3 J. MEIRINHOS, «Avatares da antiga atribuição de obras a Pedro Hispano e a João XXI. Parte I: Os séculos XIII-XIV», *Revista Portuguesa de História do livro*, 23 (2009) 455-510; Idem, «Avatares da antiga atribuição de obras a Pedro Hispano e a João XXI. Parte II: Os séculos XIV-XIX», *Revista Portuguesa de História do livro*, 24 (2009) pp. 437-501.
 - 4 See J. MEIRINHOS, «Obras atribuídas / Attributed Works», http://ifilosofia.up.pt/proj/ph/attributed_works.
 - 5 For the manuscript transmission see the inventory offered by J. MEIRINHOS, *Bibliotheca manuscripta Petri Hispani. Os manuscritos das obras atribuídas a Pedro Hispano*, Fundação para a Ciência e a Tecnologia – Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2011, and see note 9 below.

philosophical and scientific importance of those works, which are the focus of continuing attention, as can be seen by very recent scholarship on the subject⁶. However, the absence of reliable editions seriously hinders a comprehensive study of this massive *corpus*, whose dimension and inner diversity are not that unusual for medieval authors.

As a renewed attempt at tackling these issues, a project was proposed in response to the call issued in 2014 by the Fundação para a Ciência e a Tecnologia, the public Portuguese national funding agency for scientific research. After assessment by an international panel, the project was awarded funding for 3 years⁷.

The project is aimed at laying the research foundations for solving these problems, by offering freshly edited texts in order to enhance the philosophical and scientific interest for the outstanding body of work attributed to Petrus Hispanus. For the first time Petrus' works in different scientific fields will be put together and studied with accurate and up to date methodologies. Almost all extant editions were made with a limited knowledge of the manuscripts (except for the logical ones) and contain errors that at several points distort the author's thought. The project is intended as the first step in a larger and longer-term endeavour. In order to consolidate methodologies and to gain impact, the project starts off with a selection of significant works, chosen for their philosophical, scientific, historical and cultural interest.

Drawing on our best knowledge of Petrus Hispanus' editions, inventory of manuscripts and secondary literature, the core objectives of the project are: (1) To study key philosophical problems in the works attributed to Petrus Hispanus (form and matter, perception and intuition, knowledge and mental content, scientific method, mystical contemplation, rhetoric and biblical hermeneutics); (2) To use new specific electronic resources for textual research; (3) To provide the academic community with critical editions or revised editions of a selected set of works; (4)

⁶ Cfr. D. N. HASSE, *Avicenna's De Anima in the Latin West: the Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*, Warburg Institute, London 2000; J. MEIRINHOS, *Metafísica do homem, Conhecimento e vontade nas obras de psicologia atribuídas a Pedro Hispano (século XIII)*, Porto: Edições Afrontamento, 2011; T. PARSONS, *Articulating Medieval Logic*, Oxford University Press, Oxford 2014.

⁷ *Edição Crítica e Estudo das Obras Atribuídas a Petrus Hispanus – 1 / Critical Edition and Study of the Works Attributed to Petrus Hispanus – 1*, Principal Investigator: José Meirinhos. Reference: FCT: PTDC/MHC-FIL/0216/2014. Funding € 199.402,00 from 1 April 2016 to 31 March 2019. The project is based at the Instituto de Filosofia da Universidade do Porto, Via Panorâmica s/n; 4150 564 Porto / Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

To contribute to the unentanglement of Petrus' attributed textual *corpus*; (5) To grant online open access to the edited texts and studies in the public domain; (6) To assemble on the project's online platform contributions and studies from other scholars, researchers, or projects, national or international; (7) To provide training to young researchers, combining a good command of Philosophy, Latin Philology, and expertise in advanced digital edition.

The resources

The project will make use of an archive of digitized or microfilmed manuscripts, previously acquired by the Instituto de Filosofia (Thematic Line Medieval and Early Modern Philosophy / Gabinete de Filosofia Medieval). Some libraries are currently replenishing their digital repositories, and some of the manuscripts are by now available online⁸. At any rate, some missions will be required in order to solve collation difficulties, or to obtain copies of manuscripts. The team has access to a complete collection of the studies and editions published in recent years on Petrus Hispanus.

Text edition is in fact the project's core tool, crucial to all the other tasks, as these depend on new editions and on the availability of texts and manuscripts. The team will use an internal platform to share the texts as soon as they are transcribed and prior to any public release. Through this collaborative device all team members can contribute to improve editions and studies. The specialized advisers, as they are very experienced editors of medieval or early modern works, will participate in and supervise the new transcription of texts from manuscripts and preparation of the critical apparatus for edition.

The team

This is an intensive research project to be developed in a short period of time (only 3 years) by an experienced team specialized in Medieval Philosophy and Medieval Studies. The team will work by "immersion", increasingly combining diverse methodologies and activities, involving new editions of a selected group of philosophical and medical works attributed to Petrus Hispanus. Only 2 or 3 of the researchers will work full time, some through independent postdoc fellowships. With one exception, the team is composed by members of the Medieval and Early Modern research groups of the Institute of Philosophy of the University of

⁸ The list of Petrus works' manuscripts, with links to the available scans online, can be found here: <http://ifilosofia.up.pt/proj/ph/manuscripta>.

Porto: José Meirinhos (PhD, PI); Celia López Alcalde (PhD; core researcher); Eleonora Lombardo (PhD; core researcher); Anna Corrias (PhD; researcher); Celeste Pedro (PhD candidate); Francisca Navarro Sánchez (PhD; researcher); Joana Serrado (PhD; researcher); João Rebalde (PhD; researcher); José Higuera Rubio (PhD; researcher); Lidia Lanza (PhD; researcher); Manuel Ramos (PhD; researcher); Mário Correia (PhD candidate); Patrícia Calvário (PhD candidate); Paula Oliveira e Silva (PhD; researcher); Tommaso Piazza (PhD; researcher). The project will hire a postdoc researcher, a PhD candidate and occasional master's students to assist the team in specific tasks.

The project is assisted by a group of international advisers specialized in Medieval Philosophy, History of Science, Critical edition of texts, Informatics applied to text editing and study of manuscripts. Consultants will ensure the links between the project and their own research institutions and will assist the research team throughout the whole project, participating in different activities (critical editions, discussion seminars, meetings, publication). Advisers include Andreas Wagner (Akademie der Wissenschaften und Literatur Mainz - Goethe Universität Frankfurt a.M.); Fernando Domínguez Reboiras (Raimundus-Lullus-Institut of the Albert-Ludwigs-University of Freiburg); Jeffrey C. Witt (Loyola University Maryland); Nicole Bériou (IRHT, Paris - Université Lumière Lyon 2, Lyon); Olga Weijers (IRHT, Paris).

Some of the team members are specialized in the works attributed to Petrus Hispanus (Meirinhos, López Alcalde, Navarro Sánchez, and Lombardo is initiating the study of the *Sermons*). The team is grouped in four main areas as follows: (a) Medieval Philosophy (spanning from Ancient sources to Early Modern discussions): Calvário, Correia, Corrias, López Alcalde, Meirinhos, Oliveira e Silva, Serrado, postdoc project grantee, with Piazza (Contemporary Philosophy) and the consultants: Weijers, Witt. (b) Philology and Medieval Latin: Lanza, Lombardo, López Alcalde, Navarro Sánchez, Ramos, graduate project grantee and the consultants: Dominguez, Bériou. (c) Digital Resources: Meirinhos, Higuera, Rebalde, consultants Wagner, Witt. (d) Public dissemination: Rebalde, Higuera, Pedro, grantees.

The project will open fellowship competitions to hire for temporary positions or for periods of more than one year. For that reason, the team's composition will vary slightly throughout the project. Collaboration with similar projects, whether individual or institutional, is envisaged.

The team itself (both members and consultants) is international, comprising researchers from France, Italy, Netherlands, Portugal, Spain, USA.

The *corpus* and its problems

Modern studies on Petrus Hispanus underwent a definitive reversion with the findings of Martin Grabmann, divulged in several publications of 1928 and resumed ten years later⁹, which would imprint their mark on scholarly work throughout the 20th century. Aside a new edition of the *Summulae logicales* by Yuri Bocheński¹⁰, only with the works of the Spanish Jesuit priest Manuel Alonso Alonso in the 1940s would the publishing of the texts previously identified and attributed by Grabmann extend to other domains, giving rise to a renewed interest for the works of Petrus Hispanus. Alonso published an impressive set of works: the *Scientia libri de anima*¹¹, the *Commentarium in De anima*¹², the commentaries on the pseudo-dyonisian *corpus*¹³, the *Liber de morte et vita et de causis longitudinis ac brevitatis vite*¹⁴, but misattributed the anonymous *Expositio*

⁹ M. GRABMANN, «Ein ungedrucktes Lehrbuch der Psychologie des Petrus Hispanus (Papst Johannes XXI. † 1277) im Cod. 3314 der Biblioteca nacional zu Madrid», *Spanische Forschungen der Görresgesellschaft*, 1 (1928) 166-173; IDEM, *Mittelalterliche lateinische Aristotelesübersetzungen und Aristoteleskommentare in Handschriften spanischer Bibliotheken*, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München 1928, 114 pp., cfr. pp. 63-65, 98-113 [reimpr.: M. GRABMANN, *Gesammelte Akademieabhandlungen*, Paderborn 1979, I, pp. 383-495]; IDEM, «Reciente descubrimiento de obras de Petrus Hispanus (Papa Juan XXI † 1277)», *Investigación y Progreso*, 2 (1928) 85-86; IDEM, *Handschriftliche Forschungen und Funde zu den philosophischen Schriften des Petrus Hispanus, des späteren Papstes Johannes XXI. († 1277)*, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München 1936, 132 pp. [repr.: GRABMANN, *Gesammelte Akademieabhandlungen*, cit., II, pp. 1123-1254]; IDEM, «Die Lehre vom intellectus possibilis und intellectus agens im Liber de anima des Petrus Hispanus des späteren Papstes Johannes XXI», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Âge*, 11 (1937-38) 167-208.

¹⁰ *Petri Hispani Summulae Logicales, quas a manu scripto Reg. Lat. 1205* edidit Iuri M. BOCHENSKI, Marietti, Torino 1947.

¹¹ Pedro Hispano, *Scientia libri de anima*, lo publica y anota M. ALONSO, S.I., Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1941; newly edited in Pedro Hispano, *Obras Filosóficas*, vol. I: *Scientia Libri de Anima*, Ed., introd. y Notas M. ALONSO ALONSO, Juan Flors Editor, Barcelona 1961.

¹² Pedro Hispano, *Obras Filosóficas*, vol. II: *Comentário al "De anima" de Aristóteles*, Edición, introducción y notas M. ALONSO, S.I. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto de Filosofía "Luís Vives", Madrid 1944.

¹³ Pedro Hispano Portugalense, *Expositio librorum Beati Dionysii*, Fixing of the text, prologue, introduction and notes M. ALONSO, Instituto de Alta Cultura, Lisboa 1957.

¹⁴ Pedro Hispano, *Obras Filosóficas III: Expositio libri de anima - De morte et vita et de causis longitudinis ac brevitatis vitae - Liber naturalis de rebus principalibus naturarum*, Edición introducción y notas M. ALONSO, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1952, pp. 403-490.

*libri de anima*¹⁵. Until that time the medical works remained in obscurity¹⁶. In the 1950's Maria Helena da Rocha Pereira undertakes the critical edition of some of those works, particularly prescriptions and dietetic works, among them the highly popular *Thesaurus pauperum*¹⁷, later compiled in a single volume¹⁸. By the same time, the studies of João Ferreira, then a Franciscan friar who had defended at Rome's Antonianum a thesis on the psychological doctrines of Petrus Hispanus¹⁹, brought up to discussion biographical aspects and also renewed the study of the philosophical works²⁰, under the influence of Étienne Gilson, whose final version of the history of medieval philosophy expounds the main positions of the *Scientia*

-
- 15 Pedro Hispano, *Obras Filosóficas III: Expositio libri de anima*, cit., 117-401. The rediscovery of two other manuscripts offered the opportunity to recast the attribution history, cfr. J. BRAMS, «Le premier commentaire médiéval sur le “Traité de l’âme d’Aristote”?», *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales*, 68 (2001) 213-227. This same commentary is now attributed by Rega Wood to Richard Rufus of Cornwall: R. WOOD, «Richard Rufus’s *De anima* Commentary: The Earliest Known, Surviving, Western *De anima* Commentary», *Medieval Philosophy and Theology*, 10 (2001) 119-156.
- 16 It is worth mentioning the early edition of a prescriptions text, by the historian of Medicine K. SÜDHOFF «Eine Kurze Diätetik für Verwundete von Petrus Compostellanus (Petrus Hispanus)», in IDEM, *Beiträge zur Geschichte der Chirurgie im Mittelalter: graphische und textliche Untersuchungen in mittelalterlichen Handschriften*, 2 vol., Barth, Leipzig 1918, vol. II, pp. 395-398.
- 17 M. H. R. PEREIRA, «Petri Hispani Thesaurus Pauperum. Edição crítica com tradução e notas», colab. de L. de PINA, *Studium Generale*, 1, 3/4 (1954) 161-299; 2, 1/2 (1955) 182-247; 3, 1 (1956) 68-173; 3, 2 (1956) 310-349; 4 (1957) 54-139; 5 (1958) 255-283; IDEM, «Pedro Hispano, Livro sobre a conservação da saúde», Latin text, preface, translation and notes, *Studium Generale*, 6 (1959) 147-223 (com “Introito” por L. de PINA pp. 137-146); IDEM, «Um opúsculo médico de Pedro Hispano», *Miscelânea de Estudos a Joaquim de Carvalho*, Figueira da Foz 1960, vol. 3, pp. 293-302.
- 18 *Obras Médicas de Pedro Hispano*, Preface, introductions and notes by M. H. R. PEREIRA, Acta Universitatis Conimbrigensis, Coimbra 1973.
- 19 J. FERREIRA, *Presença do agostinismo avicinizante na teoria dos intelectos de Pedro Hispano (Pars dissertationis)*, Editorial Franciscana, Braga 1959, also published in *Itinerarium*, 5 (1959) 29-68.
- 20 Among other studies, cfr. J. FERREIRA, «Introdução ao estudo do *Liber de Anima* de Pedro Hispano», *Revista Filosófica* 9 (1953) 178-198; IDEM, «Temas de cultura filosófica portuguesa. Sobre a posição doutrinal de Pedro Hispano», *Colectânea de Estudos*, 5/1 (1954) 48-56; IDEM, «Os estudos de Pedro Hispano», *Colectânea de Estudos*, 5/3 (1954) 195-210; IDEM, «O problema de Deus em Pedro Hispano», *Filosofia* 7 (1955) 164-176; IDEM, «L’homme dans la doctrine de Pierre d’Espagne», in *L’homme et son destin d’après les penseurs du Moyen Age. Actes du premier Congrès International de Philosophie médiévale: Louvain-Bruxelles, 28 août-4 septembre 1958*, Ed. Nauwelaerts, Louvain-Paris 1960, pp. 445-461 (previously published as «Esboço sumário das ideias antropológicas de Pedro Hispano», *Itinerarium* 4 (1958) 326-341; IDEM, «John XXI», *New Catholic Encyclopedia*, Mc-Graw Hill, New York 1962, vol. VII, pp. 1013-101.

*libri de anima*²¹. João Ferreira and Étienne Gilson, to a large extent, expand and correct the avicennizing reading once proposed by Martin Grabmann.

Within the vast reassessment of the logical sources of the 12th and 13th centuries, initiated with the monumental *Logica modernorum*²², Lambert Marie de Rijk will publish the critical edition of the *Summulae logicales*, prepared by a series of studies on their original diffusion²³, also restoring what would have been its original title: *Tractatus*²⁴. By the same time, José Maria da Cruz Pontes initiates a long series of studies centred on the theories about the soul, using as its main source the commentary on *De anima*, the *Scientia libri de anima*, but also the still unpublished commentary on *De animalibus*²⁵. It is in the wake of those

²¹ E. GILSON, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Random House, New York 1955, pp. 319-323, 680-682 (notes 40-44).

²² L. M. DE RIJK, *Logica modernorum. A Contribution to the History of Early Terminist Logic*, 2 vol., Van Gorcum, Assen 1962-1967

²³ L. M. de RIJK, «On the Genuine Text of Peter of Spain's *Summulae logicales* – I. General Problems Concerning Possible Interpolations in the Manuscripts», *Vivarium*, 6 (1968) 1-34; IDEM, «On the Genuine Text of Peter of Spain's *Summulae logicales* – II. Simon of Faversham (d. 1306) as a Commentator of the Tracts I-V of the *Summulae*», *Vivarium*, 6 (1968) 69-101; IDEM, «On the Genuine Text of Peter of Spain's *Summulae logicales* – III. Two Redactions of a Commentary upon the *Summulae* by Robertus Anglicus», *Vivarium*, 7 (1969) 8-61; IDEM, «On the Genuine Text of Peter of Spain's *Summulae logicales* – IV. The *Lectura Tractatum* by Guillelmus Arnaldi, Master of Arts at Toulouse (1235-44). With a Note on the Date of Lambert of Auxerres's *Summulae*», *Vivarium*, 7 (1969) 120-162; IDEM, «On the Genuine Text of Peter of Spain's *Summulae logicales* (Conclusion) – V. Some Anonymous Commentaries on the *Summulae* Dating from the Thirteenth Century», *Vivarium*, 8 (1970) 10-55; IDEM, «On the Life of Peter of Spain, the Author of The *Tractatus*, Called Afterwards *Summulae logicales*», *Vivarium*, 8 (1970) 123-154.

²⁴ *Peter of Spain (Petrus Hispanus Portugalensis), Tractatus, Called Afterwards Summulae logicales*. First Critical Edition from the Manuscripts with an Introduction by L. M. de RIJK, Van Gorcum & Comp. B.V., Assen 1972.

²⁵ J. M. C. PONTES, «As traduções dos tratados zoológicos aristotélicos e as inéditas “Quaestiones super libro de animalibus” de Pedro Hispano Portugalense», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 19 (1963) 243-263; IDEM, *Pedro Hispano Portugalense e as controvérsias doutrinais do século XIII. A origem da alma*, Instituto de Estudos Filosóficos, Universidade de Coimbra, Coimbra 1964; IDEM, «L'intérêt philosophique de deux commentaires inédits sur le *De animalibus* et le problème de leur attribution à Petrus Hispanus Portugalensis», *La filosofia della natura nel medioevo - Atti del III Congresso internazionale di filosofia medioevale*, Vita e pensiero, Milano 1966; IDEM, «La division du texte des *Quaestiones super libro de animalibus* de Petrus Hispanus Portugalensis», *Bulletin de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale*, 4 (1962) 118-126; IDEM, «Para situar Pedro Hispano Portugalense na história da Filosofia», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 24 (1968) 21-45; IDEM, «Para situar Pedro Hispano Portugalense na história da Filosofia», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 24 (1968) 21-45; IDEM, «Un nouveau manuscrit des *Questiones libri de anima* de Petrus Hispanus Portugalensis», *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, 43 (1976) 167-201.

studies that Cruz Pontes will suggest the need to reconsider Iohannes XXI/Petrus Hispanus' biography –, from the new textual data and documents that in the meantime became known²⁶. In what concerns the works on the soul, they are partly indebted to the thesis of Alexander Schlögel, which remains unpublished until today²⁷. In 1992 the critical edition by Lambert Marie de Rijk was published, with English translation by Joke Spruyt, of the the *Syncategoreumata*, the second logical work by Petrus²⁸. On the biological side, Miguel de Asúa published in 1998 the *Problemata*²⁹, a set of 127 questions and replies compiled from Petrus' commentary on the *De animalibus*, a work that was very recently published by Francisca Navarro³⁰.

In part it was from the works of Cruz Pontes that my own interest in the work of Petrus Hispanus sprang. The desire of reconstituting the limits and diffusion of the *corpus* allowed me to find a first mistake in work attribution, one that had a secondary though persistent presence in the appreciation of the pope's scientific work, and turned out to be utterly misleading, since the work was penned by

-
- ²⁶ J. M. C. PONTES, *A obra filosófica de Pedro Hispano Portugalense. Novos problemas textuais*, Instituto de Estudos Filosóficos, Universidade de Coimbra, Coimbra 1972; IDEM, «A propos d'un centenaire. Une nouvelle monographie sur Petrus Hispanus Portugalensis, le pape Jean XXI (†1277) est-elle nécessaire?», *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, 44 (1977) 220-230; IDEM, «Nouveaux problèmes textuels de l'œuvre philosophique de Petrus Hispanus Portugalensis», in *Actas del V Congreso internacional de Filosofía Medieval*, Editora Nacional, Madrid 1979, vol. II, pp. 1115-1119; IDEM, «On Some Works Attributed in Error to Petrus Hispanus Portugalensis», in R. TYÖRINOJA – A. I. LEHTINEN – D. FØLLESDAL (ed.), *Knowledge and the sciences in Medieval Philosophy. Proceedings of the Eighteen International Congress of Medieval Philosophy (S.I.E.P.M.). Helsinki 24-29 August 1987*, Helsinki 1990, vol. III, pp. 28-33; Idem, «Questões pendentes acerca de Pedro Hispano Portugalense (Filósofo, Médico e Papa João XXI)», in *IX centenário da dedicação da Sé de Braga. Congresso Internacional – Actas*, Universidade Católica Portuguesa – Cabido Metropolitano e Primacial de Braga, Braga 1990, vol. II/1, pp. 101-124.
- ²⁷ A. SCHLÖGEL, *Die Erkenntnispsychologie und ihre Voraussetzungen in den dem Petrus Hispanus zugeschriebenen Werken mit besonderer Berücksichtigung der selbsterkenntnislehre. Eine historisch-genetische Untersuchung*, Inaugural dissertation der Hohen Philosophischen Fakultät des Pontificium Athenaeum Sancti Anselmi de Urbe, Pontificium Athenaeum Sancti Anselmi, Roma 1965.
- ²⁸ Peter of Spain (Petrus Hispanus Portugalensis), *Syncategoreumata*, first critical edition with an Introduction and indexes by L. M. de RIJK, with an English translation by J. SPRUYT, (*Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters*, 30), E. J. Brill, Leiden – New York – Köln 1992.
- ²⁹ M. J. C. de ASÚA, «Los *Problemata* o *Quaestiones de animalibus* de Pedro Hispano. Transcripción del texto», *Stromata*, 54 (1998) 267-302, cfr. pp. 279-302.
- ³⁰ Peter of Spain, *Questiones super libro de Animalibus Aristotelis*, critical edition with Introduction by F. NAVARRO SÁNCHEZ, Ashgate, Farham 2015.

William of Aragon, a 14th century author³¹. The identification of further contradictions in the historiographical tradition, lead me to publish in 1985 a paper questioning the traditional thesis of authorial unity and holding that the pope probably had not written any of the works³². From this seminal paper, a subject matter has become central in the studies on Petrus Hispanus: the difference in philosophical positions exhibited by several of the attributed works suggests that these do not have one and the same author, but were in fact written by different persons. In the following year, Angel d’Ors has initiated a series of papers proposing to identify the author of the *Tractatus* as a certain Petrus Hispanus from the order of the preachers³³, but all their successive candidates were starkly rejected by Simon Tugwell, eminent historian of the Dominican Order³⁴. At any rate, and without further evidence, to distinguish between the pope and the logician tended to become the default view³⁵.

A comprehensive and definitive study has not yet emerged to clarify the issue. Solving this puzzle is of crucial importance if one wishes to understand how the “author” contributes to the philosophical revolution and the natural sciences of the 13th century. The catalogue of the manuscripts with works attributed to Petrus³⁶ provided a new source of information, but did not definitively clarify the philosophical and scientific profile of the “author”, even though it provided solid steps to delimit the petrinic textual *corpus*.

Another major problem remains unsolved and increasingly complicated at every turn. None of the works attributed to Petrus Hispanus was as of yet dated,

³¹ J. MEIRINHOS, «A atribuição a Petrus Yspanus das *Sententie super libro de physonomia* de Guillelmus Hispanus, no manuscrito Vaticano, Urb. lat. 1392», *Mediævalia. Textos e estudos*, 7-8 (1995) 329-359.

³² J. MEIRINHOS, «Petrus Hispanus Portugalensis? Elementos para uma diferenciação de autores», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 3 (1996) 51-76.

³³ A. D’ORS, «Petrus Hispanus O.P., *Auctor Summularum*», *Vivarium* 35 (1997) 21-71; IDEM, «Petrus Hispanus O.P., *Auctor Summularum* II: Further Documents and Problems», *Vivarium*, 39 (2001) 209-254; IDEM «Petrus Hispanus O.P., *Auctor Summularum* III: Petrus Alphonsi or Petrus Ferrandi?», *Vivarium*, 41 (2003) 249-303.

³⁴ S. TUGWELL, «Petrus Hispanus: Comments on Some Proposed Identifications», *Vivarium*, 37 (1999) 103-113; IDEM, «*Auctor Summularum*, Petrus Hispanus OP Stellensis?», *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 76 (2006) 103-115.

³⁵ J. SPRUYT, «Peter of Spain», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2015 Edition), E. N. ZALTA (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/peter-spain/>, see § 2; Peter of Spain, *Summaries of logic*, text, translation, introduction and notes B. P. COPENHAVER, with C. NORMORE and T. PARSONS, Oxford University Press, Oxford 2014, pp. 1-5.

³⁶ J. MEIRINHOS, *Bibliotheca manuscripta Petri Hispani*, cit.

and neither is it accurately known where or in what academic context they were written. All dating is inferred from the supposed life of the Petrus Juliani who became pope, identified with the Petrus Hispanus who was a medicine master at the University of Siena until 1245. These are the only two documented persons, but we have no other document or trustworthy source of information connecting either one of them to the attributed works. And it is far from guaranteed that Petrus Juliani, who became Pope John XXI in 1276, wrote any work at all.

The project

The complex of problems must be addressed by adopting a two-pronged strategy, both philosophical and philological: first, to critically edit the texts, then to reliably study them, setting aside some preconceived and oft repeated ideas³⁷. This project intends to combine the philosophical study of outstanding 13th century works with a structured program of critical editions prepared from a new reading of the manuscript. Concurrently, the works themselves will be the object of study in scientific seminars and meetings. The various forms of text editing, seminars, scientific meetings, publications, are aimed at providing the results of the project in open access to the scientific community. A dedicated and open platform is thus under development³⁸.

For the treatment of texts the project adopts advanced standard computer applications (we use Critical Text Editor for critical editions and for online publication a textual search platform developed by Jeffrey Witt, external consultant of the project). Given the rapid change in information technologies, the encoding of the texts will be carried out so as to safeguard their use on different platforms and possible future migration to other programs. The texts will be treated so as to enable outputs in hard copy or web editing.

The availability or new edition of Peter's works are an indispensable starting point for the research, since the edited works available to scholars are

³⁷ Cfr. J. MEIRINHOS «Giovanni XXI», cit.; Idem, *Pedro Hispano (século XIII)*, vol. I: *Bibliotheca manuscrpta*, vol. II: ... *et multa scripsit*, PhD thesis, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto 2002; IDEM, «Comentar Aristóteles na primeira metade do século XIII. A *Sententia cum questionibus in De anima* atribuída a Pedro Hispano», *Revista da Faculdade de Letras – Série de Filosofia*, 23 (2005) 127-160; IDEM, «Les manuscrits et l'attribution d'œuvres à Petrus Hispanus», in J. MEIRINHOS – O. WEIJERS (org.), *Florilegium mediaevale. Études offertes à Jacqueline Hamesse à l'occasion de son éméritat*, Louvain-la-Neuve 2009, pp. 349-377.

³⁸ <http://ifilosofia.up.pt/proj/ph/> or <http://petrushispanus.eu>.

methodologically dated. An interesting case is that provided by the acclaimed edition of the *Tractatus/Summulae logicales*, published by Lambert Marie de Rijk in 1972, which employs a method affording a composite text not traced to any medieval manuscript³⁹. The very recent edition by Copenhaver introduced only a few minor emendations and corrected incongruencies, without a new reading of the manuscripts⁴⁰. For this reason, we propose to explore a set of manuscripts containing both works attributed to Petrus Hispanus, as we can expect them to provide a transmission family, with a consistent version and probably very close to the original text. This is the core idea of the project: to revisit anew the manuscripts with accurate philological methods. In the absence of edited texts, it is pointless to try to understand such a complex textual corpus as the one attributed to Petrus Hispanus. And this is the situation that we first wish to address.

The planned edition and studies will contribute to a reassessment of Petrus' philosophical profile and, through these works, to rethinking the connections between Philosophy, Logic, Medicine, Sermons, and Mysticism (the 5 areas of text editing in this first phase of the project) in the mid-thirteenth century. An annual seminar will be devoted to explore and discuss the work under way, putting in dialogue both medieval and contemporary views on selected philosophical topics.

On a philosophical level, Petrus Hispanus' works are still worthy of interest⁴¹. There is no doubt that the absence of reliable editions and easily available texts explain the scarcity of extant references in more recent works on epistemology or philosophy of mind. In medieval philosophy textbooks, the only references are usually to works on logic, though as a rule only the logical *Tractatus* enjoys continued interest⁴². Also in the field of medicine, our intended edition of the

³⁹ Peter of Spain, *Tractatus Called Afterwards Summulae logicales*, cit.

⁴⁰ Peter of Spain, *Summaries of logic*, cit., cfr. pp. 86-87.

⁴¹ Cfr. J. SPRUYT, «Petrus Hispanus over Negatie», in H. PHILIPSE – C. VAN ECK (eds.), *Praesidium Libertatis. Lezingen gehouden op de Filosofiedag 1985 te Leiden*, Delft 1985, pp. 308-316; R. C. DALES, *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century*, (Brill's Studies in Intellectual History 65), E.J. Brill, Leiden-New York-Köln 1995, pp. 65-74, passim; C. PANACCIO, *Le discours intérieur: de Platon à Guillaume d'Ockham*, Ed. du Seuil, Paris, 1999; L. SPRUIT, *Species intelligibilis: From Perception to Knowledge*. Vol. I: *Classical Roots and Medieval Discussions*, Vol. II: *Renaissance Controversies*, E.J. Brill, Leiden-New York-Köln 1994-1995, Vol. I, pp. 132-134; HASSE, *Avicenna's De Anima in the Latin West*, cit.

⁴² J. SPRUYT, «The 'Realism' of Peter of Spain», *Medioevo*, 36 (2011) 89-111; G. KLIMA, «Two Summulae, Two Ways of Doing Logic: Peter of Spain's 'realism' and John Buridan's 'nominalism'», in M. CAMERON – J. MARENBOON (eds.), *Methods and Methodologies: Aristotelian Logic East and West, 500–1500*, Brill, Leiden-Boston 2011, pp. 109-126.

methodological part, i.e. prologues and first lessons, of the comments on the *Articella* will finally provide an adequate approach to a comparative analysis of the methodology for the study of nature proposed by the author⁴³. These texts will be compared with the commentary on the *De animalibus* (edited by Navarro Sánchez) and the psychological works. The first edition of the *Sermons* will offer the possibility of comparing them with the *Commentaries* on Dionysius.

The work involved is enormous, but clearly necessary. It must be done in stages and by a specialized group combining diverse methodological and philosophical skills. The project team has extensive research experience in Philosophy from an interdisciplinary perspective, with the skills required for the project: Medieval Philosophy, Latin Philology, Medieval Cultural and Institutional History, Computation for Medieval text editing and search (just to avoid the label “digital humanities”). Combining the innovative subject of the project and the team’s skills, the *core instrumental objectives* of this project are to study key philosophical problems in the works attributed to Petrus Hispanus, and to provide the academic community with critical or revised editions of a selected set of works.

The project aims at putting together philosophical perspectives based on a solid reconstruction of Petrus Hispanus’ neglected texts. In fact, faithfulness to the manuscript testimonies and reconstitution of text transmission are essential and previous to any further study of its content. The aims of the new edition and the informatic treatment of the texts are manifold: (a) To deepen our understanding of Petrus Hispanus’s thought, identifying his contribution to the 13th century philosophical revolution in Logic, Epistemology, Psychology, Natural Philosophy Methods. (b) To discuss specific philosophical concepts, in the contrast between the attributed works: form and matter, perception and intuition, knowledge and mental content, scientific method, mystical contemplation, rhetoric and hermeneutics. Besides its intrinsic philosophical interest, this comparative study

⁴³ On Petrus Hispanus’ *Articella* see F. SALMÓN, *Medical Classroom Practice: Petrus Hispanus’ Questions on Isagoge, Tegni, Regimen Acutorum and Prognostica (c. 1245-50) (MS Madrid B.N. 1877, fols 24rb-141vb)*, Cambridge Wellcome Unit for the History of Medicine – CSIC Barcelona Department of History of Science, Cambridge 1998; M. de ASÚA, «The Relationships Between Medicine and Philosophy in Peter of Spain’s Commentary on *Articella*», in *Papers of the Articella Project Meeting. Cambridge, December 1995*, Cambridge Wellcome Unit for the History of Medicine – CSIC Barcelona Department of History of Science, Cambridge 1998, pp. 13-27; C. O’BOYLE, *The Art of Medicine. Medical Teaching at the University of Paris, 1250-1400*, E.J. Brill, Leiden 1998, cfr. sub indicem p. 316.

can contribute to identify overlappings and conflicts between the works under consideration; this study will be the main concern of J. Meirinhos, C. López Alcalde, F. Navaro Sánchez, J. Higuera Rubio, M. Correia; (c) To identify the author's sources in the different texts; this study is particularly important and needed, as these works appeared at a key moment in the History of Medieval philosophy: both the Augustinian and main Neoplatonic positions are abandoned, offering a feeble resistance to the massive and pervasive influence suddenly gained by Aristotle's works. The study of the Augustinian, Patristic, Neoplatonic, Avicennian and Stoic sources will be a target, above all to understand the massive theoretical shift in which these works play a role, in exuberantly contrasting ways.

In this first stage of a long-term project these are the works to be edited and their manuscripts:

Sententia cum questionibus in libros De anima I-II Aristotelis

Editor: Celia López Alcalde. Manuscripts: Krakow, Biblijoteka Uniwersytetu Jagiellonskiego, 726; Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, Cod Lat. Z 253 (= 1826)

Sermones dominicales

Editor: Eleonora Lombardo. Manuscripts: Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. E. 1. 589; Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. G. 7. 1464.

Tractatus (or Summulae Logicales)

Editor: M. Correia and J. Meirinhos. Manuscripts: All and only the 18 manuscripts containing both the *Tractatus* and the *Syncategoreumata*: Avignon, Bibliothèque Municipale, 311; Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin-Preußischer Kulturbesitz, Lat. fol. 623; Cordoba, Biblioteca del Cabildo, 158; Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Fiesolano 145; Ivrea, Biblioteca Capitolare, cod. XIV (79); Kraków, Biblijoteka Uniwersytetu Jagiellonskiego, 2093; Metz, Bibliothèque Municipale, 642; Milano, Biblioteca Ambrosiana, H 64 inf.; Montecassino, Archivio e Biblioteca dell'Abbazia, 791 lit. TT; München, Bayerische Staatsbibliothek, lat. 14647; Napoli, Biblioteca Nazionale «Vittorio Emanuele III», VIII. E. 17; Napoli, Biblioteca Nazionale «Vittorio Emanuele III», VIII. F. 29; Praha, Archiv Pražského hradu, M XXVII; Praha, Národní knihovna České Republiky, XIV E 33; Roma, Biblioteca Casanatense, 806; Tarragona, Arxiu Historic Arxidiocesà, 2 (85); Vaticano (Città del), Biblioteca Apostolica Vaticana, Reg. lat. 1731; Wrocław, Biblioteka Uniwersytecka, IV. Q. 7.

Liber de morte et vita et de causis longitudinis et brevitatis vite

Editor: J. Meirinhos, C. López and grantee. Manuscripts: Oxford, Corpus Christi College, 243; Sevilla, Biblioteca Columbina, 5-6-14.

Articella Commentaries (Prologues and first methodological lessons).

Editor: Francisca Navarro. Manuscripts:

Glose supra Pronostica Hippocratis (1 or 2 Mss.: Madrid, BN, 1877, ff. 124r-141v; Paris, BN, lat. 6859, ff. 1-18 [attributed to Gerard of Cremona]).

Notule super Isagoge Iohannicii in Artem parvam Galeni (8 Mss.: Bernkastel-Kues, B.St.N.-H, 306, ff. 1r-58r; Cambridge, GCC, 86, pp. 1-92r; Erfurt, WAB, Amplon. 4° 221, ff. 67ra-106vb; Madrid, BN, 1877, ff. 24r-47v; München, Universitätsbibliothek, frag. CXXIII, 1 bif.; Oxford, BL, Ashmole 1435, ff. 105r-272r; Oxford, BL, Ashmole 1475, ff. 207(?) -336; Sevilla, BCC, 7-4-30, ff. 3-64; Soissons, BM, 48, ff. 1-61).

Super De crisi et super libro De diebus decretoriis Galeni (1 Ms.: Madrid, BN, 1877, ff. 248ra-250vb).

Super De dietis particularibus Ysaac (4 Mss.: Erfurt, WAB, Amplon. Folio 172, ff. 108ra-149; Madrid, BN, 1877, ff. 206ra-237vb; Oxford, All Souls College, 68, ff. 225ra-294rb; Vaticano (Città del), BAV, Vat. lat. 4455, ff. 65ra-96ra).

Super De pulsibus Philareti (3 Mss.: Vaticano (Città del), BAV, Pal. lat. 1087, ff. 25ra-38rb; Madrid, BN, 1877, ff. 251ra-255ra; München, BSB, lat. 8951, ff. 151r-169ra).

Super De urinis Ysaac (4 Mss.: Bernkastel-Kues, Bibliothek des St. Nikolaus-Hospitals, 306, ff. 145r-171v.; Madrid, BN, 1877, ff. 244-247; Vaticano (Città del), BAV, Pal. lat. 1253, ff. 30ra-68rb; Wolfenbüttel, HAB, 295 Extravagantes, ff. 33v-37v).

Super libro De dietis universalibus Ysaac (5 Mss.: Erfurt, WAB, Amplon. Folio 172, ff. 44ra-107vb; Erfurt, WAB, Amplon. 4° 195, ff. 41ra-69rb; Gerona, BC, 76, ff. 1-40; Madrid, BN, 1877, ff. 238-244; Toledo, ABC, 97-8, ff. 1v-seg; Vaticano (Città del), BAV, Vat. lat. 4455, ff. 65ra-96ra).

Super libros aphorismorum Hippocratis ? (1 Ms.: Erfurt, WAB, Amplon. 8° 62, ff. 1-136).

Super Regimine acutorum Hippocratis (2 Mss.: Madrid, BN, 1877, ff. 110ra-123va; München, BSB, 8951, f. 169ra-).

Super Tegni (Techne) Galeni (4 Mss.: Bernkastel-Kues, BSt.N.-H, 306, ff. 59r-144v; Madrid, BN, 1877, ff. 48r-109r; Oxford, BL, Ashmole 1475, pp. 343-428; Venezia, BNM, lat. VII. 11 (2496), ff. 1-34).

Super Viaticum Constantini (10 Mss.: Bernkastel-Kues, BSt. N-H, 307; Erfurt, WAB, Amplon. 4° 195, ff. 41ra-69rb; Erfurt, WAB, Amplon. 4° 212, ff. 1r-107r; Erfurt, WAB, Amplon. 4° 221, ff. 26r-67rb; Karlsruhe, BLB, St. Peter perg. 40, ff. 1ra-66rb; Kraków, BJ, 817, pp. 80-90 (excerpt); Madrid, B.N., 1877, ff. 142r-205v; Krakow, BJ 781, ff. 158r-204v; Vaticano (Città del), BAV, Pal. lat. 1085, ff. 68ra-153vb; Idem, Pal. lat. 1166, ff. 2ra-94ra; Idem, Pal. lat. 1293, ff. 59r-76r (excerpt)).

Some expected outputs

To fully benefit from the research, all editions will be published in different formats. In the case of texts with complex transmission and with different versions, the necessary confrontation with the best manuscripts will be made for the constitution of the apparatus of sources, variants and parallel places in later authors.

The text of the works will be encoded and prepared for publication using “Critical Text Editor”, with which team members have worked on various critical editions. Other version of the text will be html tagged for online editions:

Online editions

- Commentarium in de Anima (Petrus Hispanus plataform)
- Sermones (plataform sermons.net, by E. Lombardo)
- Commentaria in Articella. Prologues and first lessons - (Petrus Hispanus plataform)
- De morte et vita (Petrus Hispanus plataform)
- Expositio librorum Beati Dionysii (Petrus Hispanus plataform)
- Problemata (Petrus Hispanus plataform)
- Short medical texts

Critical editions (printed, with critical apparatus)

- Commentarium in de Anima (by C. López Alcalde)
- De morte et vita (by M. Correia)
- Commentaria in Articella, praefationes et primas lectiones (by F. Navarro)

Printed biblingual editions (Latin – Portuguese)

- Commentaria in Articella. Praefationes et primas lectiones (selecta – transl. M. Ramos)
- Commentarium in de Anima (Quaestiones praeambulae – transl. C. López – J. Meirinhos – J. Rebalde)
- Sermons (selecta– transl. to Portuguese by M. Ramos)
- Tractatus / Summulae logicales (J. Meirinhos – M. Correia) this translation

will be worked out in connection with the translations to undertake to Catalan (by A. Grau) and to Romanian (dir. by A. Baumgarten).

The project is axed upon a digital platform⁴⁴. It is the evolution of the web site dedicate to Petrus. This web site will become the project's interface, adding continuously texts, links to manuscripts or the digital images of manuscripts themselves, studies, etc. New features will be added to support text edition interconnected to manuscript images. Texts will be newly edited or fully revised and prepared for online edition. The web site and the edition and archive tools will be designed to assure open access. And this will be done in the seminars. During his 2016 visit (4-6 July) Jeffrey Witt will work with us to define what are the most suitable electronic edition, publication and searching tools to work with.

To untangle the question of Petrus' *corpus* of attributed texts, Seminars will be a core strategy of the project, as they provide the opportunity to share and submit to test the research being done. The study of the sources and of the philosophical doctrines will be primarily done in this context. The meetings to be organised depend heavily on editions to be undertaken, seminars and individual research. On the other hand, the meetings will offer materials for publication and dissemination of results. All the team members will be involved in the organization or in the participation in these seminars. They will be organized to discuss ongoing research and to present final results at different stages of the projects. A set of meetings will be organized in Porto to gather specialists on the philosophical topics discussed by Petrus Hispanus. These meetings are planned to disseminate research results and attract international collaboration from similar projects (i.e edition of philosophical texts or projects devoted to 13th Century Arts Masters and Physicians) and will include: Philosophy and the sciences from Antiquity to End of the Middle Ages (in 2017); The commentaries on Aristotle's *De anima* at the Faculty of Arts (in 2018); Petrus Hispanus and the *Corpus Dionysiacum* (2019). A series of symposia will be organized as special sessions to be proposed to international congresses, aiming to discuss the results of the project: I Symposium Petrinicum I: "The Edition of the Works Attributed to Petrus Hispanus (I)", Special session at the Congreso de la SOFIME (Barcelona, Spain, September 2016); Symposium Petrinicum II: "The Edition of the Works Attributed to Petrus Hispanus (II)", Special session at the 15th SIEPM Congress (Porto Alegre, Brasil, 24-28 August 2017); Symposium Petrinicum III: Special sessions

⁴⁴ <http://www.petrushispanus.eu>.

at the Medieval International Congress (Leeds, 2018); Symposium Petrinicum IV: “Problemas filosóficos nas obras atribuídas a Pedro Hispano”, sessões especiais no IIIº Congresso Internacional da Sociedade Portuguesa de Filosofia (date and place to be announced).

A theoretical seminar will develop specific issues in the scientific and philosophical works of Petrus Hispanus, in the context of the debates both in medieval Arts Faculties and contemporary philosophy. *Disputatio* is a proof of concept. It will be organized by a medievalist (J. Meirinhos) and a philosopher (T. Piazza). It will consist in 3 one day seminars where an historian of medieval philosophy will discuss with a contemporary philosopher on specific philosophical contemporary issues. Disputation is the most characteristic of the discussion methods used by medieval philosophers and it became too a method of teaching, and even a literary form used throughout Philosophical, Theological, Medical and Natural Sciences works. The objective of this meetings is to arrange disputes confronting different perspectives and ways of reasoning. In each seminar 2 different subjects will be discussed (one in the morning, another in the afternoon). Examples: knowledge and mental content; intentionality of sensation; meaning and reference; true belief and intellectual epistemic virtues. At the end, a book will be published gathering together the 6 debates. The main objective of the project is to invite outstanding specialists and philosophers to produce an innovative volume both for the History of Medieval Philosophy and for Contemporary Philosophical debates.

The project aims to reaching out the research and their results to a greater and unconventional audience. Some of the activities will be the opportunity to collaborate with local and regional institutions, like libraries, bookshops, publishers and schools. Master students and PhD students will be involved in these activities. Some major activities are planned in this area, namely an exhibition on the manuscripts and printed editions of works attributed to Petrus Hispanus.

We are highly motivated to pursue a so vast array of aims and outputs, being aware that some of these activities could not be fully achieved in a so short term but in their place can born very new and other interesting activities with more and sound results for a better knowledge of the works and thought of this elusive and so interesting author, or authors.

Book reviews

Recensões

Averróis, *Comentário sobre a República de Platão*, a partir da versão latina de Elia Del Medigo, org. introd. e notas de Rosalie Helena de Souza Pereira, tradução de Anna Lia A. de Almeida Prado e Rosalie Helena de Souza Pereira, revisão técnica de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, Ed. Perspectiva, São Paulo 2015; 192 pp.; ISBN: 9788527309912.

Este volume oferece pela primeira vez em português a tradução da tradução da tradução de uma obra cujo original se perdeu e na qual Averróis compendia uma obra de Platão que possivelmente nunca leu. Vale a pena ler a obra e a introdução, para um completo esclarecimento do enigma e das dificuldades com que este pequeno tratado, escrito por um dos mais sagazes e penetrantes filósofos de sempre, continua a desafiar os estudiosos.

A *Política* de Aristóteles (Πολιτικά / Politika em grego, Syāsāt em árabe), é a única das grandes obras de Aristóteles que nunca terá sido traduzida para árabe durante a Idade Média. Quando se viu solicitado ou compelido a explicar esta obra que não encontrava, apesar de todos os seus esforços para a obter, Ibn Rušd não desistiu de compreender esta ciência e engendrou um inovador esquema para a abordar e que aqui oferece: inspirado pelo que conhecida das ciências práticas de Aristóteles, em particular a *Ética a Nicómaco*, tentou reconstituir o conteúdo da ciência do governo da cidade através da *Politeia* de Platão. É um projeto exequível e compreensível dentro do percurso autoral daquele que os medievais latinos conhecem como *O Comentador* de Aristóteles, sobre cujas obras também escreveu diversos epítomes ou compêndios como este. 'Abū l-Walīd Muhammad Ibn 'Ahmad Ibn Rušd, o Averroes dos latinos, nasceu em Córdoba em 1126 e morreu em Marraquexe em 1198, depois de uma intensa vida de jurista, médico e filósofo, domínios nos quais escreveu obras fundamentais, para além de obras em matemática e cosmologia. A sua influência no mundo islamo-árabe é maior em medicina e direito, menor ou longamente ignorada em filosofia; no mundo judaico e no mundo latino a sua influência é maior em medicina e filosofia, sendo a sua obra jurídica aí praticamente desconhecida. Por isso, não é de estranhar que um número significativo de obras de filosofia de Averróis apenas tenha sobrevivido em latim e ou em hebraico, tendo-se perdido os originais em árabe.

A parte mais numerosa das obras de Averróis são paráfrases e comentários literais a obras de Aristóteles, tendo mesmo escrito duas ou três explicações diferentes sobre boa parte dessas obras, em diferentes fases da sua vida. A admiração de Averróis por Aristóteles levou-o a considerar o filósofo grego como

um prodígio da Natureza, que a própria Natureza teria inventado para mostrar a mais elevada perfeição humana acessível ao homem no mundo material (*Grande comentário sobre o De anima*, III.14, 142-145, p. 433 da edição de Crawford). É dentro do plano de explicar em detalhe a totalidade do *corpus* aristotélico que Averróis se propõe comentar a segunda parte das ciências práticas, após ter comentado a primeira parte, i.e. a *Ética a Nicômaco*, seguramente a obra a que Averróis se vai referindo quando diz que tal ou tal assunto já foi discutido ou apresentado “na primeira parte desta ciência”. Ora, a segunda parte encontra-se no seu livro *Política*, que Averróis não conseguiu obter (I.i.8, p. 38). Isso não o impediu de realizar o seu projeto, pois propõe-se explicar a política de Aristóteles através do livro de Platão sobre o mesmo tema, o que para o conhecedor das diferenças entre os dois pensadores gregos, como o era Averróis pelo menos na sua fase madura, não deixa de ser espantoso.

Que Averróis recorra à obra de Platão para reconstituir a ciência política de Averróis é justificável até pelo título das obras respetivas, algo que se perdeu na tradição latina em que o título da obra de Platão não é traduzido, como deveria, por *Política*, mas sim por *República*. Pelo menos desde Cícero a palavra grega *politeia* é traduzida por *res publica* e *De republica* é justamente o título do tratado de história e teoria política de Cícero. Com as traduções para latim no Renascimento, esse é o título pelo qual a obra de Platão passa a ser conhecida: *De republica*. É o que explica que todas as edições e traduções do opúsculo de Averróis optem por referir a obra “comentada” como *República* de Platão (cfr. abaixo) e não como *Política*. O título que tem sido dado à obra, segue, portanto, a tradição renascentista de intitular a obra de Platão como *República*, mas, obviamente, não é este o título pelo qual a obra é conhecida em língua árabe: Syāsāt traduz o grego *Politeia* e *Politika*.

Conhecedor das dificuldades da reconstituição de uma ciência política aristotélica a partir da obra de Platão, Averróis explicitamente começa por «uma introdução em que a ciência está organizada segundo a ordem» e que pode ser lida nas primeiras páginas do opúsculo (I.i-iv, pp. 35-43). Aí começa por fundamentar em termos aristotélicos que as ciências práticas se distinguem das ciências especulativas, porque aquelas dizem respeito «a coisas voluntárias cujo exercício está em nós e os princípios dessas coisas são a vontade e a escolha» (I.i.3, p. 37), embora admita que as perfeições morais e operativas têm em vista as perfeições especulativas (§ 10, p. 38). E como não é possível ou é muito difícil encontrar todas as perfeições em um só homem, cada homem enquanto tal precisa da ajuda de outros pois «o homem precisa de outros para obter a sua perfeição.

Por isso o homem é naturalmente um animal político» (I.ii.1, p. 39), repetindo assim a posição de Aristóteles na *Ética a Nicómaco* (I.5, 1097b11) e que também se encontra na *Política* (I.2, 1252a2), passagem esta que Averróis desconhecia. Assim, a ciência prática ocupa-se das perfeições que são próprias da cidade ou que dela provêm, pelo que, enquanto ciência, a política ocupa-se de três aspetos: 1) conhecer as condições em que devemos agir na cidade segundo cada virtude; 2) como é que essas perfeições ou virtudes são geradas ou preservadas em cada um em resultado da educação, que é responsabilidade da cidade ou do seu regime de governo, e como se persevera nelas para se evitar o vício; 3) que hábito ou virtude prevalece em cada forma de governo e como pode levar à mais perfeita operação de cada virtude, ou como é ela impedida (cfr. I.iv.3-7, pp. 42-43).

Não dispondo da *Política* de Aristóteles, Averróis procura reconstituir o conteúdo dessa ciência através da *Política* de Platão, mas guiando-se pela teoria das ciências de Aristóteles e por tudo o que sabia das ciências práticas e sobre as virtudes a partir da *Ética a Nicómaco*. Mas, como se explica na introdução à tradução e tem sido longamente debatido pelos estudiosos, também não é certo que Ibn Rushd conhecesse por leitura direta a *Política* de Platão. Por isso, muito provavelmente este opúsculo baseia-se apenas na paráfrase à mesma obra escrita pelo médico e filósofo grego Cláudio Galeno (c. 129 – c. 200-216) que havia sido traduzida e circulava em árabe, embora tenha sido já afirmado que Averróis não se baseia em Galeno, que aliás cita cinco vezes, algumas delas em tom crítico (cfr. as respetivas referências p. 24, n. 25), mas sim no conhecimento do próprio texto traduzido de Platão ou de algum outro comentário. Não se conhece a tradução medieval árabe da *Política* de Platão, mas têm sido identificados fragmentos de mais do que uma tradução para árabe, e não é improvável que na sua infrutífera busca da *Política* de Aristóteles, Averróis tenha obtido assim o texto da obra quase homónima de Platão. Permanece em aberto e disputado entre os estudiosos se Averróis conheceu diretamente esta obra de Platão, ou se apenas teve acesso a comentários ou paráfrases. O conhecimento que Averróis tem das ideias de Platão tem seguramente outras mediações, entre elas as obras políticas de Alfarabi, pelo menos *A cidade virtuosa* e o *Tratado da obtenção da felicidade*, havendo ainda bastante para esclarecer quanto à questão das fontes deste opúsculo.

Uma outra dificuldade maior para o cabal conhecimento da invenção metodológica de Averróis e da própria obra, é que se desconhece o original árabe da *Paráfrase à Política de Platão* de que existiria uma cópia na Biblioteca do Escorial, assinalada no catálogo anterior ao incêndio que em 1671 destruiu uma parte do seu acervo e provavelmente também este manuscrito (p. 20). Conhecem-

se sim pelo menos 8 manuscritos da tradução hebraica realizada em Uzés, na Provença, em 1320 por Samuel ou Shemuel ben Yehuda de Marselha, que já havia traduzido para hebraico o comentário de Averróis sobre a *Ética a Nicómaco*. A tradução hebraica foi pela primeira vez editada e traduzida para inglês por Erwin Rosenthal em *Averroes' Commentary on Plato's "Republic"* (Cambridge University Press, Cambridge 1956, 21966) e foi de novo traduzida para inglês, sobre um texto hebraico revisto, por Ralph Lerner em *Averroes on Plato's "Republic"* (Cornell University Press, Ithaca - London 1974), também parece ser esse o texto traduzido por Miguel Cruz Hernández em *Averroes, Exposición de la "República" de Platón* (Ed. Tecnos, Madrid 1986).

A tradução hebraica foi ela própria traduzida para latim em 1530 pelo médico Jacob Mantino. Esta re-tradução foi diversas vezes publicada, estando incluída na edição das obras completas de Aristóteles com comentário de Averróis publicada pelos Junctas em Veneza entre 1562-1574 (cf. vol. III, ff. 335H-372M: *Paraphrasis in libros De Republica Platonis speculativos et est secunda pars scientiae moralis*). O erudito Paul Oskar Kristeller descobriu em 1964 (cfr. p. 23) uma outra tradução do hebraico para latim realizada a pedido de Giovanni Pico della Mirandola por Elia Del Medigo, o cretense, em 1485 e que se conhece em um único manuscrito (Siena, Biblioteca Comunale degli Intronati, G VII 32), tradução entretanto editada por Annalisa Coviello e Paolo Edoardo Fornaciari em *Averroè, Parafrasi della "Repubblica" nella traduzione latina di Elia del Medigo* (Leo S. Olschki Editore, Firenze 1992, edição que não consegui consultar).

De entre as 3 versões existentes, as tradutoras optaram por traduzir a tradução latina de Elia Del Medigo, certamente por se apresentar, em geral, mas não sempre, com uma textura mais filosófica, mais argumentada e mais clara que a tradução de Mantino, como se escreve na Introdução: «A tradução de Elia Del Medigo, cronologicamente mais próxima do original árabe, é mais fiel à versão hebraica», alertando-se de imediato que «mais próxima dos editores dessa versão latina observam que Elia Del Medigo segue escrupulosamente o texto hebraico, embora muitas vezes “o sentido geral do discurso seja quase ininteligível”» (p. 22). Temos, portanto, que neste volume se traduz para português a tradução latina de Elia Del Medigo, que é tradução da tradução hebraica, realizada por Shemuel ben Yehuda, do texto árabe de Ibn Rushd que se perdeu, talvez definitivamente.

A cuidadosa e anotada tradução da obra de Ibn Rushd alerta constantemente o leitor para esta intrincada transmissão. Nessas notas nenhuma das traduções é descurada enquanto testemunho indispensável para melhor compreender uma obra cujo original se desconhece. O nutrido aparato de notas incide-se justamente

sobre o vocabulário filosófico, os argumentos e os passos mais controvertidos, sendo oferecidos, muitas vezes em confronto explicativo, os conceitos gregos de Platão ou de Aristóteles, os termos hebraicos de Shemuel ben Yehuda, as traduções de Mantino e de Elia Del Medigo, para além de, através de notas colhidas em diversos especialistas, se tentar a respetiva retroversão para os possíveis correspondentes em árabe e em grego. É quase o paroxismo da vertigem das línguas e das traduções em busca do original desconhecido.

Como exemplo das incertezas do texto transmitido e das dificuldades da tradução, veja-se uma simples passagem da relativamente longa discussão sobre o lugar da mulher na cidade ideal, onde Averróis tenta entender a comunidade de homens, mulheres e filhos e a organização da procriação, combinada e organizada entre os guardiães da sociedade perfeita segundo Platão. A esse propósito Averróis contrapõe a forma limitadora como a mulher é vista no seu tempo: «nessas cidades, fica oculta a aptidão das mulheres, pois elas são tomadas apenas para a geração» (I.xxv.9, p. 90). Já na cidade de Platão a mulher é colocada ao mesmo nível que os homens nas diferentes atividades próprias do estrato social superior, em que homens e mulheres compartilham a mesma educação para correção e formação da virtude através da música e do exercício físico. Lê-se no latim de Elia Del Medigo: «Et non habent per multitudinem ut exeant armatae cum hominibus in pugna, quia sunt vacuae in virtute», que seria diretamente traduzido por «Elas não têm muito para saírem armadas com os homens na luta, porque são desprovidas de virtude». Esta depreciação contraria o que está a ser dito sobre a igualdade de posição, funções, educação e virtude entre homens e mulheres, por isso as tradutoras conjecturam uma corrupção do texto da tradução, que as leva a aditar as palavras “[de tudo exceto]”, que permite então ler uma frase que estaria mais de acordo com o pensamento de Platão: «Elas não têm muito para saírem armadas com os homens na luta, porque são desprovidas [de tudo exceto] de virtude» (I.xxv.11, p. 90 e n. 112). Seguem aqui parcialmente a tradução e a conjectura de Lerner, citado na mesma nota: «They have no [cover] on them when they practice gymnastic with men, since they will be devoid of [everything save] virtue».

Ora, um texto completamente diferente do de Elia Del Medigo é oferecido pela tradução de Mantino: «Et sic mulierum corpora, quae cum viris in gymnasio bellico exercentur, denudanda erunt, cum virtus illis pro optimo vestimento inducenda sit», que traduzem por «E assim estavam desnudos os corpos das mulheres que, no ginásio, se exercitavam com os homens para a guerra, já que a virtude lhes servia de excelente veste para se cobrirem» (cfr. p. 90, n. 111).

Rosenthal, que traduz a tradução hebraica e se debate com a difuldade do texto, escreve: «they have no (protective) garments when they practise with men in gymnastics, since they are adorned with virtue» (Averroes, *Commentary on Plato's Republic*, ed., introd., transl., notes E.I.J. ROSENTHAL, Cambridge University Press, Cambridge 1969, p. 166). Esta versão está aliás em linha com o que Platão escreve em *República* V, 457a («terão de depor as suas vestes as mulheres dos guardiães, uma vez que se revestirão de virtude em vez de roupa», cito a trad. de M.H. Rocha Pereira). Sem dúvida a versão de Mantino está mais próxima da posição de Platão e a de Elia Del Medigo é completamente incompreensível sem se conjecturar alguma correção. Em muitas outras passagens é a versão de Elia Del Medigo que parece mais clara.

Este simples exemplo evidencia as dificuldades da tradução e também o modo como as tradutoras anotam a sua versão em benefício do leitor, esclarecendo os passos difíceis com o confronto das duas traduções latinas, documentando ainda as notas com informação apropriada recolhida em estudos e interpretações.

As posições de Averróis são claramente orientadas pelo seu profundo conhecimento da *Ética a Nicómaco* de Aristóteles. Em diversos passos a política ou ciência do governo da cidade é interpretada como a ciência arquitetónica de que Aristóteles fala e com a qual orienta a articulação entre Ética e Política (neste aspeto metodológico seguramente sob inspiração da *Ética a Nicómaco*, I.1-2 e X.11). É essa mesma ligação entre as duas disciplinas e as duas obras que explica a importância dada por Averróis à questão das virtudes na interpretação da génese e formas de governo das cidades e do tipo de governantes que se impõe ou é imposto em cada uma delas (sobretudo nos livros II e III). Mas, como no volume bem se documenta, Averróis recorre direta e indiretamente a outras fontes, em particular às obras políticas de Alfarabi, elas mesmas amplamente inspiradas em Aristóteles, mas abertas ao platonismo, mas também busca uma certa verificação da teoria política evocando acontecimentos e modelos políticos da sociedade islâmica do seu tempo. Como se sublinha na Introdução, «no *Comentário sobre a República*, Averróis formula ideias próprias e independentes que se contrapõem à teoria política do seu antecessor, Al-Fārābī» (p. 32), mas já é mais discutível em sentido absoluto a afirmação de que a obra teria sido composta para Averróis «tecer suas críticas à sociedade de sua época e aos teólogos muçulmanos» (p. 19), embora essas críticas pontuem efetivamente o decurso da obra. Nas últimas secções (III.xxx.1, pp. 173-174) percebe-se que a obra é dedicada ao mais alto mandatário político, sob cuja proteção Averróis se coloca, mas nenhum elemento permite perceber a quem é que o autor se dirige dirigido. Teria bastado um nome

para se dissiparem muitas das incertezas em torno da datação desta obra. Aqui reside mesmo uma das grandes querelas interpretativas, pois a obra tanto poderá ser dedicada a Abū Ya‘qūb Yūsuf, que morreu em 1184, como ao seu filho Abū Yūsuf Ya‘qūb al-Manšūr, que reinou entre 1184 e 1199 e a cujo serviço Averróis também esteve (cfr. p. 174, n. 3). Por isso, segundo alguns a obra teria sido escrita cerca de 1195, imediatamente antes do exílio de Averróis em Lucena, mas, segundo outros foi escrita c. de 1182. A questão não é despicienda, mas parece irresolúvel com os elementos fornecidos pela obra. Pelo menos é certo que foi escrita após 4 de maio 1177, data de conclusão do *Comentário médio sobre a Ética a Nicómaco*, obra para a qual remete por várias vezes (cfr. Introdução, pp. 29-31), mas não é por essa obra ser citada que a paráfrase lhe teria que ser quase contemporânea.

Um aspeto notável da obra é esse mesmo recurso argumentativo-documental de Averróis que, para tornar explícita a sua interpretação dos argumentos de Platão sobre a evolução dos regimes políticos, não hesita em dirigir-se ao seu interlocutor citando exemplos do seu próprio tempo e cidade (cfr. pp. 149-150, 153, 160, 161, 168, 170-171, etc.). Essas passagens de confronto entre a cidade de Platão com a política do tempo de Averróis ou com a cidade governada pela lei islâmica são um dos aspetos mais interessantes desta obra. A delicadeza e proximidade das referências a factos e governantes próximos no tempo mostra seguramente confiança e identidade com o desconhecido dignitário a quem se dirige, não sendo de esperar que Averróis exemplificasse com considerações negativas que desagradassem ao seu protetor, a quem se refere com grande deferência na mencionada passagem do final da obra. Mas também não é impossível que alguma ambiguidade ou imprudente ousadia de Averróis tivessem irritado o seu interlocutor e estivessem justamente na origem da ordem de exílio para Lucena, que decorreu entre 1195 e 1198, pouco antes da sua morte.

Ao contrário do que acontece com os comentários a Aristóteles, Averróis não hesita em distanciar-se de Platão quando encontra razões para tal. Próximo do final e em conclusão do compêndio da teoria da evolução dos regimes, Averróis faz uma crítica demolidora à teoria de Platão, baseado na simples experiência de inspiração aristotélica: não há degeneração necessária de um regime para outro, pois «é possível que qualquer cidade se transforme em outra», e é possível encontrar todas as diferentes naturezas humanas em todas as cidades (p. 170). Mais do que um aprofundamento da posição platónica, Averróis, que não mostra apreço pela linguagem e recursos estilísticos de Platão (bem pelo contrário), procura de facto integrar a política no esquema aristotélico das ciências e das

virtudes na ação humana. Veja-se a sua interpretação da alegoria da caverna, tida como uma explicação da diferente educação dos filósofos e do vulgo (II.xiv.1, p. 124), ou a correção de Platão sobre a ordem de aprendizagem das ciências, a que Averróis antepõe a arte da lógica, que ainda «não havia sido descoberta em seu tempo» (II.xvi.1, p. 128). Averróis mesmo dá indicações sobre o seu objetivo e método logo no parágrafo de abertura, dizendo que se fixará nos discursos científicos (demonstrativos) de Platão «deixando de lado os discursos célebres e prováveis, (...) buscando sempre a concisão» (I.i.1, pp. 35-36), razão pela qual Averróis exclui da ciência política o Livro I e início do II da obra de Platão, por usar “discursos prováveis” e não demonstrativos, e o Livro X por tratar de temas exteriores à política (cfr. III.xxxi.2-4, pp. 174-175).

Após a introdução onde expõe a natureza e ordem desta ciência política (pp. 35-43), no resto do Livro I (pp. 35-98) Averróis ocupa-se dos temas tratados por Platão desde meados do livro II até final do livro V da *República*, mas centrando-se sobretudo na questão das virtudes com o que, assim, estabelece uma continuidade direta com o que antes havia tratado na *Ética a Nicómaco*, a que repetidas vezes alude como primeira parte da ciência prática. No Livro II (pp. 99-131) discute os Livros VI e VII da *República* «sobre o nascimento da cidade excelente e sobre a sua organização e também a demonstração do estabelecimento das leis nela» (p. 131), tratando principalmente a questão da educação e da formação para a virtude do governante, onde o conhecimento, a ciência e a sabedoria se sobrepõem a todos os outros bens; no Livro III (pp. 133-175), ocupa-se dos livros VIII e IX da *República* dedicando-se sobretudo à teoria platónica das seis diferentes formas de governo da cidade (às quais Averróis acrescenta mais duas), suas transformações e virtudes que correspondem a cada uma delas.

Há uma evidente sequência paralela entre a paráfrase e os livros da *Política/ República* de Platão. Se há aspeto onde as notas poderiam ser mais detalhadas seria na indicação do texto de Platão que está a ser discutido ou explicado; o leitor interessado poderá encontrar essa informação nas anotações marginais das já citadas traduções de Rosenthal e de Lerner. Averróis, ao contrário do que faz com Aristóteles nos grandes comentários, não propõe uma explicação literal do texto de Platão, mas sim uma explicação selectiva mais ou menos alusiva, o que não o impede de citar Platão. Embora no volume se opte por titular a obra como *Comentário*, na sequência dos títulos das traduções de Rosenthal (*Commentary*) e de Cruz Henández (*Exposición*), seria mais adequado chamar-lhe *Compêndio* ou *Epítome*, que é exatamente a palavra usada por Averróis para se referir no final do Livro I (p. 98). Veja-se que o título da atrás citada edição de Mantino é

Paraphrasis, que na frase conclusiva de Averróis do final do livro I usa «huius compendii primi» (ed. cit., f. 352I) e que aqui é dado pela tradução: ««E isso é o final do primeiro livro deste Compendio» (I.xxx.1, p. 98).

Para além do próprio texto de Averróis, o volume inclui ainda uma cronologia da vida e obras de Averróis (pp. 1-14), tabela de transliteração do alifebato árabe e do alfabeto grego para caracteres latinos (15-16), uma breve mas documentada Introdução que contextualiza a obra e a tradução (17-32), uma nota sobre a «Fortuna da obra de Averróis no Ocidente latino» (177-183, por Rosalie Pereira), por fim as «Referências bibliográficas» de edições, fontes e estudos (185-190).

Seria improvável que um outro projeto de tradução desta obra reunisse especialistas tão qualificados quanto os que a realizam: Rosalie Pereira é a mais persistente estudiosa da filosofia árabe em língua portuguesa e publicou recentemente um desenvolvido trabalho sobre a política em Averróis (*Averróis: A arte de governar. Uma leitura aristotelizante da República*, Ed. Perspectiva, São Paulo 2012, cfr. a minha recensão em *Filosofia. Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, vol. 31, 2014, pp. 165-170), Ana Lia Prado traduziu a *República* de Platão para português (Martins Fontes, S. Paulo 2006) e a revisão técnica é da responsabilidade de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, um dos mais eminentes especialistas contemporâneos em Filosofia Medieval. Sublinhe-se que as duas tradutoras já haviam colaborado em trabalho semelhante de tradução e edição bilingue do *De substantia orbis*, outra obra de Averróis cujo original árabe também se perdeu e cuja tradução latina foi depois traduzida para hebraico, invertendo-se neste caso a versão histórica traduzida (cf. Averróis, *Exposição sobre a substância do Orbe*, EDIPUCRS, Porto Alegre, 2006, que oferece a primeira tradução da versão latina, também publicada no volume, para uma língua moderna).

Com esta tradução do *Comentário sobre a República de Platão* os leitores de língua portuguesa têm entre mãos um trabalho notável, contribuindo não só para a melhor compreensão do pensamento político de Averróis, como também para a reavaliação do seu lugar na história da Filosofia. As soluções encontradas para as muitas dificuldades de tradução e a erudição com que as autoras fundamentam as suas opções, entusiasma a dar outros passos para chegar ainda mais longe, relendo a obra nos textos transmitidos: as traduções em *latim* de Elia Del Medigo e de Mantino, a prévia tradução em *hebraico* de Shemuel ben Yehuda e, através delas e dos textos *gregos* de Platão e de Aristóteles e respetivas traduções para *árabe*, tentar chegar ao texto da obra perdida do grande Averróis. Parafraseando Borges, já não seria *A busca de Averróis*, mas sim *A busca do Averróis perdido*.

Um trabalho futuro a unir as quatro grandes línguas filosóficas da Antiguidade e da Idade Média.

José Meirinhos
(Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da U.P. Instituto de
Filosofia da Universidade do Porto)

Jean Buridan, *Les petites sommes de logique*, trad., intr. e not. Benoît Patar, Les Presses Philosophiques, Longueuil 2016; 1280 pp.; ISBN 978-2-922712-45-2.

Benoît Patar, além de poeta e cinéfilo belga radicado no Quebeque há mais de quarenta anos, é um dos grandes estudiosos de três das mais importantes figuras da filosofia do século XIV: João Buridano, Nicolau Oresme e Alberto da Saxónia. As suas edições, traduções e monografias fazem dele uma referência. O seu último trabalho de grande envergadura é a tradução integral do extenso texto de João Buridano dedicado aos doze tratados das *Summulae logicales* de Pedro Hispano. Este grande volume, com as suas 1280 páginas, contém uma introdução que, embora sintética, apresenta ferocíssimas críticas a muitos dos intérpretes de Buridano, como veremos. Além disso, o final do volume presenteia o leitor com vasta bibliografia e dois índices, um onomástico e um de conteúdos, imprescindíveis ferramentas para quem queira debruçar-se sobre o autor e o texto, dada a extensão deste último.

O texto latino utilizado para a tradução advém de uma edição crítica levada a cabo por diversos editores entre os anos 90 e o presente. Trata-se de uma iniciativa holandesa de edição crítica de textos de autores das faculdades de Artes medievais, publicados na coleção *Artistarium*, atualmente com a chancela da Brepols Publishers. Para cada um dos volumes da edição crítica das súmulas de Buridano, Patar aponta os manuscritos utilizados, os méritos, os defeitos, e apresenta a listagem exaustiva das suas propostas de alteração ao texto crítico. Enquanto que elogia alguns desses volumes, como o do primeiro tratado (*Summulae de propositionibus*, levado a cabo por Ria Van der Lecq), é crítico de outros, sobretudo das *Summulae de locis dialecticis*. De acordo com Patar, o editor Niels Jørgen Green-Pederson não soube anotar em aparato crítico as variantes e as intervenções de editor, cometeu erros graves na edição e não está a par de edições e traduções recentes, pelo que para esse tratado decide utilizar a edição mais antiga de Hubert Hubien.

No tocante à introdução, a postura crítica de Benoît Patar é igualmente implacável. Com um tom por vezes acerado, o tradutor belga aponta aquilo que considera serem os erros grosseiros em torno da figura de Buridano em várias vertentes. A primeira vertente é a da sua biografia, a segunda a do seu suposto ockhamismo, a terceira a do seu também suposto nominalismo. Trata-se de uma introdução polémica, até porque os interlocutores a quem aponta erros graves são autoridades incontornáveis no que toca ao estudo de João Buridano, tais como Joël Biard e Gyula Klima.

Começemos pela biografia. O tradutor acusa Biard, Klima e também Alain de Libera de se apoiarem em bibliografia secundária, por vezes com mais de um século, afirmando sem justificação que Buridano terá nascido por volta do ano 1300. Contudo, Hubert Hubien já estabeleceu que Buridano nasceu em 1292, apresentando fortes (mas circunstanciais) provas. Do mesmo modo que não nasceu em 1300, não morreu em 1358, mas em 1363. Quanto ao seu cargo de reitor da Universidade de Paris, trata-se de um grave anacronismo. Em Paris, os responsáveis máximos pela universidade eram o Chanceler e o Bispo. A Universidade de Paris como um todo não tinha reitor à época, mas sim as faculdades. Enquanto reitor da Faculdade de Artes, cargo de três meses não muito importante, tinha por funções apenas presidir aos debates e ser porta-voz da sua faculdade em questões institucionais e doutrinárias durante esse período. Por fim, no que toca à sua origem, Patar demonstra que não é possível a tese da origem flamenga de Buridano. Ele é certamente picardo, de algures na diocese de Arras, possivelmente Béthune.

Mais importante do que estas questões biográficas, o que mais incomoda Patar nas leituras de Buridano é a ideia estabelecida de que este teria sido altamente influenciado por Guilherme de Ockham e, mais ainda, seria um nominalista. O tradutor considera que são erros graves, fruto de uma acumulação de autoridades que se repetiram umas às outras, e que até é relativamente óbvio numa leitura superficial dos textos de Buridano que este nada tem que a ver com Ockham ou com o nominalismo. Antes de mais, biograficamente, não houve qualquer relação entre Ockham e Buridano. Buridano leu a sua *Summa* como leu muitos outros textos. Além disso, Buridano esteve diretamente envolvido no processo contra um autor que partilhava com Ockham algumas teses, a saber, Nicolau de Autrécourt. De acordo com Patar há uma ideia profundamente errada do sentido histórico do nominalismo e uma espécie de generalização desse epíteto, de um modo tal que até Aristóteles poderia ser assim classificado. Um nominalista não é um autor que defende, como Aristóteles, que a verdade e a falsidade só podem ser descobertas

na linguagem. Esta ideia não tem nada de nominalista desde que haja uma ligação entre o nível discursivo e o nível do real. O que o nominalista defende é que há uma rutura absoluta entre o nível do sensível, da captação dos existentes singulares, e o modo linguístico de aceder a ele, dos universais, não sendo possível construir conhecimento a partir da experiência do singular. Neste sentido bem precisado, Buridano não pode ser considerado um nominalista. Por outro lado, considera ser de uma imperdoável falta de consciência histórica perspetivar o nominalismo como uma antecipação da filosofia analítica. O nominalismo é uma forma de fideísmo radical, de anti-ontologização do discurso rumo à fé, abandonando a confiança no conhecimento natural devido a este hiato intransponível entre o singular sensível e o universal linguístico.

Para demonstrar que Buridano não foi um nominalista, Benoît Patar começa por estabelecer o que o diferencia de Ockham. No que toca à doutrina da suposição, em Buridano esta designa um objeto de conhecimento correspondente à realidade dos factos, enquanto que em Ockham não, pois embora a consistência do nosso aparato linguístico advenha da experiência, não há qualquer necessidade de continuidade entre os níveis. A representação discursiva é convencional. Afirma Patar: «Dans cette optique, la connaissance ockhamienne est directe, sans la médiation des sens, l'intelligence saisissant directement le réel et lui conférant un niveau d'être purement conceptuel. Tandis que la connaissance selon Buridan passe par le détour des sens et fait intervenir les espèces sensibles et intelligibles comme il affirmera dans son *Traité des démonstrations*» (p. 24). De seguida, procura compreender como e porque é que apareceu este juízo tão unânime de que Buridano seria um nominalista. Encontra dois grandes motivos. O primeiro é a preferência pela resolução das aporias filosóficas através da análise semântica e linguística. O segundo é o facto de muitos dos seus discípulos terem sido nominalistas. Nem um nem outro motivo fazem dele um nominalista. Resumindo, em João Buridano o linguístico reproduz convencionalmente o mental através do som e da escrita, e o mental, por sua vez, representa o mundo. A partir desta chave de leitura, Patar percorre em seguida o conteúdo dos tratados um a um, de modo a confirmar textualmente a sua polemizadora posição. O seu ponto de vista é convincente na medida em que se baseia no modo como Buridano remete permanentemente para a mediação das operações intelectuais da alma. Nesta, as operações naturais da abstração a partir do sensível garantem a continuidade entre níveis.

Antes de passarmos aos tratados em si, é de notar que na introdução se sente a falta de uma explanação acerca da relação de João Buridano com o texto que ele comenta ou complementa, os *Tractatus* de Pedro Hispano. Com efeito, há

especificidades que exigem reparos, como por exemplo a criação de um novo texto a ser comentado no tratado sobre a suposição ou a alteração da ordem dos tratados, que na história da transmissão do texto dos *Tractatus* variou bastante, geralmente por questões não neutras teoricamente. É uma lacuna grande da introdução, pois seria importante conhecer a interpretação de Benoît Patar sobre a relação entre estas duas importantes obras da lógica medieval.

Passemos aos tratados. O primeiro, tratado das proposições (*Traité des propositions*, pp. 53-173) é um comentário ao primeiro tratado de Pedro Hispano (*De introductionibus*). Nele, Buridano estabelece que há um laço entre a linguagem mental, a oral e a escrita, embora as duas últimas tenham um caráter convencional.

O tratado dos predicáveis (*Traité des prédicables*, pp. 175-222) comenta o texto do segundo tratado de Pedro Hispano (*De praedicabilibus*) no qual se expõe quase literalmente a *Isagoge* de Porfírio. Logo no início, Buridano sublinha que as coisas que existem fora da alma não são nem sujeitos nem predicados de proposições, mas sim os seus conceitos na alma. A estrutura predicativa constitui-se na linguagem, mas os conceitos são representações do real, produtos da abstração.

O tratado dos predicamentos (*Traité des prédicaments*, pp. 225-320) é importante para compreendermos de que maneira relaciona os dois sentidos de substância, primeira e segunda, com os níveis de tratamento metafísico e lógico. Buridano considera que no contexto lógico deste tratado não se toma a substância como aquilo que subsiste por si, mas os termos que representam substâncias. Há termos que remetem para substâncias primeiras, como “Sócrates” ou “Platão”, e há termos que pertencem ao predicamento da substância que remetem para um termo mental, presente na alma intelectual, como “homem” ou “cavalo”. As categorias neste contexto são reduzidas a modos de predicar, e há uma grande insistência no papel da alma no processo de categorização, especialmente no tocante à categoria da relação como ato comparativo da alma.

No tocante ao tratado das suposições (*Traité des suppositions*, pp. 323-418), o texto comentado não tem correspondência com o de Pedro Hispano, como já foi apontado. Em nota de rodapé Benoît Patar afirma apenas o seguinte: «Du reste, le traité VI de Pierre est très court et ne porte que sur la supposition au sens le plus restreint» (p. 323). O tratado é dedicado às propriedades dos termos. Patar faz uma leitura bastante superficial deste tratado na Introdução, dizendo que Buridano coloca as questões no nível da enunciação mental. Não é inteiramente verdade. A suposição remete para o nível da realidade no caso de um termo cair na categoria da substância. Um mesmo supósito pode cair na alçada de várias categorias conforme a *ratio*, *intentio* ou *appellatio* com que é significado. A

suposição relaciona um termo com um *suppositum* e a significação relaciona o termo com um conceito mental. Já os *supposita*, na generalidade dos casos são também mentais – conceitos universais – mas quando o termo tem como supósito uma substância, remete em última análise para a realidade que esses universais representam. Buridano faz a sua própria divisão da suposição, muito diferente da de Pedro Hispano, tendo por base sempre o problema de fazer corresponder os termos a determinado tipo de *intentio* na alma.

O tratado dos silogismos (*Traité des syllogismes*, pp. 421-521) – que parafraseia o tratado IV (*De sillogismis*) de Pedro Hispano, que por sua vez expõe conteúdos dos *Analíticos Anteriores* – é particularmente importante para a tese polémica de Patar. É que nele podemos encontrar uma refutação a Nicolau de Autrécourt e seus seguidores, que afirmavam que Aristóteles provou que havia uma substância imaterial sem provar que isso existisse, dizendo que a partir da existência de uma coisa não se pode provar a existência de outra coisa. Por outras palavras, dizer “uma substância é imaterial” não demonstra que “uma substância imaterial existe”. Para Buridano, pelo contrário, esta é demonstrada por aquela. Esta refutação fortalece a tese do antinominalismo do autor picardo, de facto.

O tratado dos tópicos (*Traité des lieux dialectiques*, pp. 525-646) comenta o tratado V (*De locis*) de Pedro Hispano. Nele, Buridano compara o texto petrínico ao comentário de Boécio aos *Tópicos* de Cícero. Tal como Boécio, dá grande importância à dimensão da produção de convicção no argumento, chegando a considerar que há muitos silogismos que não podem ser considerados argumentos na medida em que não são capazes de produzir qualquer tipo de convicção. Ligada a esta função está a importância, frisada por Patar na introdução, que Buridano confere à realidade exterior para que o discurso possa ser convincente, bem como o carácter indispensável do existente para a validação dos juízos.

Os três tratados finais, a saber, sobre as falácias (*Traité des failles logiques*, pp. 649-794), a demonstração (*Traité des démonstrations*, pp. 797-1042) e os sofismas (*Traité sur la pratique des sophismes*, pp. 1045-1235) não comentam nenhum texto de Pedro Hispano. Pedro Hispano não escreveu sobre os *Analíticos Posteriores*, texto ainda pouco comentado ao tempo da redação dos *Tractatus*, pelo que o tratado sobre as demonstrações não teria, à partida, correspondência. O mesmo não se pode dizer do tratado sobre as falácias, o mais extenso dos *Tractatus*, ocupando quase tantas páginas como os outros tratados todos juntos. Ainda assim, João Buridano não segue, de todo, este texto, e dedica ainda um outro tratado aos sofismas. Dos três, o das demonstrações é aquele com mais

interesse filosófico, uma vez que os outros dois dizem respeito a questões técnicas e relacionadas com exercícios académicos práticos de argumentação. Contudo, é interessante verificar no tratado sobre as falácias, como aponta Patar, que o carácter convencional da expressão oral e escrita não impede que as paixões da alma que constituem os conceitos sejam iguais para todos os homens e constituam semelhanças das coisas, o que mais uma vez mostra a indefensabilidade de um nominalismo em Buridano.

Já o tratado das demonstrações é riquíssimo, uma vez que trata das definições (nominal, quiditativa e causal); das distinções/divisões semânticas; do papel da vontade e da educação na demonstração; da distinção entre ciência demonstrativa e opinião; da possibilidade de falsificar sobrenaturalmente um conhecimento natural; do problema dos princípios primeiros indemonstráveis; e das continuidades e descontinuidades entre fé e razão.

Em suma, passando ao de leve pelos conteúdos do comentário de João Buridano, torna-se evidente que nos encontramos perante uma obra de peso. Graças ao trabalho árduo de Benoît Patar, agora o mundo francófono (estava já disponível uma tradução inglesa integral por Gyula Klima) tem acesso a este texto incontornável do pensamento filosófico medieval, e certamente multiplicar-se-ão os interessados sobre o pensamento filosófico do mestre picardo. Dará que falar, até pela atitude polemizante de Benoît Patar, o debate acerca do nominalismo ou antinomialismo de Buridano. Patar é exímio na apresentação dos seus argumentos, sempre baseados em passagens textuais bem contextualizadas e praticamente incompatibilizáveis com a tese do nominalismo, pelo que se vislumbra difícil uma resposta em sentido contrário.

Mário Correia

(Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Instituto de Filosofia)

Petagine, A., *Matière, corps, esprit. La notion de sujet dans la philosophie de Thomas d'Aquin*, (Vestigia 39) Cerf, Paris 2014; 287 pp.; ISBN 9782204102971.

El análisis realizado por Antonio Petagine en este libro aborda los límites y dominios del término filosófico de sujeto a partir de los textos aristotélicos, de los que parte la concepción de Tomás de Aquino. En la introducción, el estudioso plantea la pregunta por el notable cambio en el significado de este concepto en la historia del pensamiento, de Aristóteles a Kant, con su sujeto entendido como

un yo permanente. En la línea de De Libera y Suarez-Nani, Petagine reconoce el pensamiento de Tomás de Aquino como el punto que establece la continuidad conceptual.

En el origen de la cuestión, Aristóteles proporciona un concepto de sujeto que significa aquello que subyace a la mudanza, el reducto que se mantiene más allá de la corrupción y de la generación. Esta definición básica se complica cuando el Estagirita parece atribuir este significado fundamental no solo a la sustancia individual sino también a la materia, una identificación muy problemática para el Aquinate, quien matiza tal identificación dada en los textos aristotélicos, como Petagine demuestra. Tomás parte sobre todo de las *Categorías* para determinar que la identificación que el Estagirita hace de la materia con el sujeto solamente la realiza según un sentido extensivo y no de manera rigurosa, una interpretación que Tomás repite en varias de sus obras, como en el comentario a la *Metafísica* o en el comentario al *Del alma*, y que la historiografía tomista, señala Petagine, no ha tenido suficientemente en cuenta a la hora de interpretar los conceptos de materia y de individuo del dominico. Así, Tomás recalca que el sujeto *proprie loquendo* ha de ser aquello que está en acto, el individuo *in genere substantie*; por el contrario, la materia debe ser entendida como la pura potencia, *ens in potentia tantum*. Materia resulta ser, así, un término correlativo al de existencia, fundamento de toda pasividad y alejado, por tanto, del concepto de sujeto, que se relaciona con el verbo *substare*. De tal manera, Aristóteles solamente en un sentido extensivo identificó la materia primera y el sujeto en el contexto de la explicación del devenir sustancial (*via motus*); en este contexto la materia puede llamarse «sujeto», pues explica el nivel de realidad a partir del cual y por el cual se puede constituir la sustancia. Sin embargo, aclara el Aquinate, Aristóteles entiende la forma y la materia como sustancias solo en tanto que principios y partes del individuo sustancial y no por ser ellas subsistentes o sujetos en sí. A pesar de que el griego presenta un isomorfismo entre lenguaje, pensamiento y realidad, el Aquinate advierte una doble perspectiva en la deducción de las categorías, una lógica y otra ontológica, órdenes que Avicbron confunde, al considerar la materia primera como una especie de «superpotencia» particular. La sustancia se da como aquello que es, y el individuo sustancial concreto se identifica con el sujeto o soporte. La materia, de tal manera, no puede ser en ningún caso el sujeto de la forma sino que se trata del principio de determinación en correlación, *via predicationis*, con cada una de las formas sustanciales, y se erige como razón de toda determinabilidad propia en el compuesto hilemórfico. Por su parte, la forma no es primariamente correlativa a la materia sino que es el principio metafísico

de transmisión del ser a la sustancia y no depende de la materia. Por tanto, de acuerdo con el Aquinate y en polémica con Averroes, la esencia del compuesto hilemórfico no puede identificarse con la forma si bien dicha forma tenga un papel predominante en la constitución de la identidad del individuo sustancial. La esencia, y con ella la definición o diferencia específica del compuesto hilemórfico, comprende también la materia.

Este avance de interpretación, en relación con otras teorías contemporáneas, permite a Tomás de Aquino delimitar el estatuto ontológico específico de las sustancias espirituales y distinguirlas de Dios, el único sujeto sin accidentes, idéntico, por tanto, a su forma.

De tal manera, el concepto de sujeto es propiamente aplicable a las sustancias finitas, tales como las sustancias corporales, a cuya interpretación tomasiana Petagine dedica uno de los capítulos del libro. Estas sustancias, compuestas de materia y forma y paradigmáticamente finitas, se hallan ligadas a la pasividad receptiva y a la individuación en virtud de la materia, mientras que en virtud de la forma se presentan como sujeto agente. Como señala Petagine, Tomás señala una ligazón estructural entre corporalidad y cantidad que es entendida como la disposición más fundamental de la materia, pero solo entendida en tanto que sujeto primario. El principio de individuación de las sustancias corporales se relaciona directamente con esta disposición de la materia: el individuo es *materia signata*; se trata una materia caracterizada por la divisibilidad localizada en las dimensiones. De acuerdo con el dominico, el cuerpo es la sustancia que sostiene todo accidente ya sea de la forma, ya sea de la materia, a través de la mediación de la cantidad. Los accidentes de la materia son los accidentes individuales que se dan en los cuerpos generados, donde la individuación es un momento particular en la tríada sujeto-privación-forma. Señalada la importancia de la cantidad dimensional en el hecho de la individuación, Petagine da voz a las interpretaciones que afirman que, de acuerdo con el pensamiento del Aquinate, la cantidad como el principio de individuación. Sin embargo, Petagine retoma la disociación tomística de sujeto y materia. La materia no es el sujeto de la forma, y es el sujeto lo que abre la posibilidad de la individuación.

En cuanto al alma, entendida como forma sustancial, ella no se identifica con sus potencias y en sus pasiones aparece como principio preponderante en la capacidad del cuerpo a ser sujeto. De tal manera, el alma-forma es el fundamento y principio de la capacidad del cuerpo de ser, puesto que da el acto primero al cuerpo orgánico, el ser, y después proporciona las operaciones, producto de las potencias de sus propiedades, que son efecto de su esencia.

En el compuesto hilemórfico, el cuerpo animado actúa como sujeto de su forma, y no como materia. El alma como forma es razón de accidentes del sujeto-cuerpo. Sin embargo, desde ella misma, el alma es también sujeto por su condición espiritual puesto que es la fuente de accidentes propios que no implican ni la materia ni el cuerpo. En este sentido, la unidad del ser defendida por Tomás de Aquino a través de su concepción hilemórfica no implica un rechazo a la pluralidad de maneras de ser, contenida en las categorías. Al contrario, la identidad del sujeto que la sustancia hilemórfica, finita, manifiesta, exige tal pluralidad, y por eso el compuesto hilemórfico es el sujeto que aparece como el fundamento de las categorías cuya realidad no se identifica con su naturaleza o su esencia sino que ésta es una parte de él, de manera que el individuo sustancial es el fundamento ontológico de todas las diferentes maneras de ser. Esto distingue radicalmente a las criaturas y a Dios, que presenta identidad entre el *subiectum* y la naturaleza o esencia. Esto remite a la crítica tomasiana a quien identifica de manera automática forma y especie.

El hombre, como una sustancia única creada, es a la vez cuerpo y espíritu, *ratio*, esto es, presenta un grado limitado de intelectualidad, si bien su condición liminar le hace la fuente más prolífica de accidentes, a partir de tres potencias (vegetativa, sensitiva e intelectual), que generan cinco tipos de operaciones: nutrición, sensación, apetito, movimiento local e intelección. Esta misma condición intelectual limitada del alma del hombre convierte la existencia de los ángeles en casi una demanda filosófica de Tomás, afirma Petagine. Se trata de criaturas no materiales que, gracias a ello, se dirigen a todas las cosas, son dueñas de sus actos y tienen un retorno perfecto sobre sí. Su no-materialidad les permite un conocimiento por esencia y no de manera discursiva, *post rem*, como es el caso del intelecto humano. Por otra parte, esa no-materialidad no les impide, sin embargo, ser sustancias con accidentes (intelección y voluntad). Por tanto, entre forma y sujeto en ellas no se da una identificación, un privilegio que ostenta una única criatura espiritual, Dios, completamente esencial.

En conclusión, el estudio de Pategine nos muestra, a través de un gran conjunto de textos y bibliografía referenciada en las notas, la importancia del individuo en el pensamiento de Tomás de Aquino y la precisión de su interpretación de la metafísica aristotélica. El intelecto humano se individualiza dentro de los individuos humanos, dentro de la creación en acto, en su sustancia. Pategine, atento a las lecturas tomasianas de la metafísica aristotélica, pretende subrayar la primacía ontológica que el Aquinate da al individuo, y cómo ella se

relaciona con la subjetividad moderna y el primado de la conciencia. Mientras que la subjetividad propuesta por el Aquinate tiende a unificar los seres concretos bajo un denominador común que indica a la vez consistencia ontológica y la finitud, la moderna supone un paso más allá, al dar preeminencia ontológica al sujeto y a la conciencia en demérito del mundo.

El estudio reúne al final una bibliografía muy exhaustiva de fuentes y estudios y un índice de los nombres citados.

Celia López Alcalde

(Instituto de Filosofia da Universidade do Porto. Bolseira pós doc FCT)

Anselm Spindler, *Die Theorie des natürlichen Gesetzes bei Francisco de Vitoria. Francisco de Vitoria on Natural Law*, Stuttgart/Bad Canstatt: Frommann-holzboog, 2015, 285 pp.

El laudable interés que han demostrado algunos investigadores de la Goethe Universität de Frankfurt y del Max-Planck Institut für europäischen Rechtsgeschichte por la “Escuela de Salamanca” es digno de tomar en consideración. He tenido el gusto de recensionar la mayoría de libros de estos equipos de trabajo alemanes sobre la “Escuela de Salamanca” –mayoritariamente publicados en las colecciones de la editorial Frommann-holzboog– y en ellos se encuentran siempre consideraciones de interés y nuevas aportaciones, como sucede con este libro de Anselm Spindler sobre la teoría del derecho natural en Vitoria. Este libro es la reformulación de la tesis doctoral que Spindler presentó en la Goethe Universität de Frankfurt en 2013, en el marco de estas líneas de investigación.

El tema, como el lector puede suponer, está ya muy trillado y hay numerosa bibliografía al respecto, circunstancia que parece no despertar gran interés en el autor. Spindler intenta leer a Vitoria desde Kant, opción interesante y curiosa, y no exenta de riesgos: la introducción se titula claramente “Das natürliche Gesetz bei Francisco de Vitoria: Die Autonomie der praktischen Vernunft als Antwort auf die Frage nach dem Grund der Moral”.

El autor da por sentado que se ha leído habitualmente a Vitoria desde Tomás de Aquino o Escoto y él propone una interpretación alternativa que muestra a

Vitoria como un pensador que no considera el derecho natural ni como derecho de la naturaleza (Tomás) ni como derecho de Dios (Escoto). Spindler defiende que Vitoria identifica el derecho natural como una ley de la razón práctica que puede considerarse autónoma en el sentido de que encuentra en sí misma la base intrínseca de su normatividad. Vitoria es, según Spindler, un autor “moderno”, una suerte de precursor de Kant, que vindica que los seres humanos tienen que asumir la autonomía como fundamento de una moral universal, si se quiere que todos los seres humanos sean igualmente agentes morales autónomos (y cualificados).

A partir de una selección de textos de Vitoria (los comentarios a la *Summa* de Santo Tomás, *De homicidio...*), en los diferentes capítulos el autor va desarrollando su teoría del saber práctico para acabar con “Das natürliche Gesetz und die Autonomie der praktischen Vernunft als einzig möglicher Grund einer universellen Moral in Vitorias Vorlesung *De eo, ad quod tenetur homo, cum primum venit ad usum rationis*”. Concluye con un apartado final dedicado a la autonomía y al razonamiento moral en la teoría del derecho natural de Vitoria, quien se distingue (por su modernidad) tanto de sus antecesores Tomás y Duns Escoto, como de sus sucesores Soto y Suárez.

El libro, con todo, no defiende que Vitoria sea el primero de una larga lista de escolásticos prekantianos, sino que es único “moderno” en sus posicionamientos, pues los maestros de la “Escuela de Salamanca” que le siguieron fueron más bien “tardomedievales”, en el sentido de que a Soto, por ejemplo, se le considera un tomista defensor de la ley de naturaleza, y a Suárez un escotista que más bien vindicaba la ley de Dios.

En el fondo, lo que subyace en esta hipótesis historiográfica es el debate que se ha producido en la última década acerca de la continuidad y discontinuidad de la autonomía de la moral, en el que han terciado, entre otros, Jerome Schneewind y Terence Irwin (y no Terence Irwine, como aparece en la bibliografía). Si para Schneewind la Modernidad es un proceso de desarrollo hacia la autonomía de la razón práctica hasta llegar a Kant, para Irwin la historia de la ética tendría dos polos: el racionalista (que permitiría congregarse autores como Platón, Aristóteles, los estoicos, el cristianismo, Tomás de Aquino, Kant...) frente al empirista-sensualista (los epicúreos, los voluntaristas desde Escoto a Lutero, los empiristas...)

Para Irwin habría una cierta continuidad en el racionalismo moderno desde Santo Tomás hasta Suárez y desde éste a Kant, frente al voluntarismo irracionalista desde Escoto, Ockham, Biel y Lutero. En *The Development of Ethics* (Oxford, 3 vols.), Irwin no presta ninguna atención ni a Vitoria ni a Soto, y lee a Suárez

como autor esencialmente racionalista y protomoderno. Admite la influencia escotista en Suárez, pero no deja de subrayar los vínculos aún más fuertes con el racionalismo de corte tomista.

Según Spindler, Vitoria sería un prekantiano, mientras que Soto y Suárez fueron los herederos, respectivamente, de Santo Tomás y de Escoto. Es una hipótesis arriesgada, que dialoga y discute con la interpretación que Böckenförde hizo de la escolástica española, y sería un exponente de lo que podríamos llamar una interpretación “alla tedesca” de la “Escuela de Salamanca”, un rasgo identificativo de algunos trabajos –aunque no todos– salidos últimamente de estos centros de Frankfurt o de otros conectados estrechamente con ellos.

A nuestro entender, las dos características más significativas de esta “Escuela de Frankfurt” que estudia la “Escuela de Salamanca” serían las siguientes: 1) un estudio de la Escolástica española desde las premisas de la filosofía (y la historiografía) alemana (es decir, como precursores, antecedentes u oponentes de Kant, Hegel...), tomando de ellos sus categorías y conceptos, y 2) un diálogo inexistente con los especialistas meridionales sobre la Segunda Escolástica.

Sobre la primera, cabe señalar que todas las hipótesis historiográficas bien argumentadas serían susceptibles de consideración. Sobre la segunda, es muy llamativo que, en este caso concreto, aunque no sólo en él, a lo largo del libro y en la bibliografía final aparece sólo un título en español y ninguno en italiano, en francés o portugués. Toda la bibliografía corresponde a autores de lengua inglesa y alemana. Resulta, cuando menos, sorprendente que Spindler sólo haya mencionado a Jaime Brufau.

Es cierto que, al citar las fuentes vitorianas (pp. XXI-XXII), el autor dice seguir algunas ediciones distintas a las de Frommann-Holzboog, pero resulta muy difícil escribir un libro titulado *Die Theorie des natürlichen Gesetzes bei Francisco de Vitoria* sin menejar las ediciones y comentarios de Beltrán de Heredia, Alonso Getino..., por no decir las de Urdanoz, Pereña, Baciero o las más modernas de Frayle Delgado o Simona Langella. ¿Acaso los estudios de Beltrán de Heredia, Urdanoz o Langella nada dicen al autor? ¿No le interesan o quizás no los cita porque –amén de estar escritos en español o italiano– rebaten o consideran estéril su hipótesis?

Sin ir más lejos, Teófilo Urdanoz, en su célebre artículo “Vitoria y el concepto de derecho natural”, *La Ciencia Tomista*, 224 (1947), pp. 253-254, afirma que Vitoria le concedió al derecho natural un cierto carácter de innatismo, aunque “...no ciertamente en el sentido de una forma subjetiva kantiana en que estuvieran preformados, con independencia de la realidad, toda una serie

de juicios a priori, sino como un germen depositado por Dios en nosotros e identificado como la luz de nuestro intelecto, que mueve a dictaminar sobre lo que naturalmente es justo o injusto”. ¿Dónde queda la pretendida “autonomía”? Sería interesante leer el diálogo de Spindler con Urdanoz y muchos otros autores omitidos en su estudio.

Y el propio Urdanoz, atento siempre a las corrientes contemporáneas, le proporcionaría incluso argumentos cercanos a las tesis sostenidas por Spindler, aunque con algunos matices significativos, que no hay que descuidar, pues el resultado no es el mismo. Leemos en el estudio del dominico navarro: “... Vitoria es quien comienza a despojarlo del atuendo exclusivamente teológico-moral de que andaba revestido en las disputas de los teólogos, secularizándolo en cierto modo y llevándolo al campo propio, que es el orden jurídico y de dirección de la comunidad política. [...] Vitoria acentuará el punto de vista estrictamente jurídico de su estudio y las aplicaciones a la esfera principalmente de Derecho público. Se admira en él el uso que hace de datos y principios de Derecho natural para sus innovadoras deducciones en los problemas de la guerra y visión orgánica de la comunidad humana universal. Así demuestra la vitalidad perenne del mismo y esa transcendente validez de las normas racionales del *Ius naturale*, que así sirve para controlar la justicia de todas las situaciones humanas de derecho, al que así van ligados los más decisivos progresos del Derecho en todas las épocas” (p. 231).

Según Urdanoz, el universalismo de Vitoria procede del entronque teológico, que seculariza, para que sirva como fundamento jurídico de todas las comunidades, a ambas riberas del Atlántico y, por ende, en cualquier parte del mundo. Urdanoz muestra y discute detalladamente la tentación de la lectura kantiana (y kelseniana) de Vitoria y sus ideas precursoras e innovadoras, al tiempo que recalca el fundamento filosófico y teológico de sus doctrinas, firmemente asentadas en Tomás de Aquino. Ciertamente, en Soto es más manifiesta y redundante la dependencia del Aquinate, pues la formación parisina de Vitoria, con ribetes humanistas y nominalistas, le permitía volar quizás más libremente. Sin embargo, no por ello hay que perder de vista el recio tronco teológico y metafísico, que Vitoria había contribuido a secularizar (pero no a destruir), con el fin de dar una respuesta teológico-jurídica a los problemas de su tiempo. Secularizar, en este caso, sería transferir y hacer comprensible una base teológico-filosófica al mundo secular. Pero en ningún caso quería emanciparse de la metafísica o de la teología como sostén de todo un proyecto intelectual, mediante el cual cada una de las piezas cobran sentido.

Estos y otros temas pueden leerse en la copiosa bibliografía vitoriana en español o incluso en italiano. Resulta fundamental acudir a la obra de S. Langella, *Teologia e lege naturale. Studio sulle lezioni di Francisco de Vitoria*, Genova, Glauco Brigati, 2007, con una extensa bibliografía. Siempre desde un espíritu constructivo, y muy respetuosamente, invitaría a los interesados a acudir, por ejemplo, a la reciente obra de Á. Poncela González (ed.), *La Escuela de Salamanca. Filosofía y humanismo en el mundo moderno*, Madrid, Verbum, 2015, en la que hay repertorios bibliográficos actuales. El lector podrá comprobar que, en los apartados sobre Vitoria, conviven las publicaciones en alemán, en inglés, en italiano y en español. Incluso Paula Oliveira e Silva cita, en su estudio sobre Vitoria, un libro coeditado por Spindler y un capítulo de un libro suyo (pp. 160 y 162).

En definitiva: en Königsberg y en Frankfurt, ciudades estratégicas y patrias de mercaderes y hombres sabios, hace mucho frío, y en Salamanca, aunque no tanto, hay también momentos de clima duro y seco, que forjan un carácter recio. Pero en algunas épocas, como los veranos, el sol salmantino calienta e ilumina mucho. No hay por qué despreciar esa luz, que alumbró a Vitoria y ha seguido haciéndolo durante muchas generaciones.

Rafael Ramis Barceló
(Universitat des Illes Balears)

Eriksen, S. G. (ed.), *Intellectual Culture in Medieval Scandinavia, c. 1100-1350*, (DISPUT 28) Brepols, Turnhout 2016, XII+442 pp. ISBN: 978-2-503-55307-8

O volume recentemente editado por Eriksen apresenta, através de uma compilação plural mas coerente de estudos, uma excelente visão panorâmica da situação cultural do extremo norte Europeu durante a Idade Média. A cultura escandinava, particularmente deste período, apresenta-se como uma grande desconhecida para os estudos medievais centrados sobretudo no Sudoeste europeu e no Mediterrâneo. O volume propõe uma série de olhares multidisciplinares sobre temas da cultura escandinava, organizados em três secções: «Negotiating Identity», «Thinking in Figures» e «Worldly Existence and Heavenly Salvation». Esta estrutura temática conduz o leitor de forma harmoniosa por uma série de capítulos cuja leitura, especialmente para leigos, seria de outra forma mais impenetrável. De facto, a própria editora abre e encerra o volume – com a introdução e o capítulo final – expondo a interligação entre todos os estudos numa

perspectiva circular mas aberta. O valor dado à comunicação temática entre os artigos, com efeito, surge como um reflexo da pertinente imagem de ilustração da capa: um diagrama circular proveniente de um testemunho do *Segundo Tratado de Gramática do Norueguês antigo* (s. XIV).

Em «Introduction: Intellectual Culture and Medieval Scandinavia» (pp. 1-34), S. Eriksen revela ao leitor o objectivo de apresentar com este livro um mapa: de facto, tal como um mapa, este é um objecto orientador que tanto pode servir neófitos como especialistas na área. Cada estudo revela uma investigação profunda e exigente, sem que por isso se torne demasiado críptica para não especialistas em cultura nórdica. A abundância de referências bibliográficas que acompanha cada capítulo oferece novas pistas de investigação. Ao explicar a selecção e organização dos capítulos, a editora chama a atenção para a necessidade de considerar a tradução – compreendida a vários níveis, sejam eles filosóficos, históricos, literários, linguísticos e estéticos – de modelos europeus para a cultura nórdica entre os séculos XII e XIV.

Esta negociação de identidade passa, em grande medida, por avaliar o papel da importação de modelos latinos e da organização eclesiástica numa cultura já firmemente estabelecida, tal como apresenta G. Harðarson no seu estudo introdutório «Old Norse Intellectual Culture: Appropriation and Innovation» (pp. 35-73). A partir da aproximação das culturas islandesa e norueguesa aos modelos do centro europeu, o autor equaciona, por um lado, como é que se inclui a cultura latina no âmbito norueguês e, por outro, como é que se procura incluir a cultura norueguesa no contexto europeu. Naturalmente que a integração da cultura em latim passa pela tradução, fenómeno recorrente, incluindo-se traduções de autores ibéricos, como Pedro Hispano ou Pedro Afonso. Ao mesmo tempo, a aproximação do Norte à cultura latina irá fazer-se pela escrita historiográfica, especialmente de obras de carácter enciclopédico e universal. Em obras como o *Hauksbók* (1299-1319), encomendado pelo rei Hákon Magnússon, atribuem-se origens troianas à aristocracia nórdica, numa clara busca de identificação com a tradição romana.

Será certamente com o objectivo de contextualizar a cultura nórdica no âmbito europeu que, na secção «Negotiating Identity», se inclui o capítulo «Intellectual Culture in Medieval Paris: Academic Discourse, Marriage, and Money» (pp. 77-102), de I. Wei. Ao centrar-se detalhadamente na vida intelectual parisiense do período abordado pelo estudo, mas falhando em estabelecer quaisquer pontes evidentes com os temas centrais da obra, este capítulo torna-se um excursus dificilmente compreensível no mapa que Eriksen decide apresentar. Aproximações muito distintas são feitas nos capítulos seguintes desta parte do volume. Em «A

Deliberate Style: The Patronage of Early Romanesque Architecture in Norway» (pp. 103-135), K. Hauglid apresenta o estado da arte sobre os estudos da tradição arquitectónica norueguesa. A partir desta primeira abordagem, assinalam-se as continuidades e rupturas com tradições prévias: por um lado, a influência da cultura pré-cristã na ornamentação de edifícios religiosos; por outro, a apropriação de elementos decorativos românicos específicos da tradição normanda, com traços exclusivos dos espaços anglo-normando e norueguês. A adopção de um estilo específico sublinha o propósito de identificar os normandos como descendentes dos nórdicos, aproximando com isso o Norte do Centro europeu. Um outro ponto de vista é assumido por B. Bandlien em «Situating Knowledge: Shaping Intellectual Identities in Iceland, c. 1180-1220» (pp. 137-174), que reflete sobre os espaços de produção cultural e os contextos sociais abrangidos e/ ou actuantes sobre os centros de conhecimento, destacando-se a escola catedralícia de Skálholt e o mosteiro beneditino de Þingeyrar, respectivamente no Sul e Norte da Islândia. A partir das sagas redigidas em torno das principais figuras da igreja islandesa, Bandlien revela que, ainda que haja um notável peso da cultura nativa na produção literária, os textos manifestam um conhecimento profundo das principais referências romanas, conjugando-se assim conhecimentos e ideais estéticos de ambos os mundos. K. Vadum, em «Canon Law and Politics in Grímur Hólmsteinsson's *Jóns Saga Baptista II*» (pp. 175-209), reflete sobre a influência de tratados canónicos na cultura literária nórdica do século XIII. O autor parte da obra mais influenciada pela argumentação política canonística – *Jóns Saga Baptista* – para avaliar o uso que Hólmsteinsson faz das suas fontes. Destaca-se a influência da *Summa de Casibus* de Raimundo de Penaforte em versão islandesa, assinalando-se também o recurso ao *Speculum Historiale* de Vicente de Beauvais e à *Historia Scholastica* de Pedro Comestor para recolher informações historiográficas e exegéticas adicionais.

A segunda parte da obra, «Thinking in Figures», assume uma perspectiva metalinguística das culturas nórdicas, considerando assim como é que as línguas da Escandinávia medieval são (re) pensadas à luz da gramática e da retórica latinas. R. Copeland, em «Grammar, Rethoric and Figurative Language: Learned Innovations and Vernacular Receptions» (pp. 213-242), começa por apresentar uma detalhada contextualização dos estudos sobre retórica e gramática entre 1080 e 1210 a nível europeu para revelar como os debates são acolhidos nos meios nórdicos. Ao abordar obras de cariz variado – gramática, pedagogia, teoria da retórica, manuais – a autora concentra-se nos debates em torno da linguagem figurativa. Assinalando as traduções para islandês de *Barbarismus* de Donato e

de partes das *Institutiones* de Prisciliano por volta de 1250, Copeland sublinha as especificidades das traduções de obras gramaticais para línguas nórdicas, nomeadamente no que respeita a sua antiguidade mas, especialmente, pelo facto de se recorrer à literatura da língua de chegada – preferencialmente, à poesia escáldica – para exemplificar a doutrina gramatical e, particularmente, a função e uso da metalepse. De forma idêntica, os estudos de Å. Ommundsen, «Traces of Latin Education in the Old Norse World» (pp. 243-261) e de M. Males, «Applied *Grammatica*: Conjuring up the Native *Poetae*» (pp. 263-307) incidem sobre o grau de literacia em latim das culturas nórdicas, alertando Ommundsen para a necessidade de reavaliar a transmissão de textos em latim em contexto escandinavo, que segue tendências similares às do resto da Europa. Por sua parte, Males assinala o impacto dos tratados de gramática – redigidos em norueguês antigo entre 1150 e 1350 mas baseados em obras latinas – sobre a produção literária islandesa. Finalmente, M. Malms, em «Two Cultures of Visual(ized) Cognition» (pp. 309-334), reflecte sobre a definição de «kenning» nas gramáticas nórdicas. Este recurso de estilo, que consiste em duas ou mais locuções que potenciam a evocação de imagens da natureza e/ ou mitologia nórdicas, mais do que uma caracterização, é um artifício de definição visual que concede mais informação sobre o referente, constituindo um elemento fundamental da literatura nórdica. O debate sobre a sua definição, sobre o seu lugar nos estudos – gramáticos ou retóricos – e a aparente equivalência à «notatio» latina revelam a reconfiguração da consciência linguística escandinava à luz dos novos conhecimentos latinos obtidos durante a Idade Média.

Sem dúvida que as duas primeiras partes do volume constituem as bases para melhor compreender os três estudos finais, congregados em «Worldly Existence and Heavenly Salvation». Com efeito, após a contextualização histórico-cultural e linguística, a partir das quais se pode compreender a reflexão da cultura nórdica sobre si mesma face à tradição latina e à sua própria herança, torna-se mais acessível compreender as especificidades culturais e religiosas no âmbito escandinavo. Deste modo, em «*Messuskýringar*: Old Norse Expositions of the Latin Mass and the Ritual Participation of the People» (pp. 337-371), S. Hareide começa por reflectir sobre a adopção de rituais performativos da liturgia latina num Norte muito mais recentemente cristianizado do que o resto da Europa. O «*messuskýringar*», *corpus* de *expositiones missae* em norueguês antigo, atesta o uso do vernáculo quer nas homilias, nomeadamente através da tradução do Evangelho para vulgar, quer em orações como o *Pater Noster*, desvendando as estratégias de aproximação da cultura norueguesa ao cristianismo ocidental. Através da avaliação de altares

romanescos em metal dinamarqueses, K. Aavitsland avalia a ligação entre as funções estética, pedagógica e legitimatória das representações artísticas em «Cultivating Virtues on Scandinavian Soul: The Rise of a Christian Humanism and Ecclesiastical Art in Twelfth-Century Denmark» (pp. 373-392). Encerrando o ciclo e o volume, S. Eriksen aborda o debate teológico e filosófico sobre a inseparabilidade do corpo e alma em contexto nórdico. No capítulo «Body and Soul in Old Norse Culture» (pp. 393-428), a autora indica a profusão de traduções de obras filosóficas e teológicas para uso educativo eclesiástico em norueguês antigo, nomeadamente do poema francês «Un Samedi par Nuit» e do *Soliloquium de arrha anima* de Hugo de S. Vítor. Ainda no que concerne as traduções para nórdico antigo, destaca-se novamente o *Hauksbók*, já brevemente referido no mesmo volume por Harðarson, que compila, além da citada obra de Hugo de S. Vítor, textos de carácter enciclopédico. Através de Eriksen, sabe-se que o *Hauksbók*, integralmente redigido em língua vulgar, inclui excertos de obras historiográficas europeias e islandesas, assim como excertos das *Etimologiae* de Isidoro de Sevilha, das *Disciplinas clericalis* de Pedro Afonso, da *Constitutio mundi* e *Prognostica temporum* de Beda, da *Historia librorum regum* de Pedro Comestor, da *Summa decretalium* e de obras literárias como a *Trójumanna saga* (história troiana), a *Breta sögur* (história britânica) e *Merlínusppá* (história de Merlim). O estudo revela que o *Hauksbók* não é um caso isolado, existindo várias obras literárias e teológicas de grande divulgação pelo continente europeu traduzidas e conhecidas em contexto islandês. Por outro lado, ao avaliar os debates teológicos nórdicos, S. Eriksen recorda a necessidade de aprofundar os estudos sobre a relação entre filosofia abstrata e teologia, assim como teologia ética e moral aplicada, em contexto europeu para melhor compreender fenómenos manifestados em âmbito nórdico. Com efeito, visa-se encerrar circularmente o volume, retomando a contextualização da Escandinávia medieval na Europa do seu tempo.

Intellectual Culture in Medieval Scandinavia, c. 1100-1350, interpela o leitor com novas e pertinentes questões. O estatuto periférico da Escandinávia implica, como se procura demonstrar, mecanismos de identificação com o resto da Europa e de afirmação de uma cultura própria. De facto, se por um lado a Escandinávia não foi sequer romanizada e possuía já uma vigorosa produção escrita em línguas locais – estando, assim, à margem da cultura latina –, por outro lado, a cristianização e o desejo de aproximação ao resto do mundo cristão – ou seja, europeu e latinizado – conduz à integração e assimilação de novas estéticas meridionais na cultura pré-existente. Ao deixar em aberto o panorama sobre a

cultura nórdica medieval, oferecendo simultaneamente bons pontos de partida para abordagens mais aprofundadas, este volume revela-se um excelente manual de iniciação para investigadores das várias disciplinas dos estudos medievais. A leitura resulta frutífera e o objectivo de aproximação de culturas periféricas aos centros intelectuais europeus é, sem dúvida, atingido por S. Eriksen.

Mariana Leite
(SMELPS / Instituto de Filosofia da Universidade do Porto)

Maria do Rosário Ferreira, José Carlos Ribeiro Miranda (eds.), *Natura e natureza no tempo de Afonso X, o Sábio*, (Textos e Estudos de Filosofia Medieval, 9), Ed. Húmus, Vila Nova de Famalicão 2015; 240 pp.; ISBN 9789897551376.

A importância dos conceitos de “natura” e “natureza” está atestada pela sua presença nos vários domínios da cultura escrita medieval. Ambos têm suscitado o interesse dos investigadores do Gabinete de Filosofia Medieval/Instituto de Filosofia da Universidade do Porto, como fica patente em anteriores títulos da coleção onde é publicado este volume, em particular *Pensar a natureza. Problemas e respostas na Idade Média (Séculos IX-XIV)*, organizado por José Meirinhos e Manuel Lázaro Pulido (volume 2) e *De natura: La naturaleza en la Edad Media*, organizado por José Luís Fuertes Hereros e Ángel Poncela González (volume 8, em 2 tomos). Acrescenta-se agora o volume aqui recenseado, com edição de Maria do Rosário Ferreira e José Carlos Miranda.

Os assuntos abordados neste volume transcendem o mundo das letras latinas e da filosofia, já que os 11 artigos reunidos se dedicam ao estudo da “natura” e da “natureza/naturaleza” no âmbito geral da cultura ibérica medieval.

O ponto de partida é a obra de Afonso X, o sábio, rei de Castela e Leão entre 1255 e 1282, responsável pela introdução desta terminologia na língua castelhana (e talvez através dela na língua portuguesa?) e o primeiro a empregar estes conceitos na construção da sua mundivisão política. Os estudos publicados não se limitam a investigar a sua aplicação à corte e ao *scriptorium* afonsinos, refletindo também sobre o uso dos dois conceitos por outras instituições políticas e religiosas ibéricas. A maioria dos estudos incluídos no volume resultam de apresentações e sua discussão no colóquio organizado pelos dois grupos de investigação em Filosofia Medieval do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto sob o título

“Natura e natureza Confluência e irradiação cultural da corte de Afonso X” e que decorreu a 8 e 9 de novembro de 2013.

Os trabalhos coligidos cobrem o estudo da receção destes conceitos a partir de uma variedade de tipologias textuais considerável, com especial ênfase na análise de textos jurídicos, sapienciais e poéticos. Esta abrangência mostra a disseminação e difusão dos conceitos de *natura* e *naturaleza/natureza* um pouco por todos os ramos da literatura medieval ibérica, sinal claro da importância que ambos adquirem a partir da segunda metade do século XIII nas letras peninsulares. Estes conceitos tornam-se operativos em várias áreas do saber e em diferentes culturas, como é evidenciado pela sua presença em textos redigidos em línguas distintas, entre as quais se destacam o latim, o árabe, o hebraico, o galego-português e o castelhano. Explorando-os, os estudos aqui reunidos fornecem ao leitor uma visão plural, variada e compreensiva sobre o assunto.

É precisamente em relação às línguas que as conclusões gerais aportadas por este conjunto de artigos são mais interessantes e reveladoras, sobretudo no que diz respeito à história das línguas vulgares e a sua relação com outras línguas presentes na península ibérica, como é o caso do latim, árabe e hebraico. Ficamos a saber que o uso do vocábulo “natura” precede o de “naturaleza” em castelhano, denotando assim o peso do latim na definição e no desenvolvimento das línguas peninsulares. Por outro lado, fica também claro que o termo “natura” não se reporta, nesta época, ao mundo físico, conotação que virá a adquirir séculos mais tarde. Nos séculos XIII e XIV, tanto “natura” como “natureza” são conceitos operativos que se utilizam num contexto social e político, e, portanto, humano.

Em âmbito político “natura” relaciona-se preferencialmente com a definição dos limites e características do poder régio. Os artigos que abordam essa problemática mostram a pertinência e a visibilidade deste vínculo nos textos de Afonso X e de Pedro de Barcelos, muito embora os dois autores medievais sigam caminhos diferentes na construção da sua argumentação em torno dos poderes e legitimidades que procuram validar.

Por seu lado, “naturaleza”, um substantivo derivado do adjetivo “natural”, e que não tem correspondência em latim, tem um caráter territorial muito vincado, já que visa exprimir uma relação entre os súbditos do poder régio e a terra que ocupavam. O adjetivo “natural”, abundantemente usado por Afonso X nos seus tratados jurídicos, está também próximo desta dimensão. A análise dos aspetos lexicais e nocionais na obra afonsina, são levadas a cabo por George Martin no artigo que se intitula “Estratégias discursivas e linguísticas do legislador: A *natureza (naturaleza)* no *Septenario de Afonso X, o Sábio*”, um trabalho que se

revela fundacional no que toca ao estudo da problemática da “natura” e “natureza”, tanto na sua dimensão linguística como contextual.

Tendo a obra de Afonso X como ponto de partida para a reflexão em torno de tão ricos e complexos conceitos, os restantes artigos que compõem este volume desenvolvem linhas de investigação diferentes e originais, que revelam uma preocupação em apreciar o papel do rei Sábio na consolidação e na difusão do conceito de “Natureza” em obras posteriores. O estudo de Maria Jesus Soto-Bruna, que se centra na obra do filósofo Dominicus Gundissalinus (século XII), arquideão de Segóvia e membro da escola de tradução de Toledo, mostra que neste período, anterior ao governo de Afonso X, os termos “natura” e “natureza” ainda não tinham sido imbuídos do sentido que viriam a adquirir durante o reinado do referido monarca.

A importância da tradução de obras na consolidação deste conceito é uma temática privilegiada em duas contribuições. A de Rafael Ramón Guerrero procura analisar o conceito de “Natura” no *Picatrix*, nome pelo qual ficou conhecida a tradução promovida por Afonso X de um livro dedicado à astromagia atribuído erradamente ao matemático árabe Abū l-Qāsim Maslamah Ibn Ahmad al-Majrīṭī. O artigo dá ainda conta das fontes árabes usadas e da importância que esta tradução teve para autores muito posteriores, como é o caso de Marsílio Ficino ou Tommaso Campanella.

Ainda no que toca à relação destes conceitos com a literatura árabe e as suas traduções castelhanas, Hugo O. Bizzarri no estudo “Costumbre, naturaleza y condicionamiento astrológico en algunos textos sapienciales”, procura avaliar a presença de “natura” em obras como o *Calīla wa Dimna* ou o *Poridat de Poridades*, e o seu impacto na literatura sapiencial produzida na corte de Sancho IV e Afonso XI.

O texto de Ángel Poncela e Isabel Mata intitulado “El reflejo de la compleja naturaleza social entre las etnias de la Península Ibérica en algunos textos alfonsíes y hebreos”, reflete também sobre a importância da “natura” e “naturaleza” na definição do estatuto legal das comunidades judias e nas suas relações quer com a monarquia castelhana, quer com as outras comunidades religiosas da Península Ibérica.

No campo da lírica, no estudo de Francisco Grande Quejigo, “La naturaleza en las *Cantigas de Santa María*”, analisa-se a presença deste termo nas *Cantigas de Santa Maria*, uma compilação de cantigas dedicadas a Santa Maria redigidas pelo próprio Afonso X, e a sua relação com os prodígios milagrosos da Virgem, ou com os perigos da aventura e a devoção, mostrando que a funcionalidade do

conceito de “natureza” em Afonso X não se limita às obras de caráter jurídico.

As contribuições dos dois editores do volume também partem da lírica trovadoresca para construir as suas reflexões relativamente ao papel de “Natura” e “Natureza” na Idade Média peninsular: O de José Carlos Miranda, “Afonso, o Sábio, e o «trobar natural»”, indaga sobre a influência cultural e política de alguns trovadores galego-portugueses a partir de uma cantiga de escárnio de Afonso X e observa que a construção da sua identidade política implica um progressivo afastamento dos preceitos políticos que enformam o movimento trovadoresco no ocidente peninsular.

O estudo de Rosário Ferreira, intitulado “Pedro de Barcelos: sangue, natura e a ordem do mundo” investiga as funcionalidades que “natura” e “natureza” possuem na obra de Pedro, conde de Barcelos, herdeiro e leitor do seu avô Afonso X. Tendo como ponto de partida uma cantiga de escárnio escrita pelo conde, e realçando as influências de obras tão distintas como a *Ética a Nicómaco* de Aristóteles e a *General Historia* de Afonso X, mostra-se de que forma os dois conceitos centrais em estudo são fundamentais para a construção da organização social e política do mundo tal como este era entendido por Pedro de Barcelos.

Ainda na esfera portuguesa e regressando aos textos jurídicos, o estudo de José Domingues intitulado “As *Partidas* de Afonso X e a natureza jurídico-política do estado português”, mostra a influência da obra jurídica de Afonso X na construção do estado português no final da Idade Média (séculos XIV-XV). A sua influência na produção legislativa dos reis portugueses faz-se sentir já em Dom Dinis e é particularmente importante para a reforma jurídica proposta pelas *Ordenações* de Afonso V.

Apesar de vários estudos privilegiarem a receção dos dois conceitos no ocidente peninsular, tal não significa que a zona oriental da Ibéria tenha ficado esquecida. O artigo de Andreu Grau i Arau analisa o conceito de “natura” em dois pensadores fundamentais ligados ao reino de Aragão, Ramon Llull e Arnaldo de Vilanova, dando destaque a algumas obras que problematizam este conceito, como o *Liber de natura* ou *Doctrina pueril* do primeiro, e *El significado del Tetragrama* da autoria do segundo, mostrando a influência de filósofos como Aristóteles, Santo Agostinho e Platão nestes autores ibéricos.

Finalmente, o estudo de Carlos Heush, “*Fictio naturae*: Natura y naturaleza, de las aulas a las cortes”, trata de descrever a relação entre “natura” e o nascimento em várias obras dos séculos XIII, para depois demonstrar que o processo de criação do conceito de “natureza” em Afonso X está ligado a outras tradições jurídicas europeias, sobretudo à da escola de Bolonha.

Em conclusão, o conjunto de artigos incluídos neste volume, assim como a introdução que os apresenta, permitem um maior e mais alargado conhecimento sobre os conceitos de “natura” e “natureza” e a sua funcionalidade em quase todos os campos da literatura medieval ibérica, problematizando de forma eficaz a relação entre estes dois conceitos, a sua aplicação e uso em contextos específicos e a sua disseminação. Contudo, e apesar da sua abrangência temática, geográfica e linguística, o volume não inclui nenhum artigo sobre historiografia, abordada apenas tangencialmente no artigo de Rosário Ferreira. Fica a dúvida se a não inclusão de um artigo sobre textos pertencentes a este género é meramente contingente ou se se explica pela ausência dos dois conceitos nas obras historiográficas elaboradas neste período histórico. Espera-se, pois, que o estudo destes conceitos e da problemática que os envolve continue a merecer a atenção dos investigadores e que no futuro, os editores do volume possam vir a responder a esta interrogação.

Joana Matos Gomes
(Instituto de Filosofia da Universidade do Porto)

Índices

Manuscritos

- Avignon, Bibliothèque Municipale
311, 162
- Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz
Lat. fol. 623, 162
Lat. Qu. 674, 18, 40
Theol. lat. qu. 141, 12
- Bernkastel-Kues, Bibliothek des St. Nikolaus-Hospitals
306, 163
307, 163
- Bruxelles, Bibliothèque Royale de Belgique
2902, 110
5527-5534, 9
- Cambridge, Gonville and Caius College
86, 163
- Cordoba, Biblioteca del Cabildo
158, 162
- Erfurt, Wissenschaftliche Allgemeinbibliothek
Amplon. Folio 172, 163
Amplon. 4^o 195, 163
Amplon. 4^o 212, 164
Amplon. 4^o 221, 163, 164
Amplon. 8^o 62, 163
- Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana
Fiesolano 145, 162
- Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale
Conv. soppr. E. 1. 589, 162
Conv. soppr. G. 7. 1464, 162
- Gerona, Biblioteca de Catalunya
76, 163
- Ivrea, Biblioteca Capitolare
cod. XIV (79), 162
- Karlsruhe, Badischen Landesbibliothek
St. Peter, perg. 40, 164
- Kraków, Biblijoteka Uniwersytetu Jagiellonskiego
2093, 162
726, 162
781, 164
817, 164

- Madrid, Biblioteca Nacional de España
1877, 161, 163, 164
- Metz, Bibliothèqu Municipale
642, 162
- Milano, Biblioteca Ambrosiana
H 64 inf., 162
- Montecassino, Archivio e Biblioteca dell'Abbazia
791 lit. TT, 162
- München, Bayerische Staatsbibliothek
8951, 163
Lat. 14647, 162
Lat. 8951, 163
- München, Universitätsbibliothek
frag. CXXIII, 163
- Napoli, Biblioteca Nazionale «Vittorio Emanuele III»
VIII. E. 17, 162
VIII. F. 29, 162
- Oxford, All Souls College
68, 163
- Oxford, Bodleian Library
Ashmole 1435, 163
Ashmole 1475, 163
- Oxford, Corpus Christi College
243, 163
- Paderborn, Erzbischöfliche Akademische Bibliothek del Gymnasium Theodorianum
Ba 2, 12
- Paris, Bibliothèqu nationale de France
Lat. 10195, 46, 47
Lat. 15971, 55, 71
Lat. 6859, 163
- Praha, Archiv Pražského hradu
M XXVII, 162
- Praha, Národní knihovna České Republiky
XIV E 33, 162
- Roma, Biblioteca Casanatense
806, 162
- Sevilla, Biblioteca Capitular y Colombina
5-6-14, 163
7-4-30, 163
- Siena, Biblioteca Comunale degli Intronati
G VII 32, 172

- Soissons, Bibliothèque Municipale
48, 163
- Tarragona, Arxiu Historic Arxidiocesà
2 (85), 162
- Toledo, Archivo y Biblioteca Capitular
97-8, 163
- Vaticano (Città del), Biblioteca Apostolica Vaticana
Pal. lat. 1085, 164
Pal. lat. 1087, 163
Pal. lat. 1166, 164
Pal. lat. 1253, 163
Pal. lat. 1293, 164
Reg. lat. 1731, 162
Urb. lat. 1392, 158
Vat. lat. 4455, 163
- Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana
Cod Lat. Z 253 (1826), 162
Lat. VII. 11 (2496), 163
- Wiesbaden, Hessische Landesbibliothek
Riesenkodex 1179, 1182/87, 18
- Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek
295 Extravagantes, 163
- Wrocław, Biblioteka Uniwersytecka
IV. Q. 7, 162

Autores Antigos, Medievais e Renascentistas

- Abū l-Qāsim Maslamah Ibn Ahmad al-Ma-jrīṭī, 198
- Adelardus de Bath, 80
- Aelredus Rievallensis, 13
- Aethicus Ister, 48
- Alanus ab Insulis, 28, 48, 67, 72
- Albertus de Saxonia (sive de Rickmersdorf), 178
- Albertus Magnus, 54, 72, 121, 125, 131, 133
- Alcinoi Philosophi Platonici, 137
- Alfarabi, 171, 174
- Alfonso X el Sabio, *ver* Alphonsus X, rex
- Alfonsus V, rex, 199
- Alfonsus X, rex, 67, **196-200**
- Ambrosius Medionalensis, 26, 40
- Anastasius Papa IV, 49
- Anaxagoras, 127
- Aristoteles, 53, 54, 71, 72, 75, 76, 77, 78, 80, 82, 84, 88, 94, 97, 98, 100, 101, 102, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 127, 131, 133, 135, 145, 149, 150, 154, 155, 157, 159, 162, 165, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 179, 182, 183, 184, 188, 199
- Arnaldus de Villanova, 199
- Augustinus Hipponensis, 25, 26, 28, 40, 42, 79, 80, 199
- Augustinus Steuchus sive Eugubinus, 137
- Avencebrolis, 48, 184
- Averroes, 88, 93, 98, **169-178**, 185
- Avicenna, 151, 160
- Baernardus Claraevallensis, 17
- Bartholomæus de Messina, 53
- Beda Venerabilis, 25, 40, 48, 195
- Benedictus de Nursia, 9, 39
- Bernardus Claraevallensis, 7, 8, 17, 20, 21, 22, 23, 24, 26, 28, 29, 30, 31, 33, 36, 38
- Bernardus Silvestris, 28, 29, 36
- Boethius, 36, 48, 51, 58, 79, 80, 81, 182
- Calcidius, 46, 47, 48, 49
- Cicero (Marcus Tullius), 28, 29, 47, 48, 170, 182
- Conimbricenses, **115-137**
- Dionysius Areopagita (pseudo-), 91
- Dionysius Cartusiensis, 133, 137
- Dominicus Gundissalinus, 82, 198
- Dominicus Soto (Domingo de Soto), 188, 189, 190
- Donatus (Aelius), 40, 41, 193
- Duoda, 26
- Elijah ben Moses Abba Del Medigo, 169, 172, 173, 174, 177
- Elisabeth Schonaugiensis, 7, 8, 11, 27
- Embricho Moguntinus, 7, 8, 45
- Eucherius Lugdunensis, 137
- Euclides, 80
- Evrart de Conty, 53, 71
- Franciscus de Victoria, 116, 187, 188, 189, 190, 191
- Franciscus Suárez, 188, 189
- Fulgentius Ruspensis, 26
- Gabriel Biel (sive Spirensis), 188
- Galenus, 171
- Gebeno Eberbasensis, 23
- Gerardus Cameracensis, 51, 52
- Gerardus Mercator, 144
- Gerbertus Aureliacensis, 67
- Gilbertus Pictaviensis, 21, 67, 72
- Giraldus Cambrensis, 54, 55, 59, 61, 71
- Gregorius Papa I, 25, 26, 40, 137
- Gualterus de Sancto Victore, 67, 68, 69, 71
- Guiberto de Gembloux, 7, 8, 9, 23, 37, 38
- Guibertus Gemblacensis, 9
- Guilelmus de Conchis, 29, 30, 32, 36, 48
- Guilelmus de Ockham, 179, 180
- Guilelmus Moerbeke, 88, 98
- Guillelmus Arnaldi, 156

- Guillelmus de Aragonia, 158
 Guillelmus de Ockham, 160, 179, 180, 188
 Guillelmus de Sancto Victore, 51, 52
 Hadewijch de Amberes, 38
 Henri de Jacea, 63
 Hermes Trismegisto, 42
 Herrad de Hohenbourg, 7, 42
 Herrada de Hohenbourg, 8, 11, 27, 42
 Hervaeus Natalis, 135
 Hieronymus Stridonensis, 26, 40, 62, 137
 Hildegardis Bingensis, **7-50**
 Honorius Augustodunensis, 48
 Hugo de Sancto Victore, 195
 Iacobus de Vitriaco, 51, 52, 62, 63, 64, 65, 66, 71
 Innocentius Papa III, 56, 66
 Iohannes Buridanus, 178-183
 Iohannes Duns Scotus, 188, 189
 Iohannes Pecham, 135
 Iohannes Sarisberienis, 82
 Iohannes Scotus Eriugena, 19, 35, 47, 48, 66, 71, 79, 80
 Iordanus Brunus, 42, 142
 Isidorus Hispalensis, 48, 195
 Iacobus Zabarella, 77
 Lactantius, 42
 Lambertus Autissiodorensis, 156
 Lucanus (Marcus Annaeus), 40, 41
 Lucrezia Marinella, 37, 38
 Luis Lipomano, 133, 137
 Macrobius, 29, 30, 47, 48
 Martinus (Jacob Mantino ben Samuel), 172, 173, 174, 176, 177
 Manuel de Góis, 117
 Marguerite Porete, 8, 26
 Marsilius Ficinus, 198
 Martinus Lutherus, 188
 Matilde de Magdeburg, 38
 Matthaeus Parisiensis, 51, 52, 56, 59, 67, 71
 Maximus Taurinensis, 26
 Moderata Fonte, 37
 Nicolaus de Farnham, 56
 Nicolaus Copernicus, 104, 110
 Nicolaus de Altricurria, 179, 182
 Nicolaus de Cusa (sive Cusanus), 16, 17, 34, **141-147**
 Nicolaus Oresme, **99-111**, 178
 Odo de Cluny, 25
 Odo de Soissons, 7, 8, 21, 61
 Olympiodorus Alexandrinus, 121, 133
 Origenes, 26, 40
 Orontius Finaeus, 144
 Oswald von Wolkenstein, 144
 Ovidius Naso (Publius), 135
 Pappus, 78
 Paulus de Tarsus, 33
 Pedro de Barcelos, 197, 199
 Petrus Abaelardus, 21, 32, 67, 79, 80
 Petrus Alfonsi, 158, 192, 195
 Petrus Comestor, 193, 195
 Petrus de Abano, 53
 Petrus de l'Estoile, 70, 71
 Petrus de Prussia, 54
 Petrus Ferrandi, 158
 Petrus Fonseca, 116
 Petrus Hispanus, **149-166**, 178, 180, 181, 182, 192
 Petrus Lombardus, 67, 69
 Petrus Martyr Anglerius, 144, 147
 Petrus Pictaviensis, 51, 52, 67, 69, 71, 72
 Pico della Mirandola, 125, 172
 Pius Papa II, 144
 Plato, 7, 8, 34, 35, 41, 42, 46, 47, 48, 49, 116, 120, 121, 125, 160, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 181, 188, 199
 Plinius (Secundus), 48, 127, 133
 Plutarcus, 125
 Porphyrius, 67, 117
 Priscillianus, 194
 Proclus, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 97, 98
 Ptolemaeus (Claudius), 129

- Rabanus Maurus, 13, 47
Raimundus de Penaforte, 193
Raimundus Lullus, 199
Richardus Rufus de Cornubia, 155
Robertus Anglicus, 156
Robertus de Sorbona, 55, 71
Robertus Grosseteste, **75-85**, 116
Rogerus Bacon, 116
Rogerus de Hovedene, 63, 71
Samuel ben Judah (Marseille), 172
Seneca (Lucius Annaeus), 41, 48, 133
Shemuel ben Yehuda, 172, 173, 177
Simon de Faversham, 156
Simon Tornacensis, **51-73**
- Stephanus Tempier, 150
Strabon, 137
Tengswich de Andernach, 24, 25
Theodoricus Chartrensis, 36
Thomas Campanella, 198
Thomas Cantimpratensis, 51, 52, 57, 58, 59,
65, 67, 71, 72
Thomas de Aquino, 80, **87-98**, 121, 133, 135,
137, **183-187**, 190
Tostatus Abulensis, 133, 135, 137
Vergilius Maro (Publius), 135
Vincentius Bellocensis, 193
Witelo (sive Vitellius), 121, 131, 133

Autores Modernos e Contemporâneos

- Aavitsland, K., 195
Abranches, C. dos S., 116
Ainaud, J., 8
Aliseda, A., 78, 80
Alonso Alonso, M., 154
Altenburg, T., 44, 45
Anawati, G., 97, 98
Armisen-Marchetti, M., 29
Arnas, P.R., 101, 110
Bacelar e Oliveira, J.P., 118, 119
Baciero, C., 189
Ballester, C., 8
Bandlien, B., 193
Barcenilla, J.J., 8
Barnes, J., 102, 109
Barrera, N., 42
Bataillon, L.J., 55, 71
Baumgarten, A., 164
Bazan, B.C., 67, 71
Beach, A.I., 10
Becker, P., 25
Behaim, M., 144, 146
Beneito, P., 8
Benitez, M., 67, 71
Benson, R.L., 62, 73
Bergadà, D., 42
Bériou, N., 153
Berndt, R., 11, 18
Bertelloni, F., 101, 102, 103, 110
Berti, S., 67, 71
Bianchi, L., 150
Biard, J., 179
Bizzarri, O.H., 198
Blévec, D. le, 60, 72
Bocheński, Y., 154
Boyer, C., 120, 121
Brams, J., 155
Brett, A.S., 103, 110
Brewer, J.S., 54, 71
Brucker, C., 53, 71
Brufau, J., 189
Brysch, Th.P., 141
Burgard, F., 25
Burgers, J.W.J., 13
Burley, W., 84
Burnett, C., 17
Cabré i Pairet, M., 11
Cabré, M., 11, 85
Calma, D., 150
Calvário, P., 153
Cambier, G., 45
Cameron, M., 160
Camps, M. da C., 116
Candel Sanmartín, M., 76
Carlevaris, A., 9, 12, 15, 16, 17, 20, 25, 26, 39, 40
Carvalho, M., 103, 110
Charles-Daubert, F., 67, 71
Chávez Alvarez, F., 20
Chemello, A., 37
Cirlot, V., 23
Clark, A.L., 11
Colish, M.L., 60, 71
Colvenere, G., 57, 71
Comas-Via, M., 13
Constable, G., 62, 73
Copeland, R., 193, 194
Copenhaver, B.P., 158, 160
Correia, M., 153, 162, 164, 183
Corrias, A., 153
Costa Macedo, J.M., 88
Coviello, A., 172
Crombie, A.C., 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 118, 119
Cruz Hernández, M., 172
Custódio, M.A.D., 104, 110
Custódio, S.S.D., 87, 99, 100, 103, 104, 110
D'Amico, C., 34

- D'Ancona Costa, C., 94, 98
d'Ors, A., 158
Daim, F., 14
Dales, R.C., 160
Danielou, J., 52
Davidson, A.E., 13
de Asúa, M.J.C., 157, 161
De Heredia, B., 189
De Leemans, P., 53, 72
De Libera, A., 54, 60, 72, 179, 184
de Rijk, L.M., 156, 157, 160
Dekkers, E., 9
Del Pozo, J.M., 28
Del Val Valdivieso, M.I., 11
Delgado, F., 189
Demeulenaere, R., 9
Denifle, H., 66
Derolez, A., 9, 16, 47, 48, 49
Derrida, J., 52, 71
Descartes, R., 116
Dieudonné, A., 101, 110
Dinzelbacher, P., 11
Dionisus I, rex, 199
Dodds, E.R., 88, 98
Domingues, J., 199
Dominguez Reboiras, F, 153
Dominguez Reboiras, F., 153
Dondaine, H.F., 66, 71
Dronke, P., 8, 9, 10, 16, 17, 18, 19, 27, 28,
29, 30, 35, 41, 47, 48, 49
Dubois, H., 109, 110
Duchet-Suchaux, G., 63, 64, 65, 71
Ducos, J., 53, 71
Duhem, P., 79
Dulong, M., 69, 71
Dunbabin, J., 102, 110
Dupin, Ch.A., 77
Embach, M., 12, 23, 38
Eriksen, S.G., 191, 192, 195, 196
Espiner-Scott, J., 101, 110
Estany, A., 86
Evans, C.P., 9, 14
Évora, F.R., 103, 110
Feiss, H., 9, 14
Ferreira, J., 155, 156
Ferreira, M.R., 196, 199, 200
Ferruolo, S.C., 60, 72
Ferzoco, G., 22
Flanagan, S., 13
Føllesdal, D., 157
Fornaciari, P.E., 172
Foucault, M., 52, 72
Fransen, G., 67, 71
Frascolla, B., 115, 125
Fromme, B., 23
Fuertes Hereros, J.L., 196
Führkötter, A., 16
Galle, K., 144, 147
García Fernández, J., 34
Gari, B., 26
Garvin, J.N., 67, 69, 71, 72
Gessner, S., 145, 146, 147
Gestrich, H., 16
Getino, A., 189
Gibson, M., 49
Gilli, P., 60, 72
Gilson, É., 92, 98, 150, 155, 156
Gloning, T., 18
Glorieux, P., 68, 71, 72
Gomes, J.M., 200
Gomes, P., 117, 120
Gorochov, N., 60, 72
Goyens, M., 54, 72
Grabmann, M., 154, 156
Grande Quejigo, F., 198
Grau i Arau, A., 164, 199
Green-Pederson, N.J., 178
Griffiths, F.J., 42
Gropp, H., 144, 146
Guagliardo, V., 88, 97
Guarnieri, R., 26
Gunny, A., 67, 72

- Harðarson, G., 192, 195
 Hareide, S., 194
 Häring, N.M., 36, 67, 72
 Haskins, C.H., 55, 72
 Hasse, D.N., 151, 160
 Hauglid, K., 193
 Haverkamp, A., 25
 Hayton, D., 145, 147
 Hegel, G.W.F., 189
 Hess, C., 88, 97
 Heush, C., 199
 Higley, S.L., 22
 Higuera Rubio, J., 153, 162
 Hildebrandt, R., 18
 Hinnebusch, J.F., 62, 71
 Hintikka, J., 78
 Hoareau-Dodinau, J., 69, 72
 Horst, Th., 141, 142, 145, 146, 147
 Hubien, H., 178, 179
 Hudry, F., 28
 Hueck, J., 143, 146
 Iohannes XXI papa. *Ver Petrus Hispanus*
 Irwin, T., 188
 Jacquart, D., 67, 71
 Janin, H., 60, 72
 Johnson, M., 97, 98, 100, 110
 Jones, A., 78
 Jones, E.F., 28
 Jones, J.W., 28
 Kant, I., 183, 187, 188, 189
 Kenny, A., 110
 Kienzle, B.M., 8, 9, 11, 16, 22, 40
 King, R., 144, 146
 Kirk, G.S., 34
 Klaes, M., 10, 44, 47
 Klima, G., 160, 179, 183
 Kluge-Pinsker, A., 14
 Kraft, K., 27, 28, 30
 Kretzman, J.N., 102, 110
 Kristeller, P.O., 172
 Krynen, J., 103, 110
 Langella, S., 189, 191
 Langholm, O., 101, 110
 Lanza, L., 153
 Lazard, M., 70, 71
 Lázaro Pulido, M., 196
 Leclercq, J., 21, 22, 31
 Lehtinen, A.I., 157
 Leitão, H., 146, 147
 Leite, M., 196
 Lerner, R., 172, 173, 176
 Lestringant, F., 60, 72
 Leurechon, J., 120
 Lombardo, E., 153, 162, 164
 López Alcalde, C., 153, 162, 164, 187
 Lottin, O., 67, 72
 Luard, H.R., 56, 71
 Ludueña, E., 34
 Łukasiewicz, J., 77
 Maccagnolo, E., 36
 Machetta, J.M., 34
 Magnani, L., 77
 Males, M., 194
 Malms, M., 194
 Manzo, S., 34
 Marenbon, J., 160
 Marinho, C.S., 145, 147
 Marmo, C., 61, 72
 Martin, G., 197
 Martinengo, M., 8, 10
 Martínez Gázquez, J., 144, 147
 Martínez Quinteiro, E., 11
 Marty-Laveaux, Ch., 110
 Massignon, L., 67, 72
 Mata, I., 198
 Matos, M.C. de, 150
 McCulloh, J., 14
 McEvoy, J., 78, 79, 82, 85
 Mcgrade, A.S., 103, 110
 McGuire, K.C., 23
 Meier, C., 19
 Meirinhos, J., 149, 150, 151, 153, 158, 159,

- 162, 163, 164, 166, 178, 196
Mensa, J., 85
Menut, A.D., 100, 110
Meunie, F., 110
Meunier, F., 102, 110
Mews, C., 26
Miranda, J.C.R., 196, 199
Mirizio, A., 22
Molière (Jean-Baptiste Poquelin), 52
Moore, P.S., 69, 71
Moreno, A., 86
Moulinier, L., 18, 41, 46
Muessig, C.A., 9, 16
Muñoz, M.J., 42
Nascimento, C.A.R., 96, 98, 169, 177
Navarro Sánchez, F., 153, 157, 161, 163, 164
Nerssesian, N.J., 77
Newman, B., 8, 9, 26, 38
Newman, H., 59, 60, 72
Newton, I., 116
Nickel, G., 143, 146
Nicolle, J.-M., 143, 146
Niermeyer, J.F., 13
Niiniluoto, I., 77, 78, 81
Normore, C., 158
O'Boyle, C., 161
O'Neil, C., 92, 98
Oliveira e Silva, P., 153, 191
Ommundsen, Å., 194
Otero Vidal, M., 26
Otero Villena, A., 38
Panaccio, C., 160
Parsons, T., 151, 158
Patar, B., 178, 179, 180, 181, 182, 183
Pedro, C., 153
Peirce, Ch.S., 77, 78, 85
Pereira, M., 8, 35
Pereira, M.H.R., 155, 174
Pereira, R.H. de S., 169, 177
Pereña Vicente, L., 189
Pessoa, O., 103, 110
Petagine, A., 183, 184, 185, 186
Philipse, H., 160
Piazza, T., 153, 166
Piera, L., 8
Pina, L. de, 155
Pinborg, A.K., 102
Pinborg, J., 110
Platelle, H., 58, 72
Poe, E.A., 77
Pohle, J., 144, 146
Polloni, N., 85
Poncela González, Á., 191, 196, 198
Pontes, J.M.C., 156, 157
Prado, A.L.A. de A., 169, 177
Pretsch, H.J., 25
Prigent, M., 60, 72
Rabassó, G., 7, 41, 42, 44, 46, 49
Ramis Barceló, R., 191
Ramón Guerrero, R., 10, 21, 198
Ramos, J.P. dos S., 115, 116, 125
Ramos, M., 153, 164
Ranff, V., 17
Raven, J.E, 34
Raventós, J., 29
Rebalde, J., 153, 164
Reinhardt, K., 34
Remes, U., 78
Rius Gatell, R., 8, 10, 16, 34, 37
Rivera-Garretas, M.-M., 13
Rochais, H.-M., 21, 22, 31
Rodríguez Magda, R.M., 37
Ros, C., 38
Rosenthal, E., 172, 174, 176
Rosillo-Luque, A., 13
Roth, F.W.E., 11
Sá, A.M. de, 150
Saffrey, H.-D., 88, 97, 98
Salmón, F., 161
Santiago de Carvalho, M., 116
Schipperges, H., 9, 18

- Schlögel, A., 157
 Schmaus, M., 61, 66, 72
 Schmidt, M., 16, 38
 Schneewind, J., 188
 Schofield, M., 34
 Schreiner, K., 25
 Schrenk, G., 70, 71
 Schroeder, J., 47
 Schwaetzer, H., 142, 146
 Scotto, D., 144, 147
 Segonds, A., 100, 111
 Serpelloni, F., 86
 Serrado, J., 153
 Seyfarth, J., 26
 Silvas, A., 12, 13
 Somfai, A., 46
 Soto-Bruna, M.J., 198
 Souffrin, P., 100, 111
 Southern, R., 62, 73
 Spiazzi, R., 97
 Spindler, A., 187, 188, 189, 190, 191
 Spruit, L., 160
 Spruyt, J., 157, 158, 160
 Stechert, G.E., 100, 110
 Stoudt, D.L., 22
 Stover, J.A., 22, 49
 Stubbs, W., 63, 71
 Sturlese, L., 19, 25
 Suarez-Nani, T., 184
 Südhoff, K., 155
 Swart, L., 38
 Sweeney, L., 92, 97, 98
 Tauste Alcocer, F., 28
 Taylor, R., 88, 94, 97, 98
 Thagard, P., 77
 Thijssen, J.M.M.H., 150
 Tolan, J.V., 45
 Tossato, C., 103, 110
 Tugwell, S., 158
 Työrinoja, R., 157
 Urdanoz, T., 189, 190
 Vaansteenkiste, C., 88, 98
 Vadum, K., 193
 Van Acker, L., 15, 16, 25, 45
 Van de Kieft, C., 13
 Van den Eynde, D., 67, 72
 Van der Lecq, R., 178
 Van Eck, C., 160
 Verdeyen, P., 26
 Verger, J., 60, 72, 73
 Vicentini, M.T., 100, 111
 Vilanova, M., 37
 Villacañas Berlanga, J.L., 101, 111
 Vives, J., 35
 Vollet, M., 142, 146, 147
 von Ehingen, G., 144
 von Wolkenstein, O., 146
 Wagner, A., 153
 Warichez, J., 61, 62, 71, 73
 Waszink, J.H., 48
 Wei, I., 192
 Weijers, O., 60, 68, 73, 153, 159
 Weinfurter, S., 12
 Wippel, J.W., 67, 71
 Witt, J.C., 153, 159, 165
 Wolowski, M.L., 100, 110
 Wood, R., 155
 Yates, F.A., 42
 Young, S.E., 60, 65, 71, 73
 Zátonyi, M., 11, 39

