

MEDIÆVALIA

TEXTOS E ESTUDOS

36 (2017)



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. 36 (2017): <http://dx.doi.org/10.21747/21836884/med36>

Editor / Diretor

José Meirinhos (Universidade do Porto)

Editorial Board / Secretariado editorial

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

Patrícia Calvário — Maria Luís Pinho, índices (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 Caiazza (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

Printed by Tipografia Formosa, Lda | Porto

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) and the Santander Universidades — Universidade do Porto program.



TABLE OF CONTENTS
ÍNDICE

Studies

Pedro Mantas España <i>La transferencia del saber. Nuevas estrategias metodológicas para el estudio de la Historia de la Filosofía Medieval</i>	7
Natalia Jakubecki <i>Uti y abuti ratione según Gilberto Crispino</i>	37
Federico Dal Bo <i>“A Sage Understands of His Knowledge” (mHag 2:1). Degrees and Hierarchy of Knowledge in Abraham Abulafia</i>	61
Daniel A. Di Liscia <i>La “latitud de las formas” y la geometrización de la ciencia del movimiento</i>	75

Reviews

<i>Scripta Theologica Arabica Christiana: Andalusí Christian Arabic Fragments Preserved in Ms. 83 (al-Maktabah al-Malikiyyah, Rabat)</i> , ed. J.P. Monferrer-Sala, V.N. Famalicão 2016 (por Michel Kabalan).....	117
Tomás Le Myésier, <i>La Parabola gentilis: con la Quaestio quam clamauit palam saracenis in Bugia e l’opuscolo di Jean Quidort, Tractatus de probatione fidei per testimonia paganorum</i> , ed. Óscar de la Cruz Palma, trad. italiana a cura di Giuliana Musotto, Palermo 2014 (por José Higuera Rubio)	120
Beato Amadeu, <i>Nova Apocalipse</i> , introdução, tradução e notas Domingos Lucas Dias, edição crítica D.L. Dias, S.T. de Pinho, A. do Espírito Santo, Coimbra 2014 (por José Meirinhos)	122

Demontis, L., <i>Enrico di Castiglia, Senatore di Roma (1267-1268). Diplomazia, guerra e propaganda tra il comune di “popolo” e la corte papale</i> , Roma 2017 (por Mariana Leite)	131
Badia, L. – J. Santanach – A. Soler, <i>Ramon Llull as a Vernacular Writer: Communicating a New Kind of Knowledge</i> , Woodbridge 2016 (por José Higuera Rubio)	133
Souza, J.A. de C.R. de — B, Bayona Aznar (eds.), <i>Igreja e estado: teorias políticas e relações de poder no tempo de Bonifácio VIII (1294-1303) e João XXII (1316-1334)</i> , Braga 2016 (por João Rebalde)	137
Piaia, G., <i>Sapienza e follia. Per una storia intellettuale del Rinascimento europeo</i> , Pisa 2014 (por José Meirinhos)	140
Giurgevich, L. – H. Leitão, <i>Clavis Bibliothecarum. Catálogo e inventários de livrarias de instituições religiosas em Portugal até 1834</i> , Lisboa 2016 (por José Meirinhos)	147
Index	
Manuscritos	155
Autores Antigos, Medievais e Renascentistas	157
Autores Modernos e Contemporâneos	159
Editorial Statute and Guidelines	
Estatuto Editorial	165
Editorial Statute	169
Normas editoriais	173
Guidelines	177

Studies

Pedro Mantas España*

La transferencia del saber. Nuevas estrategias metodológicas para el estudio de la Historia de la Filosofía Medieval

Transfer of Knowledge. New Methodological Strategies for a Study of History of Medieval Philosophy

Abstract

History of Philosophy studies are currently neglected as a marginal division among philosophical studies. A reassessment on the relevance of their contribution requires pursuit of new methodological strategies.

Keywords: Transfer of Knowledge. History of Medieval Philosophy. Methodological strategies.

Resumen

Los estudios de Historia de la Filosofía han quedado relegados a un sector marginal dentro del conjunto de los estudios filosóficos. Una reevaluación del interés que todavía pueden aportar requiere la búsqueda de nuevas estrategias metodológicas.

Palabras clave: Transferencia del saber¹. Historia de la Filosofía Medieval. Estrategias metodológicas.

* Profesor Titular de “Historia de la Filosofía” – Universidad de Córdoba. Facultad de Filosofía y Letras. Dpto. de Ciencias Sociales y Humanidades. Plaza del Cardenal Salazar s/n. 14071 Córdoba (España). Email: fs1maesp@uco.es.

¹ Cuando se emplea la expresión *transferencia del saber*, suele hacerse referencia al proceso de transmisión de conocimientos desde el ámbito de las instituciones, grupos y proyectos de investigación hacia la sociedad. Sin embargo, el sentido que aquí le damos al término “transferencia” se mantiene dentro de su significado original (vd. epígrafe 4).

Si desde hace ya más de un siglo no han sido escasos ni superficiales los intentos por dotar al historiador de un método que le permitiese superar los requerimientos del proceder de las ciencias sociales, este hecho se torna una acuciante necesidad cuando se proyecta hacia una Historia de la filosofía. Tanto el material como los procesos con los que trabaja el investigador de la Historia permiten un más fácil acceso e integración entre las ciencias sociales; no obstante, para el historiador de la filosofía el problema resulta extremadamente complejo al no actuar como un historiador en cuanto tal sino como un estudioso que investiga y reflexiona sobre el proceso histórico en el que se dilucidan ideas, concepciones y argumentos de carácter filosófico, así como la noción misma de historia. Esto último no es, a pesar de todo, uno de los mayores problemas a los que se enfrenta el historiador de la filosofía: desde hace muchos decenios la Historia de la filosofía ha sido insistente y despectivamente puesta en tela de juicio desde algunos sectores de la filosofía, especialmente aunque no sólo, desde la filas de la filosofía analítica. No obstante, esta situación podría reconducirse si fuésemos capaces de, por un lado, leer atentamente algunas de las investigaciones contemporáneas en el campo de la epistemología y la hermenéutica y, por otro, reinterpretar la orientación de algunos estudios contemporáneos producidos en el campo de la Historia de la filosofía.

La investigación que aquí presentamos trata de contribuir al desarrollo de nuevas estrategias metodológicas para el estudio y la interpretación de la Historia de la filosofía que, matizadamente, revaliden la actividad del historiador de la filosofía y ofrezcan una alternativa a los planteamientos metodológicos empleados en el campo de las ciencias sociales e incluso en la crítica textual.

Motivados por las agudas invectivas de algunos filósofos reticentes al ejercicio o la vigencia de una Historia de la filosofía mas, también, estimulados por algunos de sus certeros reproches y su relevancia intelectual, iniciamos nuestro estudio revisando algunos de los razonamientos próximos al ámbito del pensamiento analítico desde dos vertientes: uno, más convencionalmente crítico, el otro, moderadamente vinculado a un pensamiento de formación analítica o próximo a su contexto intelectual, dialogante con algunas de las tradiciones filosóficas del pensamiento continental. Es desde estas últimas, y una vez asumidos algunos puntos de encuentro con dichas tendencias, que nos aproximaremos a ciertas tesis de la hermenéutica contemporánea que pueden dar pie a una reinterpretación de estudios recientes producidos en el campo de la Historia de la filosofía –más concretamente en la Historia de la filosofía medieval en sentido amplio– y que, es de esperar, facilitarán el seguir avanzando en nuestro objetivo de fundamentación.

Los recelos que despierta la Historia de la filosofía en absoluto representan una novedad. El mismo Immanuel Kant no dudaba en afirmar:

Hay sabios cuya filosofía propia consiste en la Historia de la filosofía (de la antigua y de la moderna); para éstos no han sido escritos los prolegómenos presentes. Deben esperar hasta que aquellos que se toman el trabajo de nutrirse de las fuentes de la razón misma hayan terminado su tarea, y entonces será su turno de informar al mundo acerca de lo ocurrido. En caso contrario, no se puede decir nada que según su opinión no haya sido dicho ya; y esto puede también tenerse, efectivamente, por una predicción infalible para todo lo futuro; pues como el entendimiento humano ha divagado de muchas maneras sobre innumerables objetos durante muchos siglos, es difícil que para cada novedad no se encuentre algo antiguo que guarde alguna semejanza con ella².

Para Kant, aquél que conoce un sistema filosófico y posee un conocimiento histórico de dicho sistema partiendo de la lectura y lo aprendido de sus maestros, aborda la filosofía desde dos perspectivas: como un sistema razonado de principios y argumentos, lo que para Kant constituye un conocimiento filosófico “objetivo”; o como un saber “subjetivo” que acepta, sin integrar, la justificación de sus principios y sus relaciones lógicas, es decir, no siendo capaz de profundizar críticamente en aquello que un pensador ha razonado y expuesto, en cuyo caso no estaríamos ya ante un conocimiento filosófico sino histórico.

La interpretación kantiana de lo que hace el historiador de la filosofía queda claramente expuesta en la “Arquitectura de la razón pura” (*Crítica de la razón Pura*, CRP):³ aquel que posee un conocimiento histórico de la filosofía no produce sino que reproduce el razonamiento de otros, su saber es tan sólo producto de una razón subjetiva, es decir, histórica; es un molde de escayola de un ser humano vivo.

Más adelante, en el brevísimo opúsculo “Sobre una historia filosófica de la

² I. Kant, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, traducción, M. Caimi, Istmo, Madrid 1999, p. 19 (*Ak* IV:255).

³ «[Aquel que posee un conocimiento histórico de la filosofía] No sabe ni juzga más que en la medida de lo que le ha sido dado. [...] y aunque es, desde un punto de vista objetivo, un conocimiento racional, es meramente histórico desde un punto de vista subjetivo. Ha entendido y retenido bien, es decir, aprendido, y es una reproducción en yeso de un hombre viviente. Los conocimientos racionales que lo son objetivamente (esto es, los que no pueden originarse más que a partir de la razón humana propia) solo pueden llevar tal nombre desde un punto de vista subjetivo, además del objetivo, cuando han sido extraídos de las fuentes universales de la razón –fuentes de las que puede surgir la misma crítica e incluso el rechazo de aprendido–, es decir, de principios.» (I. Kant, *Crítica de la razón pura* (CRP), II. Doctrina trascendental del método, III. Arquitectónica de la razón pura, traducción P. Ribas, Alfaguara, Madrid 1978, pp. 650 (*Ak*, 836).

filosofía”, Kant matiza y presenta una Historia de la filosofía como arqueología del saber: una historia filosófica de la filosofía es posible racionalmente –*a priori*, en términos kantianos– si establece hechos de la razón que no toma prestados de la narrativa histórica sino que los extrae de la naturaleza de la razón humana como una “arqueología” filosófica⁴. Lo que permite suponer una cierta matización en su evaluación sobre el sentido de una actitud más cercana a la labor histórica⁵, pero sin que podamos albergar esperanza alguna hacia un giro que, en realidad, resultaría casi imposible que pudiese producirse a la altura de la época en la que Kant escribe –un giro más reciente hacia una concepción de la Historia de la filosofía como filosofía, de la determinación histórica de toda filosofía.

Si damos un salto en el tiempo y atendemos a los posicionamientos de algunos reconocidos maestros del pensamiento contemporáneo, tenemos la impresión de haber dado un salto en el vacío, que Kant y las secuelas de su pensamiento sobre la Historia de la filosofía en cierto modo todavía siguen muy vigentes –como si Hegel, la escuela historicista o Dilthey, por citar algunos de los clásicos, no hubiesen escrito una sólo línea sobre filosofía e historia.

En nuestra época y en los círculos preponderantes, el modo de evaluar la relación entre Filosofía e Historia de la filosofía sigue planteándose de un modo tan litigante como despreciativo. Las raíces que han motivados estos desencuentros tal vez haya que buscarlos en una conflictiva asimilación crítica de la conciencia histórica, de modo distinto a quienes se han formado en una tradición de filosofía continental no analítica, suelen asumir que la relación del filósofo con la Historia de la filosofía se asemeja a las relaciones entre familiares,

⁴ «Una historia filosófica de la filosofía no es posible a su vez de manera histórica o empírica sino racional [rational], es decir: *a priori*. Pues aunque establezca *facta* de la razón no los toma prestados de la narración histórica, sino que los extrae de la naturaleza de la razón humana a título de arqueología filosófica. [Eso es] lo que ha permitido que, de entre los hombres, fueran los pensadores quienes razonaran sobre el origen, meta y fin de las cosas del mundo. Pero, ¿cuál ha sido su punto de partida: lo finalístico [presente] en el mundo, o la sola cadena de causas y efectos, o acaso el fin propio [Zweck] de la humanidad misma?» (I. Kant, *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff*, «De una historia filosofante de la filosofía», traducción F. Duque, Tecnos, Madrid 1987, p.158-159 (Ak 341).

⁵ Para una lectura bien contextualizada sobre la reflexión kantiana en torno a la Historia de la filosofía, su precedentes y secuelas, resulta esencial la lectura de una referencia ineludible como la obra de Santinello y Piaia, vd. G. Santinello y G. Piaia, *Models of the History of Philosophy*, Springer, Dordrecht–Heidelberg–New York–London 2015, vol. III, pp. 697-963, especialmente el capítulo de G. Micheli, «Philosophy and Historiography: The Kantian Turning-Point», pp. 697-786.

tan deseadas como discutidas, tan afectuosas como odiosas, nunca fáciles, pero casi siempre indulgentes. Las palabras de Diego Sánchez Meca reflejan bien la necesaria aunque difícil relación entre la Filosofía y la Historia de la filosofía:

[La relación entre Filosofía e Historia de la filosofía] responde obviamente a una intrínseca necesidad teórica y metodológica en cuanto que, por una parte, el filósofo no puede sustraerse a la exigencia de confrontar su quehacer con la Historia de la filosofía y, por otra, el historiador de la filosofía, por muy objetivo que quiera declararse, no puede trabajar sin una idea de filosofía y del significado y el carácter de las teorías de las que se ocupa⁶.

Estas palabras, que sintetizan la difícil asimilación crítica de la conciencia histórica con la que habitualmente todo historiador ha de convivir, sirven de contrapunto a todo un conjunto de posicionamientos filosóficos que, en mayor o menor grado, asumen de manera compleja una relación provechosa entre la filosofía y la Historia de la filosofía. Revisaremos de manera sumaria algunos casos representativos que, desde la perspectiva analítica, rechazan o asienten con dificultad los términos de esta relación; los agrupamos en función de su nivel de mayor a menor confrontación con la Historia de la filosofía.

1. Del antagonismo al dialogo

Partiendo del comentario apuntado por Tom Sorell dentro de una obra que en este estudio mencionaremos en más de una ocasión, y apuntando un ejemplo de nítido posicionamiento dentro de las tesis del viejo antagonismo entre Filosofía e Historia de la filosofía, ninguno mejor que el adoptado por Gilbert Harman, quien en el frontal de la puerta de su despacho mantenía colgada una nota donde se leía: “Di *no* a la Historia de la filosofía”⁷. Para Harman, siguiendo una línea compartida por otros muchos analíticos, la filosofía sólo aborda cuestiones de primer orden acerca de la verdad, no cuestiones de segundo orden como las doxográfico-exegéticas –que él literalmente identifica con el trabajo desempeñado por la Historia de la filosofía. La Historia de la filosofía no tiene que ver con la actividad desempeñada por el filósofo, sus disciplinas son distintas y se diferencian del mismo modo que, p. e., la Biología y la Historia de la biología.

⁶ D. Sánchez Meca, *La Historia de la filosofía como Hermenéutica*, Universidad Nacional a Distancia, Madrid 1996, p. 9.

⁷ Véase T. Sorell, «On Saying *No* to the History of Philosophy», in T. Sorell - G.A.J. Rogers (eds.), *Analytic philosophy and history of philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2005, pp. 43-60.

Sin embargo, desde las propias filas del pensamiento analítico este decir “no” a la Historia de la filosofía se matiza con argumentos en ocasiones bien estructurados, que se manifiestan desde posiciones más dialogantes; aunque toman la perspectiva histórica y la sistemática como dos ejercicios intelectuales muy diferentes que habrían de mantenerse separados: aceptan que la Historia de la filosofía puede considerarse legítimamente como una actividad propia del campo de la filosofía. Esta es, por ejemplo, la posición de Ryan Nichols, que no duda en “explorar argumentos, al creer que hacer Historia de la filosofía es algo valioso, en tanto su actividad no reduzca el valor de hacer filosofía”⁸ –y aunque Nichols crea que una buena parte de los argumentos expresados por los historiadores de la filosofía resultan fallidos, enfatiza su valor instrumental, poniendo el acento en las distintas contribuciones que estos estudios pueden aportar: la traducción y edición comentada de textos históricos, y su contribución para que el filósofo contemporáneo comprenda los argumentos que tienen su origen en figuras históricas; la contribución al desarrollo de habilidades de pensamiento analítico –p. e., la capacidad de reconstruir argumentos deductivos–, e incluso el capacitarnos para leer textos filosóficos especialmente complejos, facilitando la comprensión de las líneas de pensamiento de un gran pensador. Ahora bien, advierte Nichols, podemos caer en la ensoñación de pensar que, al hacer Historia de la filosofía, formamos parte de un proceso que nos permite ser capaces de conocer el valor de verdad de determinadas proposiciones hechas por un autor cuando alegamos que éste afirma o niega determinadas proposiciones filosóficas, pero el aprendizaje de los valores de verdad de las proposiciones de un autor del pasado no son intrínsecamente objetos de valor –afirmaciones que, sin duda, destilan un cierto aire kantiano. En definitiva, Nichols podría aceptar que hacer filosofía desde la Historia de la filosofía es viable, pero siempre que intentemos: (i) descubrir los valores de verdad de las proposiciones filosóficas estrictamente sobre la base de una evaluación de los argumentos en torno a este tipo de proposiciones –lo cual resulta más que aceptable; y (ii) siempre que la consecución de (i) se produzca a través de la interpretación de las teorías presentadas por figuras filosóficas históricas –lo cual se aproxima a un anacronismo inadmisibile.

Como quiera que muchas investigaciones en la Historia de la filosofía apuntan en esta dirección, Nichols reconoce que la Historia de la filosofía puede

⁸ R. Nichols, «Why is the History of Philosophy Worth our Study?», *Metaphilosophy* 37:1 (2006), p. 34.

resultar valiosa; con todo, su estricta aceptación de una Historia de la filosofía, no deja de recordarnos algunos de los peligros que, él así lo cree, forman parte de la investigación histórica:

Los ensayos históricos normalmente constituyen intentos de corregir un problema filosófico en nombre de un pensador histórico, de tal modo que la solución que aporta satisface mejor las teorías del pensador que algunas interpretaciones anteriores. Así, los ensayos históricos trabajan bajo una limitación: cualquier solución a un problema filosófico en nombre de P debe ser adecuadamente coherente con el sistema de P⁹.

Unas palabras que no pueden sino sorprender, no tanto por su evidente simplicidad como por la ingenuidad con la que se critica el principio de respeto a la coherencia interna del texto o del autor estudiado. En realidad, su objeción no supone una impugnación ante la que hemos de estar prevenidos, pues para el historiador de la filosofía –para cualquier investigador que trabaja con textos históricos–, resulta una condición imprescindible tratar de respetar la coherencia contextual del texto –otra cosa es creer que esto sea posible sin más.

Tanto Nichols como Harman se encuentran bien distantes de aquellos que podrían asumir un enfoque moderadamente favorable al sentido histórico, y que acepten que esta perspectiva puede, a pesar de sus limitaciones, representar a la filosofía –pues si todo concepto y conocimiento es contextualmente dependiente, no puede darse una forma no histórica de hacer filosofía. Es esta última la posición que adopta Anthony Kenny quien, no obstante, intenta prevenir al historiador del error que podría cometer si desconoce el debate filosófico de su propia época, como así lo expresa de un modo nada ambiguo al decir:

Ambos acercamientos a la filosofía [Historia de la filosofía y filosofía sistemática] son legítimos, aunque ambos encierran sus problemas. Los historiadores que estudian la historia del pensamiento sin tomar parte ellos mismo en algunos de los problemas filosóficos en los que se ejercitaron los filósofos del pasado, es probable que pequen de superficialidad. Los filósofos que leen textos antiguos, medievales o de inicios de la modernidad sin un conocimiento del contexto histórico en el que fueron escritos es probable que pequen de anacronismo. Raro es el historiador de la filosofía que puede tratarlos con seguridad sin caer en algunas de sus trampas¹⁰.

No obstante, una visión tan moderada no deja de sorprender cuando va acompañada de una afirmación como esta: “Para todos los que no somos genios, la única

⁹ R. Nichols, «Why is the History of Philosophy Worth our Study?», cit., p. 49.

¹⁰ A. Kenny, «The Philosophers History», in Sorell – Rogers (eds.), *Analytic philosophy and history of philosophy*, cit., pp. 23-24.

manera de luchar a brazo partido con la filosofía consiste en llegar hasta la mente de algún gran filósofo del pasado.” Algo incluso más ingenuo que lo esgrimido por Nichols y que recuerda la peor de las posibilidades esgrimidas por Kant en el texto que citábamos más arriba: cuando no somos capaces de nutrirnos de las fuentes de la razón misma, no aspiramos a hacer otra cosa que Historia de la filosofía.

Si Harman y Nichols representan dos buenos ejemplos de la ya tradicional actitud analítica en su forma de concebir la Historia de la filosofía, como representantes del viejo antagonismo entre la Historia de la filosofía y la filosofía, creo muy pertinente recurrir aquí a las tesis del ya citado Tom Sorell como un interlocutor proclive a una reflexión más comprensiva. Para él, antes que cualquier otra consideración, resulta fundamental señalar que la Historia de la filosofía es relevante y útil porque en ella todavía podemos reconocer viejos problemas que para muchos aún están por resolver, están abiertos a la interpretación o pueden leerse como versiones de viejos problemas más que como novedades recientes – de hecho, antiguas interpretaciones de este tipo de problemas serían inaccesibles sin una mínima formación en Historia de la filosofía. No es sólo que la Historia de la filosofía pueda resultar relevante y que sus problemas posean raíces históricas, sino que la filosofía misma puede ser concebida como un intento metódico para dar respuesta a problemas que poseen raíces históricas; y aunque los supuestos y métodos vayan cambiando, ello no implica que en estos problemas pueda no darse una cierta continuidad, o que los enfoques que han sido desechados u olvidados no puedan resultar esclarecedores cuando son reconsiderados. Por otra parte, aún cuando podamos percibir ciertas discontinuidades, es la historia de la filosofía misma la que puede ayudarnos a tomar conciencia de dicha discontinuidad: incluso a la hora de profundizar en la intuición de que existen o no problemas filosóficos perennes, la Historia de la filosofía nos puede proporcionar una ayuda inestimable¹¹. En la tradición analítica, dice Sorell, a menudo se ha insistido en

¹¹ Confirmar o negar la idea de una *filosofía perenne* implica una toma de postura en torno a problemas vinculados a la relevancia e influencia del contexto histórico y la idea de continuidad. Algo que sólo es posible desde dos enfoques opuestos que, no obstante, siguen atendiendo al contexto como un factor determinante –si bien es cierto que desde perspectivas bien distintas: un principio que postule alguna variante de la continuidad, puede asumir una aportación de la Historia de la filosofía que no implique un gran riesgo epistemológico –ya sea que dicha continuidad se conciba como hilo conductor de una serie de preguntas y respuestas a problemas históricamente reconocibles, o como fuente de una reflexión filosófica legítima. Por su parte, la negación de la continuidad puede darse en una versión donde se asuma una exclusividad del

que la filosofía consiste en un método de clarificación o reconstrucción lógica que emplea el mismo método de reconstrucción ahistórico que se practicaba en muchos otros campos. Pero esta concepción de la filosofía nunca ha sido fiel a la práctica real de la materia:

La Historia de la filosofía podría resultar innecesaria e incluso irrelevante si, como una vez se pensó desde la filosofía analítica, la filosofía consistiese en un método de reconstrucción o de clarificación lógica, con el mismo método ahistórico de reconstrucción o clarificación practicado en distintas materias. Pero esta concepción de la filosofía nunca ha sido verdadera en la práctica real de la materia, incluso en el mundo de habla inglesa. La Historia de la filosofía también resultaría irrelevante si la filosofía sólo consistiese en la interpretación de resultados científicos, o sólo se emplease para determinar cómo podrían sintetizarse algunos de estos resultados. Pero esta concepción tampoco ha logrado implantarse más allá del sector de la filosofía anglosajona de la mente que ahora se conoce como ciencia cognitiva¹².

Por otra parte, no parece sensato pensar que una actitud hacia la Historia de la filosofía como la que Harman adoptó –al responder con un “no” a la inclusión de esta materia en el curriculum de los estudios de filosofía–, pueda implicar una negación de toda posibilidad a la lectura y el estudio de textos no contemporáneos. ¿Cómo si no podría un alumno hoy acceder a los textos de figuras tan memorables para la filosofía analítica como Frege o Wittgenstein?, ¿dónde, de qué modo o en función de qué podría trazarse una línea que sirviese para delimitar la relevancia textual de una figura histórica del pensamiento, sea ésta del s. XIX o del s. XX? Baste poner un ejemplo: el trabajo de investigación textual que algunos estudiosos han realizado en torno al conjunto de la obra de Wittgenstein no dista mucho, en su metodología y estrategia, del que se ha podido llevar a cabo en relación con la obra de algunos pensadores que le preceden. Por otro lado, si se pretende evaluar la relevancia de los textos no contemporáneos en función de su vinculación con cuestiones recientes, en cierto modo se estará argumentado a favor de una vía de continuidad o, como mínimo, de ciertos atisbos de una continuidad filosófica. Pero, en este caso, ¿de qué o de quién dependerá el establecimiento de dicha continuidad, de un criterio de autoridad intelectual en torno a la actualidad de un problema, o de la relevancia con la que una cuestión pueda ser interpretada hoy?

contexto, i.e., donde éste actúe como una *circunstancia* concebida como factor determinante que contribuya a la inconmensurabilidad de los hechos. De este modo, se reconoce un valor decisivo al contexto, pero sin aceptar línea de continuidad alguna.

¹² Sorell, «On Saying *No* to the History of Philosophy», cit., p. 45.

No resulta nada extraño encontrarnos con un curso de filosofía moral, dirá Sorell, donde en el temario aparezcan nombres que comprenden un extensísimo período histórico que abarque pensadores tan distantes en el tiempo como Aristóteles, Kant o Hume, junto a nombres como John Rawls o Bernard Williams. Lo cual no implicaría, necesariamente, un abordaje histórico sobre cuestiones de pensamiento moral, sino que podría ser un ejemplo de “actualidad” de un conjunto de textos no contemporáneos, o de disconformidad de enfoques en cuestiones clásicas todavía hoy vigentes.

Que no existan problemas perennes en la filosofía puede ser entendido en el sentido de que no existe un único problema de escepticismo que pudiese preocupar a filósofos como Sexto Empírico, René Descartes o Hilary Putnam – por citar tres pensadores muy distantes entre sí. Pero, a pesar de sus enormes diferencias, ello no tiene por qué implicar que el pensamiento o la actitud escéptica de alguno de ellos *nada* tenga que ver con los otros; tal vez una larga lista de versiones de un problema extendidas en el tiempo pudiese acercarse a lo que podría entenderse como un problema perenne. Si la edad de un problema se midiese por su “profundidad de campo” histórico, la Historia de la filosofía podría resultar más que justificada para explicar a los estudiantes el sentido de “profundidad” o “densidad” histórica de un problema. Así, el mismo Sorell cree que la historia de la filosofía podría considerarse tanto un depósito de respuestas sistemáticas a toda una serie de cuestiones –incluyendo algunas que todavía permanecen vivas–, como una fuente que nos permite conocer distintas estrategias de resolución y respuesta a preguntas de índole muy diversa. Con ello contribuiríamos a poner de manifiesto la capacidad de la Historia de la filosofía en su intento por aportar sentido a la persistencia de algunos problemas filosóficos, así como las perspectivas de sentido que pueden integrarse en determinadas respuestas.

Al mismo tiempo, la Historia de la filosofía ha de servir para inculcar habilidades de lectura e interpretación que amplíen la gama de referencias que se pueden emplear para responder tan constructivamente como se pueda a problemas actuales bien reconocidos. Ello no implicaría centrarse en aquello que necesaria o exclusivamente interese al debate actual pues, precisamente, puede resultar muy útil poner de relieve las diferencias de intereses y perspectivas entre pensadores contemporáneos y figuras del pasado: tratando de reconstruir lo que han escrito, identificándolo como algo que forma parte de su espacio y su tiempo, desarrollando unas técnicas que permitan decidir al estudioso si los textos están bien fundamentados, si son consistentes en relación con su tiempo y son asimilables hoy. Así, Sorell ha insistido en perseguir la coherencia referencial

con respecto al propio autor y su contexto dialógico, dentro de un enfoque que puede abarcar distintas estrategias. Una de ellas es la llamada *polinización cruzada*¹³ donde, partiendo de una cuestión actual, se favorece el descubrimiento de preguntas o respuestas que no hemos podido descubrir en obras del contexto filosófico presente, pero que pueden suscitarse desde textos históricos y, a su vez, pueden ser capaces de “provocar” al pensamiento contemporáneo.

Si revisamos las posiciones analíticas que hemos comentado, e incluso si nos hubiésemos detenido en otras de similar carácter comprensivo¹⁴, no apreciaríamos sino observaciones muy genéricas y argumentaciones que, en el mejor de los casos, tan sólo subrayan obviedades del proceder en la investigación histórica o la hermenéutica contemporánea. Pues la reflexión de una filosofía analítica dispuesta a entrar en diálogo no alcanza, he de reconocerlo, la profundidad, los matices, las intuiciones y la riqueza de todo el trabajo filosófico desplegado en torno a determinación de la conciencia histórica acometido en los últimos dos siglos. Su mayor problema, no percibido como tal, consiste en la ligereza con que la reflexión analítica en torno a la Historia de la filosofía se sirve de grandes maestros y obras del pasado para fundamentar conexiones o disrupciones en relación con sus argumentos, partiendo de un notable desconocimiento de lenguas, de las más elementales técnicas de la crítica textual y una lectura superficial, si es

¹³ Sorell emplea *cross-fertilization*. Se trata de una expresión alternativa a *cross-pollination* (*polinización cruzada*), ésta última mucho más usada en campo de estudio del intercambio del saber, vd., C. Burnett - P. Mantas-España (eds.), *Mapping Knowledge. Cross-Pollination in Late Antiquity and the Middle Ages*, (Arabica Veritas 1), CNERU – The Warburg Institute – Oriens Academic, Córdoba – London 2014.

¹⁴ Entre algunos de los textos ineludibles, pueden consultarse obras clásicas como: W. Stegmüller, *Collected Papers on Epistemology, Philosophy of Science and History of Philosophy*, 2 vols, (Synthese Library, 91), Reidel, Dordrecht – Boston 1977; J. Rée – M. Ayers, *Philosophy and its Past*, Harvester Press, Hassocks (Sussex, UK) 1978; D. Lewis, «Radical Interpretation», in D. Lewis (ed.), *Philosophical Papers*, vol. I, Oxford University Press, Oxford 1983, pp. 108–121; R. Rorty – J.B. Schneewind – Q. Skinner, *Philosophy in History*, Cambridge University Press, Cambridge: 1984; P. Grice, «Reply to Richards», in R. Grandy – R. Warner (eds.), *Philosophical Grounds of Rationality. Intentions, Categories, Ends*, Clarendon, Oxford 1986 (reprinted 2004), pp. 45-108. Para trabajos más recientes, vd. D. Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford University Press, Oxford 2001 (2ª ed.); J. Annas, «Ancient Philosophy for Twenty-First Century», in B. Leiter *The future of Philosophy*, Oxford University Press, Oxford – New York 2004, pp. 25-43; D. Føllesdall, «Analytic Philosophy: What is it and why should one engage in it?», in H.-J. Glock (ed.), *Rise of Analytic Philosophy*, Blackwell, Oxford 1997; D. Føllesdall, «Analytic Philosophy and History: A mismatch?», *Mind* 117 (2008), pp. 885-897; M. Van Ackeren – T. Kobusch – J. Muller, (eds.), *Warum noch Philosophie?: historische, systematische und gesellschaftliche Position*, Walter de Gruyter, Berlin 2011.

que se produce, de la obra de los grandes maestros del pensamiento continental en torno a la historia.

2. Nuevas perspectivas

Aunque más reconocido entre los pensadores anglosajones de la segunda mitad del s. XX dentro del campo de la ética y los estudios de pensamiento clásico y la filosofía moderna, Bernard Williams también se detuvo en la cuestión sobre la Historia en algunos de sus ensayos más reconocidos¹⁵. Con ellos trató de propiciar una reflexión sobre el pasado volviendo la mirada hacia los grandes pensadores, contribuyendo a una mejor comprensión de los debates filosóficos actuales por medio de un enfoque que, rememorando a Nietzsche, Williams denominó la “perspectiva intempestiva”. Una perspectiva donde aquello que reconocemos como familiar puede llegar a resultar muy extraño y, a su vez, lo extraño resultar mucho más familiar de lo que pueda pensarse –un proceso que propicia la sensación de extrañeza necesaria para provocar el hiato que nos ayudaría a suspender momentáneamente nuestro juicio y dar un paso atrás ante el cuerpo a cuerpo en la inmediatez de las disputas filosóficas contemporáneas –y que, tal vez, podría contribuir a una reevaluación de los presupuestos que a menudo y de manera inconsciente ejercemos sobre dichas controversias. Como quedará expuesto en un trabajo dedicado a las tesis de John Marenbon en torno a Historia de la filosofía medieval y su vinculación con la perspectiva de Williams: “Muy a menudo, la Historia de la filosofía, no hace mucho por liberarnos de nuestras preconcepciones, por la simple razón de estar construida sencillamente a partir de nuestras preconcepciones¹⁶.”

Para Marenbon, hoy más que nunca los historiadores de la filosofía demandamos una reevaluación del papel ejercido por nuestra disciplina en el conjunto de la filosofía. Por ello, resulta imprescindible asumir la necesidad de un diálogo e interrelación con distintos campos de filosofía sistemática. En este sentido, es necesario que el historiador de la filosofía esté al tanto del debate filosófico con-

¹⁵ Vd. B. Williams, *The sense of the past: essays in the history of philosophy*, Princeton University Press, Princeton (NJ) – Oxford 2006.; B. Williams, «Philosophy as a Humanistic Discipline», *Philosophy* 75 (2000), pp. 477–496; B. Williams, «Descartes and the Historiography of Philosophy», in J. Cottingham (ed.), *Reason, Will and Sensation: Studies in Descartes' Metaphysics*, Clarendon Press, Oxford 1994, pp. 19-28.

¹⁶ Vd. Williams, «Descartes and the Historiography of Philosophy», cit., p. 23.

temporáneo para, por un lado, contribuir a matizar dicho debate desde la perspectiva que le aporta su saber histórico y, de otro, para dejarse permear por ideas y reflexiones contemporáneas que pueden matizar e incluso reorientar dicho saber.

Las tesis actuales de Marenbon se inspiran en la reflexión de Williams a la que acabamos de aludir, y se encuentra expresamente formulada en su “Why Study Medieval Philosophy?”¹⁷. En dicho estudio, Marenbon se cuestionaba y argumentaba a cerca de las razones por las que todavía hoy una respuesta a su pregunta podría asumir positivamente el sentido de nuestros estudios históricos. En principio, las razones más convencionales aducidas están próximas a lo planteado en su breve introducción al pensamiento medieval¹⁸, a las ya esgrimidas por Sorell, o las posiciones analíticas menos intransigentes: conocer la filosofía medieval, lo mismo que cualquier filosofía de pasado, permite conocer mejor el modo en que las investigaciones realizadas en el pasado “han sido adaptadas, absorbidas e integradas dentro de la presentación estándar de los problemas [actuales]”, transmiten y ofrecen una perspectiva bien documentada sobre los textos del pasado¹⁹; el estudio de la filosofía medieval es un buen recurso que ayuda a conocer mejor en qué consiste la filosofía misma, y constituye un saber desarrollado a lo largo de 1500 años, imprescindible para cualquier intelectual que desee conocer el mundo y su pasado; el estudio de la Historia de la Filosofía Medieval permite constatar que el pensamiento y la cultura occidental no es “eurocéntrica [...] y culturalmente monolítica, y no excluye a los que vivieron en los márgenes de Europa; [investigar el pensamiento medieval] pone de manifiesto que la filosofía occidental es una tradición unificada, pero no monolítica: es cultural, [geográfica] y religiosamente diversa”²⁰. Al mismo tiempo, el estudio de la Historia de la Filosofía Medieval “muestra que la historia de la filosofía no puede ser comprendida al margen de la historia de las religiones, no sólo porque ello es verdad para el milenio y medio en el que ésta se prolonga, sino porque muestra cómo la filosofía y la religión ya antes estaban entrelazadas, y hasta mucho tiempo después²¹.”

¹⁷ J. Marenbon, «Why Study Medieval Philosophy?», in Van Ackeren – Kobusch – Muller, (eds.), *Warum noch Philosophie?*, cit, pp. 65-78.

¹⁸ J. Marenbon, *Medieval Philosophy. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2016.

¹⁹ Marenbon, *Medieval Philosophy*, cit., p. 118.

²⁰ *ibid.*, p. 119.

²¹ *ibid.*, p. 120.

Junto a estas y otras razones, generalmente compartidas y asumidas por las versiones menos extremas representativas del “viejo antagonismo”, Marenbon va incorporando los argumentos Marenbon-Williams a través de un análisis que volveremos a encontrar en su “Relations and the Historiography of Medieval Philosophy”: el principal valor de un estudio que se adentre en la investigación de los procesos medievales (o históricos) en torno a un tema, no consiste tanto en estudiar su contribución a la discusión filosófica actual, por el contrario:

[debe intentar sugerir] cómo los historiadores de la filosofía pueden hacer un mejor uso de los debates contemporáneos para sus propios fines históricos. Aunque la filosofía contemporánea es tratada demasiado reverencialmente como un cuerpo fijo de doctrinas que configura un estándar frente al que juzgar a los antiguos filósofos; en realidad, su valor podría consistir en convertir en extrañas las asunciones que los especialistas inmersos en períodos específicos han convertido, a nivel superficial, en demasiado familiares. Pero sólo cuando los historiadores se implican en los debates actuales en tanto que filosofía –como argumentos e ideas abiertos a la disputa y la refutación– es entonces que pueden servirse de éstos para ayudarlos a vincularse con los textos históricos también como filósofos y, de este modo, empeñarse en hacer familiar lo que de aquéllos, a un nivel más profundo, aún resulta extraño incluso para el consumado especialista²².

Por tanto, se trata de hacer que lo extraño pueda hacerse familiar y, al mismo tiempo, hacernos percibir cuán extraños pueden resultar algunos sobreentendidos que, aunque percibidos como muy próximos, pueden no serlo en absoluto. El ejemplo que Marenbon aporta es resultado de la edición del volumen dedicado al problema de la relación en el pensamiento medieval cuya introducción corrió a su cargo. Con ejemplos muy bien traídos, descubrimos cómo la mayor parte de los análisis sobre el concepto de relación y su aplicación, siguen indefectiblemente la pauta de lo que podremos caracterizar como un *Método histórico habitual* –

²² J. Marenbon, «Relations and the Historiography of Medieval Philosophy», *British Journal for the History of Philosophy*, 24:3 (2016), p. 401. He realizado un traducción muy libre del texto original. El fragmento completo dice así: «*The main value for investigation into medieval (or other historical) treatments of a topic [...] lies in how its points to suggest how historians of philosophy can best make use of contemporary debates for their own historical ends. Where contemporary philosophy is treated too reverentially, as a fixed body of doctrine that sets up a standard against which earlier philosophers must be judged, it may indeed have the value of making strange assumptions that specialists' immersion in their chosen period have rendered, on a superficial level, too familiar. But it is only when the historians come to engage with today's discussions as philosophy – as arguments and ideas open to attack and refutation – that they can use them to help engage with the historical texts as philosophy too, and so strive to make familiar what, on a deeper level, remains strange about them even to the consummate specialist.*»

Marenbon ha hablado de *Normal Historical Method*. En la presentación del problema y su aplicación temática, el método empleado en las investigaciones histórico filosóficas habitualmente se conduce de dos modos: tan sólo presta una atención incidental al tratamiento contemporáneo del tema que se estudia, o dicha consideración es totalmente obviada.

En el primer caso, la contrastación con la vigencia del problema puede ser circunstancial²³ aunque, la mayor de las veces, irrelevante y anacrónica –se produce un salto en el tiempo y una atención poco cuidada hacia las diferencias contextuale²⁴, algo que lamentablemente propicia o refuerza un rechazo por parte de algunos historiadores ante las posiciones del presente. Lo aparentemente familiar no se cuestiona, el pasado resulta un “extraño” que, aun carente de vigencia, puede poseer un enorme interés que vendrá determinado por el contexto, la historia del problema, y lo que supone en tanto que aportación a dicha historia. Pero se puede dar el caso, y la enorme paradoja, de una consideración con respecto a dicha vigencia de un problema que no haga sino propiciar una recaída en anacrónicas posiciones analíticas: aunque se estudie y valore la posible vigencia de lo tratado, la formulación contemporánea del problema puede llegar a convertirse en la referencia desde la que evaluar la coherencia y la posible validez de sus razonamientos²⁵.

En el segundo caso, los investigadores suelen dar muestras de una desatención²⁶ o un total desconocimiento del abordaje moderno del problema, o de las

²³ No obstante, esta vertiente del primer caso permite algunos de los acercamiento más próximos a nuestro enfoque. Por un lado, atiende a la tesis contemporáneas, aunque sin convertirlas en paradigma con respecto a lo que el pasado representa, vd. S. Ebbesen, «*Tantum Unum Est*. 13th-Century Sophistic Discussions Around the Parmenidean Thesis», *The Modern Schoolman* 72:1 (1995), 175–99. Por otro lado, no se contentan con la lectura estándar de las tesis históricas sino que intentan saltar por encima de algunos modelos interpretativos tradicionales; como ejemplo de este tipo de investigaciones en el contexto del problema de la *relación*, véase S. Penner, «Why Do Medieval Philosophers Reject Polyadic Accidents?», in A. Marmorodoro – D. Yates, *The Metaphysics of Relations*, Oxford University Press, Oxford, 2016, pp. 55–79.

²⁴ M.G. Henninger, *Medieval Theories 1250–1325*, Oxford University Press, Oxford 1989. J. Weinberg, *Abstraction, Relation, and Induction. Three Essays in the History of Thought*, The University of Wisconsin Press, Madison 1965. H. Hansen, «Strange Finds, or Nicholas of Paris on Relations», in J. Fink – H. Hansen – A. M^a Mora-Márquez *Logic and Language in the Middle Ages. A Volume in Honour of Sten Ebbesen*, Brill, Leiden 2013, pp. 139–54.

²⁵ Esa era la orientación del trabajo ya clásico de M. McCord Adams, *William Ockham*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN) 1987.

²⁶ P. King, «Scotus on Metaphysics», in T. Williams (ed.) *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 15–68.

razones por las que éste dejó de ser considerado relevante; de este modo, el pasado queda referenciado por el contexto de dicho pasado y sus precedentes históricos, la línea de presente la marca el contexto histórico de la obra y su pasado es el tiempo previo a su existencia. No hay un traer el pasado al presente sino como un pasado auto-referenciado, la familiaridad del pasado es, así, la familiaridad con una memoria bien documentada del pasado²⁷.

¿Qué necesidad tiene el historiador de la filosofía de hacer que lo familiar pueda ser percibido como algo extraño y lo extraño como algo familiar? La exigencia de replantear el paradigma del presente como norma para la evaluación del pasado, ineludiblemente arrastra la actividad del historiador de la filosofía hacia la práctica irrelevancia dentro de la filosofía pues su contribución, más allá de ser asumida como una tradición más o menos exótica, se devalúa progresivamente con el paso del tiempo. Enriquecer el pasado desde la perspectiva del presente y aportar a nuestro tiempo nuevas perspectivas del pasado, ello requiere ir más allá de un *Método histórico habitual*.

3. La perspectiva hermenéutica

La hermenéutica de Gadamer ha representado un notable esfuerzo por redefinir la noción de método dentro del campo de las humanidades. Precisamente, son algunos de sus postulados los que nos aportan una base desde la que plantear una alternativa al *Método histórico habitual*, dentro de un planteamiento muy próximo a una historia de la filosofía como hermenéutica²⁸. En los párrafos siguientes sintetizamos algunas nociones y conceptos de especial relevancia para nuestra formulación.

Si hay algo que Nietzsche nunca dejó de criticar a Hegel es “esa forma de historia que reintroduce (y siempre supone) el punto de vista suprahistórico²⁹.” Muy alejado del espíritu que anima el conocidísimo pasaje de Nietzsche –más próximo en el tiempo al *Zarathustra* que a la segunda *Intempestiva*. Aquí se proclama:

Contra el positivismo, que se detiene en los fenómenos “sólo hay hechos”, yo diría, no, precisamente no hay hechos, sólo interpretaciones. No podemos constatar ningún *factum* “en

²⁷ R. Schönberger, *Relation als Vergleich. Die Relationstheorie des Johannes Buridan im Kontext seines Denkens und der Scholastik*, Brill, Leiden 1994.

²⁸ Vd. Sanchez Meca, *La Historia de la Filosofía como Hermenéutica*, cit.

²⁹ M. Foulcault, *Nietzsche, la Genealogía, la Historia*, traducción J. Vázquez Pérez, Pre-Textos, Valencia 2008, p. 12.

sí”: quizás sea un absurdo querer algo así. “Todo es subjetivo” decís vosotros: pero ya eso es *interpretación*, el “sujeto” no es algo dado, sino algo inventado y añadido, algo puesto por detrás. – ¿Es en última instancia necesario poner aún al intérprete detrás de la interpretación? Ya eso es invención, hipótesis.

En la medida en que la palabra “conocimiento” tiene sentido, el mundo es cognoscible: pero es *interpretable* de otro modo, no tiene un sentido detrás de sí, sino innumerables sentidos, “perspectivismo”.

Son nuestras necesidades *las que interpretan el mundo*: nuestros impulsos y sus pros y sus contras. Cada impulso es una especie de ansia de dominio, cada uno tiene su perspectiva, que quisiera imponer como norma a todos los demás impulsos³⁰.

Afirmar que no hay hechos sino sólo interpretaciones, es perfectamente compatible con la concepción de lo intempestivo, en tanto que el extrañamiento nos aproxima más a un espacio de interpretaciones que al *continuum* del tiempo. Que el conocer como interpretación encierra una estrechísima vinculación con los “intereses” que determinan la perspectiva del intérprete, esto es algo perfectamente asimilable para una hermenéutica contemporánea. Pero, ¿es posible vincular ambas concepciones (intempestivo e interpretación/intereses) con una historicidad atravesada por una línea de tensión ensamblada a dos polos contrapuestos, la tradición y la vivencia del presente? El problema consiste aquí en resolver la difícil compatibilidad entre lo intempestivo y la historicidad. Para una resolución, aunque provisional, a este dilema y persiguiendo una respuesta coherente, consideramos necesario esclarecer algunas nociones previas.

Como ha escrito Luis Enrique Santiago Guervós, la hermenéutica más actual todavía no ha encontrado una respuesta adecuada que aclare algunos de los interrogantes de la relación Nietzsche-Gadamer³¹. Un interrogante que no pocos estudiosos se han hecho a sí mismos cuestiona las inexplicables circunstancias que han propiciado el que Gadamer, tan próximo a Heidegger –uno de los mejores intérpretes y receptores de Nietzsche–, haya ignorado casi por completo las tesis de la interpretación de Nietzsche. En parte, algunas razones habría que buscarlas en la particular lectura que Gadamer hace sobre la recepción heideggeriana de Nietzsche, más ambivalente y crítica de lo que suele explicarse³². Aunque hoy se

³⁰ F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos. Vol. IV (1885-1889)*, 7 [60], traducción, introducción. y notas J. L. Vermal – J. B. Llinares, Tecnos, Madrid 2008 (2ª ed.), p. 222 (KSA 5, p. 48).

³¹ L. E. de Santiago Guervós, «¿Nietzsche contra Gadamer? La interpretación infinita», en J. J. Acero et al., *El legado de Gadamer*, Publicaciones Universidad de Granada, Granada 2004, pp. 171-190.

³² Refiriéndose a Heidegger y cómo su relación intelectual con Nietzsche fue creciendo y haciéndose más insistente, Gadamer llega a decir que «un interrogador obsesionado por su propio preguntar,

reconoce abiertamente que para Nietzsche la interpretación es un principio básico y un elemento de crítica radical frente a la historia de la metafísica³³: no es sólo que el mundo, el sujeto y los valores son fruto de las interpretaciones, también incluso “la historia es un arte de la interpretación pues se reduce a poner límites, a establecer épocas, fines, horizontes, prospectivas³⁴.” Pero, a pesar de la distancia que separa a Gadamer de Nietzsche, entre ambos existen elementos en común que pueden ayudarnos a dilucidar el problema que aquí abordamos.

En primer lugar, ambos coinciden en reivindicar otras formas de experiencia distintas de aquellas que se alcanzan a través del método científico; la crítica de Nietzsche al positivismo, y la crítica a la deriva tecnológica de la ciencia moderna por parte de Gadamer; así mismo, el diagnóstico que ambos manifiestan en cuanto a la práctica imposible de la ciencia moderna para comprender la experiencia humana del mundo y de la vida. Pero si hay algo compartido por ambos que aquí nos interesa particularmente eso sería: por un lado, la crítica al historicismo, al relativismo contextualista³⁵, y a una filología considerada como ciencia del espíritu trabajando por lograr una objetividad textual definitivamente alcanzable; por otro, Gadamer cree que ya en la segunda *Intempestiva*, Nietzsche toma como punto de partida la pregunta por los límites de la autoconciencia histórica, algo que en el pensamiento de Gadamer también constituye una cuestión fundamental.

¿No preguntamos por la esencia de la historia si preguntamos por los límites de la autoconciencia histórica? Nietzsche tomó esta pregunta como punto de partida. En la segunda *Consideración intempestiva* «[...] esboza una imagen tremenda de la enfermedad histórica que atacó a su época. Nietzsche muestra cómo todos los instintos vitales promotores de la vida se corrompen profundamente con esa

se había buscado desde siempre sus interlocutores y finalmente encontró a uno tan poderoso como Nietzsche, al que llevó a sus consecuencias metafísicas, enfrentándose él mismo a éstas como a su mayor desafío», vd. H.-G. Gadamer, *Los caminos de Heidegger*, traducción A. Ackermann, Herder, Barcelona 2003, pp. 128-129. También J. Grondin, *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*, «Carta de Gadamer a Karl Löwith (12-12-1937)», traducción A. Ackermann – R. Bernet – E. Martin-Mora, Herder, Barcelona: 2000 p. 211. H.-G. Gadamer *Verdad y Método II (VM II)*, «Texto e interpretación», traducción M. Olasagasti, Sígueme, Salamanca 1992, p. 323. Gadamer VM II «Destrucción y deconstrucción», p. 359.

³³ A. D. Schrift, *Nietzsche and the question of Interpretation, Between hermeneutics and deconstruction*, Routledge, London 1990.

³⁴ De Santiago Guervós, «Nietzsche contra Gadamer?», cit., p. 7

³⁵ O. Bilen, *The Historicity of Understanding and the Problem of Relativism in Gadamer's Philosophical Hermeneutics*, Research in Values and Philosophy, Washinton DC 2000.

enfermedad, cómo todas las pautas y valores vinculantes se diluyen cuando se miden con unas normas ajenas y arbitrarias y con tablas axiológicas en constante cambio. [...] Pero la crítica de Nietzsche tiene su lado positivo, ya que proclama la normatividad de la vida, que calibra las dosis de historia que una cultura puede tolerar sin perjuicio»³⁶.

De hecho, para Gadamer, la ceguera axiológica propia del objetivismo histórico desemboca en un conflicto entre un mundo histórico enajenado y las fuerzas vitales del presente. Algo que, tanto para Nietzsche como para Gadamer, requiere de una indeseable autodisolución del sujeto que, no obstante, resultó fundamental para el historicismo. Estas afinidades pueden ser de ayuda en nuestro intento de responder a la posible compatibilidad entre lo intempestivo y la historicidad. Si embargo, tal vez pueda resultarnos aún más útil detenernos en aquello que claramente diferencia ambos: su concepción de la mediación hermenéutica.

Para Gadamer y también para Nietzsche, la verdadera dimensión de la realidad depende de la *interpretación*, lo dado no se puede separar de la interpretación: postular que no hay hechos independientes de la interpretación —con todas las consecuencias que esta idea provoca en la hermenéutica contemporánea— facilitará el camino para que Gadamer llegue incluso a identificarse con la concepción heideggeriana según la cual “la interpretación constituye la estructura originaria del ser-en-el mundo³⁷.” No obstante, hay algo en lo que Gadamer marca una distancia muy relevante con respecto a Nietzsche; esta distancia es resultado de la respuesta a una pregunta formulada por Gadamer en el mismo pasaje que acabamos de citar: ¿[la interpretación] es una *posición* [inserción, *einlegen*] de sentido y no un *hallazgo* [*finden*] de sentido? El interpretar, ¿es descubrimiento o creación?

Para Gadamer, el concepto nietzscheano de interpretación como *posición* implica un grave riesgo: la interpretación sería una “proyección de sentido” sobre las cosas que podría derivar en una apoteosis de *subjetivismo* —algo que la hermenéutica ha de evitar por todos los medios. Si la oposición que, según

³⁶ Gadamer, VM II, p. 38.

³⁷ «La crítica de Heidegger desenmascaró aún más radicalmente como dogmático el concepto de conciencia de la fenomenología y —como Scheler— el concepto de “percepción pura”. Así se descubrió en la percepción misma la comprensión hermenéutica de “algo como algo”. Pero esto significa en definitiva que la interpretación no es un recurso complementario del conocimiento, sino que constituye la estructura originaria del ‘ser-en-el-mundo’.” (Gadamer, VM II, p. 328).

Gadamer, existe entre ambas concepciones es real, entonces, efectivamente, tanto él como Derrida tendrían razón al afirmar que la interpretación como proyección de sentido recaen en un subjetivismo inadmisibles³⁸. Si embargo, si tenemos en cuenta la relación circular existente entre las anticipaciones del intérprete y la obra, así como el desvelamiento (generación) de significados –junto al papel que en dicho proceso juega la historia efectual–, entonces es posible que entendamos que, también aquí, las pretendidas diferencias son tan sólo aparentes³⁹. Para Nietzsche: “[...] el hombre finalmente no vuelve a *encontrar* en las cosas nada que no haya *introducido* él mismo en ellas: el volver a *encontrar* se llama ciencia, el *introducir* arte, religión, amor, orgullo⁴⁰.” Que alcancemos a descubrir el significado sustancial, o que el significado sea puesto (insertado) por el intérprete, no tiene ninguna incidencia sobre la objetividad del descubrimiento. Gadamer, por su parte y ante este mismo pasaje, habría podido afirmar que cualquier

³⁸ Para el contexto de la posición de Derrida, véase P. Mantas España, «La posibilidad de diálogo y sus límites en la Hermenéutica de Hans-Georg Gadamer», *Ámbitos Revista de Estudios de Ciencias Sociales y Humanidades* 25 (2011), 53 y ss.

³⁹ «La oposición que Gadamer percibe entre el descubrimiento hermenéutico como opuesto a la proyección perspectivística de sentido puede verse vista no como una oposición sino como una mutua dependencia. Nietzsche y Gadamer están mucho más vinculados a la posición del otro de lo que podría esperarse.» (N. Davey, «Hermeneutic passions: Gadamer versus Nietzsche on the subjectivity of interpretation», *International Journal of Philosophical Studies* 2:1 (1992), 45).

⁴⁰ F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, vol. IV (1885-1889), cit., 2 [174], p. 130 (KSA 12, 2 [174] p. 154). La cursiva es mía. Para un trabajo donde pueden encontrarse las concordancias entre la paginación de los *Fragmentos póstumos* editados por Diego Sánchez Meca (cit, vol. IV de la edición que estamos utilizando), la dos ediciones de Colli-Montinari, la KSA (que es la estamos empleando en este trabajo), la KGW (*Friedrich Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*, basada en Giorgio Colli und Mazzino Montinari, seguida por V. Gerhardt – N. Miller – W. Müller-Lauterund – K. Pestalozzi, Berlin, Walter de Gruyter, New York 1967-... (en algunos casos incluye la referencia a ediciones previas: *Vorstufe*, Vs. recogidas en KSA 14), vd. A. Morillas, «Concordancias. *La Voluntad de Poder* – Edición Colli-Montinari», *Estudios Nietzsche*, 4 (2004), 193-208. Como Morillas advierte: de las dos versiones en español, «la de Eduardo Ovejero y Maury (Aguilar, Madrid, 1932, volúmenes IX y X de la edición de las *Obras completas de Federico Nietzsche*; y 1967, quinto y último volumen de la edición que de las obras de Nietzsche se publicaron en Buenos Aires) y la de Aníbal Froufe (Edaf, Madrid, 1981, 2001 (10ª ed.), publicada por vez primera en F. Nietzsche, *Obras inmortales*, Edaf, Madrid, 1968, pp. 1143-1671). Estas dos ediciones, además de juntar y separar en algunas ocasiones los fragmentos de forma arbitraria (la primera numera hasta el §1066 y la segunda hasta el §1060), contienen graves errores de traducción.» (Morillas, «Concordancias», cit., p. 194). Para un estudio sobre la recepción de *La voluntad de poder* por parte de los grandes exégetas de esta obra, vid. W. Müller-Lauter, «*Der Wille zur Macht* als Buch der “Krisis” philosophischer Nietzsche-Interpretation», *Nietzsche-Studien* 24 (1995), 223-260.

descubrimiento de carácter subjetivo de una cosa no invalida la reivindicación de un significado pleno que trasciende dicho carácter. Sin el carácter de lo personal y vital de toda *posición*, de lo que nosotros *ponemos*, la pasión del descubrimiento se vendría abajo; pero sin el poder de eso que la hermenéutica descubre, sería la *posición* misma la que quedaría al descubierto, así “no habría nada ante lo que resistir o sobrepasar en esta hermenéutica del *pathos*. Y así, sin la innovación creativa del *pathos*, ni la tradición ni la hermenéutica de la *passio* podrían ser renovadas⁴¹.”

Que todo sea interpretación en modo alguno implica que todo sea subjetivo pues, para Nietzsche, tanto la interpretación como la perspectiva se sitúan en un horizonte interpretativo particular, en una forma de vida; éste horizonte actúa como un conjunto de *valores* (aquí *valores*, en Gadamer *anticipaciones*) que se mueven desde el nivel de los afectos hasta el nivel de nuestras experiencias culturales, políticas, etc. Así, el individuo se constituye como una configuración de perspectivas –recordemos que, para Nietzsche, el “sujeto” no es nada dado, sino algo añadido, fabricado.

Pero, si no hay sujeto ni objeto, ¿quién interpreta, qué es lo que se interpreta? Para Nietzsche, son nuestros afectos los que interpretan, el sujeto son las perspectivas –de hecho, el sujeto queda privado de función trascendental alguna, mientras que para Gadamer, la interpretación la constituye el conjunto de componentes que intervienen en el proceso mismo del círculo hermenéutico. Pero, entonces, volvemos a preguntar, ¿quién interpreta? La respuesta que ambos muy bien podrían compartir sería esta: el *acontecer*, pues “la interpretación misma, como una forma de voluntad de poder, tiene existencia en cuanto afecto, pero no como un ‘ser’, sino como un proceso, un devenir⁴².” O tal vez, como un ser en tanto “ser como interpretación”.

En cualquier caso, en todo lo que acabamos de apuntar alcanzamos una conclusión que puede ayudarnos a responder la cuestión que estamos tratando de dilucidar: por encima de las diferencias evaluativas que se han realizado en torno la hermenéutica perspectivista de Nietzsche y la hermenéutica de Gadamer, ambas vienen a poner de manifiesto que la afinidades y matizadas diferencias que puedan darse entre ambos enfoques dependen mucho más de sus decisiones intelectuales y experiencia vital que de un desacuerdo esencial: por un lado, la proyección

⁴¹ Davey, «Hermeneutic passions», cit., p. 57.

⁴² Nietzsche, *Fragments póstumos*, vol. IV, 2 [151] cit., p. 123 (KSA 1, 2 [151] p. 140).

artística, creativa, que impulsa el pensamiento de Nietzsche, radicalmente crítico con la herencia metafísica como postulador incansable de la creación como superación del nihilismo intelectual; por otro, el erudito pausado, dialogante y culto que Gadamer representa, y para quien resulta esencial la recuperación de una cultura y una actitud intelectual que hunde sus raíces en la excelencia del mundo clásico.

Si el *descubrimiento* y la *posición* no sólo no se oponen, sino que pueden concebirse como procesos y conceptualizaciones complementarias, ¿podríamos considerar complementarios lo *intempestivo* y la *historicidad*?

La respuesta es afirmativa: la *historicidad* en modo alguno se impone a la voluntad de extrañamiento que tan necesaria puede resultar cuando, por un lado, sabemos que todo es interpretación pero, al mismo tiempo, aspiramos a distanciarnos de un relativismo historicista que cree poder justificar nuestra existencia en base a los contextos y los determinantes históricos de la época que a cada uno le toca vivir. No obstante, las preguntas nunca quedan respondidas del todo:

Todavía resuena en nuestros oídos la crítica que Friedrich Nietzsche hiciera a la historia en la celebre segunda *Consideración intempestiva*. ¿Es realmente el sentido histórico esa espléndida ampliación de nuestro mundo que el siglo XIX vio en él? ¿no es más bien señal de que el hombre moderno no posee ya un mundo propio desde que ha aprendido a mirar al mundo con cien ojos a la vez? ¿no se disuelve el sentido de la verdad cuando se hacen conscientes las perspectivas cambiantes en las que ésta aparece⁴³ ?

Ahora el reto consiste en intentar abordar una Historia de la filosofía elaborada desde una perspectiva hermenéutica.

En Gadamer, la crítica al método pasa por un replanteamiento radical sobre su sentido. En general, un método agrupa un conjunto de técnicas y procedimientos que operan como una instancia que facilita un orden y la exposición de unos determinados contenidos. Desde Descartes, el método no sólo realiza una estructuración formal sino que, además, introduce unos principios desde los cuales se origina dicho conocimiento. Como ha señalado Sanchez Meca, en el esbozo de una concepción de la Historia de la filosofía, hay que advertir que ésta se inicia como un conjunto de prácticas o técnicas dispersas que evolucionan hasta ir unificando dichas técnicas para, finalmente, “[...] llegar a la teoría de la disciplina misma, una vez se tiene ya un determinado grado de

⁴³ Gadamer, VM II, p. 33.

conciencia reflexiva capaz de plantearse el problema crítico de sus condiciones de posibilidad⁴⁴.” La historiografía filosófica se va constituyendo a medida que va tomando conciencia de su propio objeto, pero su punto de partida estuvo mucho más vinculado al conjunto de técnicas relacionadas con su función ordenadora y expositiva. La culminación de este proceso consiste en la autoconciencia disciplinar que es característica de la referencia de la Historia de la filosofía a su propia teoría, es decir, al momento en que, desde la filosofía, se comienza a tomar conciencia de su historia no ya como historiografía sino como filosofía. Así, la Historia de la filosofía va integrando paulatinamente unos principios desde los cuales irá orientando su generación de conocimiento. Por esto mismo, la pregunta en torno al método de la Historia de la filosofía no puede desvincularse de la noción de sí misma que asume en su ejercicio; su método no puede ser externo ni independiente del concepto teórico al que se acoge como disciplina.

Al partir de una Historia de la filosofía como hermenéutica de las distintas tradiciones filosóficas necesitamos determinar cómo, a partir de esta concepción, puede surgir una metodología apropiada a un ejercicio real como disciplina. Adviértase, no obstante, que a lo largo de nuestro estudio, ha quedado claro que la apelación al método que se destila a todo lo largo de la obra de Gadamer es, justamente, una reivindicación crítica contra el método tal y como ha venido siendo empleado por la modernidad. Por tanto, una Historia de la filosofía orientada desde una hermenéutica de las tradiciones filosóficas debe tener muy presente la idea misma de tradición como *transmisión* (*Überlieferung*) y todo lo que ésta implica: un encadenamiento que permita la continuidad de la recepción del pasado en el presente donde, por un lado, la historia es una historia efectual que nos permite ser afectados por el pasado; transmisión también como pluralidad de tradiciones lingüísticas y textuales que nos permiten recibir lo transmitido dentro de un orden filosófico como concepciones contextuales; y transmisión en cuanto instancia de legitimidad, en cuanto que cada tradición filosófica posee una pretensión provisional de verdad.

Se descarta, pues, una historización basada en una periodización no

⁴⁴ Sánchez Meca, *Una Historia de la Filosofía como Hermenéutica*, cit., p. 256. En la idea de una disciplina y los medios que le son propios, el concepto debe estar regulado por el sentido que constituye su contenido, por la sistematicidad del principio de la disciplina; así, Sánchez Meca recuerda el pasaje de la *Crítica de la Razón Pura* donde Kant insiste en que, conforme a la idea, el esquema unificador de una disciplina debe contener el esbozo y la distribución del conjunto de sus miembros (Kant, CRP, p. 648 [A 833]).

justificada; en un encadenamiento que persiga algún tipo de culminación doctrinal, o dicho de otro modo, que se manifieste con un carácter teleológico, ya sea como producto de una dialéctica que apunte a tipo alguno de culminación concluyente. Por el contrario, la Historia de la filosofía que proponemos podría concebirse como una historia de la recepción de obras filosóficas, sus interpretaciones y reinterpretaciones desde su origen rastreable hasta llegar a nosotros. Pero también, desde un historizar que, simultáneamente, permita que se vislumbre la perspectiva desde la que surge nuestra investigación en torno a dichas obras. Los autores del pasado pueden ser nuestros interlocutores, tener algo que decirnos y enriquecer el debate contemporáneo, pero con cuidado. Como ya veíamos en epígrafes anteriores, al hacer esto corremos un serio peligro de caer en un burdo anacronismo.

Pero además del extrañamiento, el diálogo con el pasado desde el presente y hacia nosotros es posible por la idea misma de tradición como transferencia, de la historia efectual y las tesis de la recepción. Ahora bien, es necesario insistir en el “momento” del extrañamiento donde advertimos que presente y pasado son categorías muy, digámoslo así, escurridizas; tomar distancia no es una actitud escéptica sostenida, aunque sí puntualmente dubitativa, motivada por la extrañeza y la perplejidad en que nos sumerge el presente.

4. Transferencia del saber como transmisión e intercambio

En las páginas precedentes se han recopilado e interpretado algunos elementos conceptuales, así como una serie de problemas planteados en el seno de la hermenéutica filosófica, que pueden aportar el soporte conceptual para nuevas estrategias orientadas hacia la reformulación de un método adaptado a las investigaciones en el campo de los estudios de Historia de la filosofía medieval. La estrategia de nuestro planteamiento consiste en abordar dichos estudios desde una perspectiva que dé cuenta de la historia intelectual de las culturas medievales, a través de una mejor adaptación al modelo de la transferencia del saber como transmisión e intercambio. Es decir, perseguimos afianzar un modelo interpretativo –expuesto en el epígrafe precedente– que permita explicar con más fidelidad una historia que, en sí, se configura como un proceso de transmisión e intercambio. Lo cual no significa que dicho modelo no pueda ser aplicado a otros momentos de la historia intelectual de Occidente –aplicable, sin duda, a la Antigüedad Tardía o los inicios de la modernidad.

En los ámbitos de estudio de las humanidades centrados en el análisis de los tres grandes procesos culturales e intelectuales que conformaron nuestra civilización, la idea misma de transmisión e intercambio del saber se ha convertido en un tema de análisis gradualmente estudiado a lo largo del siglo XX –aunque haya sido en los últimos decenios cuando las investigaciones en este campo se ha desarrollado de forma extraordinaria⁴⁵. Paulatinamente hemos ido percibiendo la importancia y el papel fundamental que juega la transferencia del saber en ámbitos tan diversos como el filosófico, lingüístico, religioso, político o económico dentro del proceso histórico; cómo la transmisión del saber puede ser estudiada como un proceso de *intercambio*.

No se trata tanto de un estudio sobre transferencias del saber en el sentido actual del término (como ya hemos mencionado en n. 1) cuanto de una estructura conceptual que nos ayuda a interpretar el proceso o el movimiento que conforma la generación y las constantes modificaciones culturales y textuales. En este sentido, hoy no resulta difícil aceptar que los conceptos de transmisión, traducción y transformación pueden ayudar a descifrar una gramática cultural histórica compartida.

Sólo en parte la civilización medieval se construyó sobre herencias transmitidas desde la Antigüedad y Antigüedad Tardía, a través de múltiples

⁴⁵ Para un trabajo introductorio tan sintético como comprensivo, vd. C. Burnett, «Translation and Transmission of Greek and Islamic Science to Latin Christendom», in D. C. Lindberg – M. H. Shank (eds.), *The Cambridge History of Science*, vol. II, Cambridge University Press, Cambridge 2013, pp. 341-364. Entre las numerosas obras y ediciones colectivas recientes, baste citar como ejemplos: S. Steckel, N. Gaul – M. Grünbart (eds.), *Networks of Learning: Perspectives on Scholars in Byzantine East and Latin West, c. 1000-1200*, Lit Verlag, Münster 2014. C. Burnett – P. Mantas-España (eds.), *Mapping Knowledge*, cit. S. Torallas Tovar – J. P. Monferrer-Sala (eds.), *Cultures in Contact. Transfer of Knowledge in the Mediterranean Context*, CNERU – CEDRAC, Córdoba 2013. Robert Wisnovsky et al. (eds.), *Vehicles of transmission, translation, and transformation in medieval textual culture*, Brepols, Turnhout 2012. D. M. Freidenreich – M. B. Goldstein, *Beyond religious borders: interaction and intellectual exchange in the medieval Islamic world*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia: 2012. C. Mews – J. N. Crossley (eds.), *Communities of Learning. Networks and the Shaping of Intellectual Identity in Europe, 1100-1500*, Brepols, Turnhout 2011. A. Speer – L. Wegener (eds.) *Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*, Walter de Gruyter, Berlin – New York 2004. F. Jamil Ragep – S. P. Ragep – S. Livesey (eds.), *Tradition, transmission, transformation*, Brill, Leiden – New York – Köln 1996. Del impulso que en la actualidad han adquirido estos estudios son un buen ejemplo dos revistas académicas como *Mediterraena. International Journal on the Transfer of Knowledge* (12 Octubre 2017), URL = <https://www.uco.es/ucopress/ojs/index.php/mediterranea/index>; así como *Journal of Transcultural Medieval Studies*, editado por De Gruyter.

procesos activos de irradiación o retransmisión. Estas herencias se verían transformadas en los modismos literarios y eruditos de la cultura receptora pudiendo resultar en nuevas creaciones culturales. Si algo así ocurrió en el contexto del cristianismo griego, arameo y latino, el mundo árabe islámico y las distintas comunidades y tradiciones hebreas medievales, escribir una “Historia intelectual de la Edad Media” estructurada por medio de los procesos a los que hemos aludido –en lugar de haberse configurado en torno a los períodos históricos, la geografía, los géneros, las lenguas o las divisiones religiosas– requiere de nuevas metodologías y estructuras conceptuales. Siguiendo con el ejemplo de las culturas medievales, puede decirse que la cultura textual de algunos períodos que forman parte del Medioevo se comprenden mejor cuando se analizan como un proceso dinámico de transmisión, traducción y transformación de un legado. Este legado es el resultado de lo cosechado por una civilización profundamente entrelazada e interdependiente que se desarrolló en la Cuenca del Mediterráneo y Oriente Próximo, en el largo período que va desde aproximadamente dos milenios a. c. hasta las primeras décadas del siglo sexto de nuestra era.

La obra de transmisión, intercambio y traducción fue activa e interactiva. No estudiamos, pues, una serie de fenómenos culturales e intelectuales particulares que habrían actuado como simples vehículos de transmisión de formas clásicas hacia el Occidente europeo ni, en consecuencia, consideramos otras culturas medievales como receptores pasivos de dicha transmisión. Dicho proceso implicaba un comercio o intercambio multilateral de textos, comentarios, así como nuevas creaciones e ideas; en este sentido, la transmisión fue transformación, un acto creativo de recepción. Lo cual resulta determinante, pues si hablamos de transmisión a través del tiempo, el viejo paradigma de la supervivencia, el resurgimiento o el renacimiento de la tradición clásica va cediendo lugar a los análisis que enfatizan la intervención de las comunidades textuales en la creación y recreación de dicha tradición: en este sentido, el punto de vista instrumental que confinaba el papel histórico del Islam a la preservación del saber de la Antigüedad y su transmisión al Occidente Latino está siendo abandonado.

En la actualidad estamos comenzando a comprender mucho mejor los complejos mecanismos a través de los cuales las reformulaciones árabes interactuaron con una cultura medieval latina, que se encontraba equipada de sus propios modos de seleccionar y reconvertir aquello que consideraba que estaba disponible para la transmisión y a la que, por tanto, le resultaba muy costoso poder asimilar cambios de enfoque tan distintos de los propios. No obstante, en la Edad Media tanto los intelectuales cristianos medio orientales y latinos,

como árabes y judíos se embarcaron en procesos similares de selección de textos, ideas, información, formas y contenidos literarios de la Antigüedad y Antigüedad Tardía –traduciendo dichos materiales directa o indirectamente, y transformándolos en algo útil para un contexto cultural e intelectual particular. Estos procesos se enriquecieron, volviéndose aún más complejos cuando, por un lado, el intercambio intelectual afecta posiciones teológicas expuesta mediante argumentos filosóficos⁴⁶; cuando se trata de complejos procesos de transmisión filosófica y científica con implicaciones institucionales⁴⁷; y cuando, por otro lado, las culturas complementan experiencias; un intercambio que activó un segundo nivel de selección, traducción y transformación de los materiales recibidos. Dicho enriquecimiento aumentó por el hecho de que en ninguna de las civilizaciones medievales el legado de la Antigüedad permaneció homogéneo, p. e., los debates dentro de las comunidades cristianas, judías e islámicas en torno a la relación de la filosofía griega con sus tradiciones religiosas. Es más, cada cultura aportó sus materiales, enfoques y las expectativas que se derivaban de culturas no mediterráneas o que no procedían de Oriente Próximo pero que habían sido absorbidas a su ámbito, p. e., Persia en el caso del Islam.

Toda transmisión y traducción del saber implica una transformación. Algo que podemos justificar, al menos en parte, porque las categorías históricas son interpretativas y éstas, a su vez, se encuentran sometida a un fundamento interpretativo. Es decir, la recepción de una obra o una idea se produce en el tiempo, dentro de un período histórico y de un contexto cultural y lingüístico que se manifiesta por medio de las *anticipaciones* a través de los cuales expresamos e interpretamos la realidad. Ello determina tanto el proceso de la transferencia como la asimilación de lo transferido, pues las *anticipaciones* influyen radicalmente en la evaluación y adaptación de lo que percibimos y pensamos sobre nuestra realidad. Transformamos porque interpretamos, pues nuestra forma de concebir

⁴⁶ Un buen ejemplo lo constituyen los estudios recientes sobre polemismo religioso en la Península Ibérica en los siglos X al XII. Véase, T. Burman, «Ramon Martí. The *Potentia-Sapientia-Benignitas* Triad and Thirteenth-Century Christian Apologetic», in C. Burnett y P. Mantas-España (eds.), *Ex Oriente Lux*, UCOPress – CNERU – The Warburg Institute, Córdoba 2016, pp. 217-234.

⁴⁷ Véase P. Mantas-España, «Interpreting the New Sciences: Beyond the Completion of the Traditional Liberal Arts Curriculum», in A. Fidora – N. Polloni (eds.), *Appropriation, Interpretation and Criticism: Philosophical and Theological Exchanges Between the Arabic, Hebrew and Latin Intellectual Traditions*, FIDEM - Brepols, Barcelona-Roma 2017, pp. 51-92. N. Polloni, «Tolendan Ontologies: Gundissalinus, Ibn Daud, and the Problem of Gabirolian Hylomorphism», en Fidora – Polloni (eds.), *Appropriation, Interpretation and Criticism*, cit., pp. 19-49.

la realidad está configurada de modo que no podemos evitar transformar lo que captamos.

Si nos detenemos en una determinación más detallada de los tres procesos citados (transmisión, traducción, transformación) que intervienen en el intercambio del conocimiento, hemos de comenzar con una de las categorías que mejor explican el fenómeno de las transferencias: la categoría de movimiento y cambio. Tanto la transmisión (*transmittere*) como la traducción (*translatio, transfero*): tienen su origen en la acción de transportar; toda transferencia, todo transferir implica movimiento, movilidad. Se trata de una de un traslado físico (movilidad geográfica de los textos) e intelectual, cuando, p. e., se aborda el traslado de las viejas a las nuevas generaciones, del maestro al discípulo; pero, también, del acto de acercar, de dar expresión a algo. Por otra parte, la transmisión textual no sólo implica una transferencia de textos sino, también, las formas de afrontarlos y comprenderlos es decir, unas prácticas textuales que incluyen toda una variedad de formas de lectura e interpretación. La mayoría de los casos de transmisión textual tenían en común el compromiso de permanecer tan fieles al texto original como les fuese posible en la letra o en espíritu pero, evidentemente, ninguna de ambas posturas era pasiva.

Desarrollado a partir del participio del *transfero* latino (i. e., *translatum*) –y de ahí el sustantivo *translatio*–, el sentido clásico abarcaba la acción de transportar o transferir algo de un lugar a otro (como acto de transmisión); metamorfoseando algo en un nueva forma (i. e., transformando); trasplantando (injertando) la transcripción de un texto, la traducción de un idioma; posponiendo o difiriendo algo; vertiendo la materia hacia fuera; convirtiendo lo literal en figurativo; aplicando algo a un nuevo propósito y, gramaticalmente, transponiendo unidades lingüísticas en nuevas y distintas combinaciones. Pero la labor medieval de la traducción daba forma a mucho más que textos:

[...] cuerpos enteros de aprendizaje y sedes de poder político se “traducían” por medio de la conocida abreviatura conceptual medieval de la *translatio imperii et studii*, una cadena de legitimación cultural, mediante la cual gobernantes e intelectuales dotaban de autoridad desde lo antiguo hasta lo contemporánea, y del Este al Oeste. El conocimiento en la Edad Media fue preservado, comunicado, apropiado, dilucidado, comercializado, disputado y reclamado a través de programas de traducción que iban desde la fiel transcripción de la traducción a la adaptación creativa. El resultado serían las complejas y a veces saturadas redes de intercambio textual que se expandían alrededor de la Cuenca del Mediterráneo y estaban formadas por las lenguas que dominaban el aprendizaje: griego, árabe, latín y hebreo, así como sus siempre permeables descendientes vernáculos⁴⁸.

⁴⁸ Wisnovsky et al, *Vehicles of transmission*, cit, p. 14.

Así, la traducción medieval no puede considerarse un simple mecanismo funcional de transmitir conocimiento, sino un vehículo dinámico con el que se expresan grandes cuestiones de diferencia cultural: el vertido diacrónico de las antiguas enseñanzas dentro de nuevas vasijas lingüísticas se produjo conjuntamente por medio de un intercambio multicultural y plurilingüístico sincrónico.

La “transformación” de los materiales se fue produciendo con el proceso de integración de los textos entre las distintas culturas medievales. Pero al mismo tiempo, y vinculado con este proceso, podremos descubrir cómo la noción de un mundo Antiguo que proporciona materiales al mundo medieval no es fidedigna, pues tal vez sea más razonable hablar de un *continuum* de apropiaciones creativas, que se extienden desde la Antigüedad Tardía hasta los inicios de la modernidad –algo que, indudablemente, encierra un problema de interpretación histórica de gran interés. Un ejemplo es el que se produce en el contexto de la transformación que soporta el judaísmo en el período islámico y que, según suele afirmarse, se produjo como consecuencia de su encuentro con la cultura árabe –algo que habría sido posible debido a la relación simbiótica entre los judíos y sus vecinos no judíos en el espacio cultural compartido de la sociedad medieval mediterránea. Sin embargo, recientemente esta explicación ha sido cuestionada de forma explícita por una de las investigadoras que mejor conocen el mundo de lo que hoy denominamos las relaciones judeo-árabes en la Edad Media, me refiero a Sarah Stroumsa⁴⁹. En su trabajo *Prolegomena as Historical Evidence*, incluido en el proyecto sobre transferencias del saber y en la obra de conjunto que hemos citado en reiteradas ocasiones (pp. 129-142)⁵⁰, Stroumsa nos muestra cómo el marco de relaciones del judaísmo en el período islámico suele simplificarse excesivamente y aporta un buen ejemplo con el que poder ilustrar su análisis: en su forma y contenido, los comentarios sobre la Biblia que se desarrollaron como un género literario central de la cultura judía en la Edad Media muy probablemente se configuraron a partir de comentarios bíblicos realizados por cristianos siríacos. La adopción de este género literario nos habla de un proceso de doble transferencia: de una transferencia lingüística del siríaco al árabe y de una transferencia religiosa

⁴⁹ En realidad, Stroumsa suele afirmar que la expresión “relaciones judeo-árabes en la Edad Media” obedece más a unas categorías políticas y culturales contemporáneas de marcado carácter anacrónico. Vd. «An Interview with Prof. Sarah Stroumsa», Woolf Institute: *Studying Relations between Jews, Christians and Muslims*, URL = <https://www.youtube.com/watch?v=USD3NxxvDYUU> (01/09/17).

⁵⁰ Wisnovsky et al. (eds.) *Vehicles of Transmission*, cit..

del cristianismo al judaísmo. Pero resulta particularmente interesante que, al mismo tiempo que se producían estos procesos de transferencias, el mundo judío estaba reconfigurando este género a partir de las formas literarias derivadas de otras tradiciones culturales, por ejemplo de la exégesis coránica y de algunos comentarios filosóficos griegos. A su vez, esto hizo que tal género resultase útil para algunos fines judíos concretos, como los debates polemistas entre rabbanitas y caraítas en la interpretación bíblica. En este sentido, el trabajo de Stroumsa ha proporcionado una valiosa información sobre este proceso de transformación plurilingüístico, y de múltiples capas, que dio lugar a una práctica literaria en el corazón mismo del judaísmo medieval. Además, nos muestra un principio operativo que podemos hacer extensible a nuestro análisis sobre las estructuras de la transferencia del saber: el anacronismo de los conceptos, en muchas ocasiones delata una extraordinaria incapacidad para pensar “los sentidos múltiples de la identidad y la diferencia”. Es decir, pone de manifiesto algo que, aunque muy razonable y fácilmente extrapolable a nuestras prácticas culturales habituales, suele ser difícil de asumir, a saber: que las relaciones multilaterales lingüísticas y culturales constituyen una parte esencial de nuestra existencia y aprendizaje social.

* * *

Hemos visto cómo las críticas a los estudios de Historia de la filosofía, y a la pervivencia misma de obras que se presentan bajo la cubierta de una *Historia de la Filosofía* no son algo reciente y unívoco. Incluso entre los sectores actuales más reacios a considerar los estudios históricos como parte del curriculum filosófico, siempre queda una puerta abierta a su reconsideración. Por nuestra parte, no creemos que dicha actitud “permissiva” y un tanto displicente sea permeable a una reconsideración de mayor nivel, si antes no se produce un cambio de estrategia metodológica que permita exponer nuestro trabajo de un modo más reconocible para los investigadores inmersos en los problemas del pensamiento contemporáneo. Al mismo tiempo, hemos de ser capaces de interpretar nuestra historia intelectual desde una perspectiva más acorde con la estructura misma que dicha historia conforma y desvela, en tanto que una compleja red de procesos de transferencia del saber concebidos como transmisión e intercambio.

Natalia Jakubecki*

Uti y abuti ratione según Gilberto Crispino

Uti and abuti ratione by Gilbert Crispin

Abstract

The aim of the present paper is to specify, on the one hand, what is the meaning of the expression «*abuti ratione*» in the work of Gilbert Crispin, since not only each of the terms that composes it – *abuti* and *ratio*– is ambiguous due to its own polysemy, but also because, even if their corresponding meanings are specified, the complete expression does not cease to be problematic. On the other hand, it intends to undertake a first stage of analysis on the dynamism of the soul as Crispin conceives it. Bearing this intention in mind, I divided the paper in three parts. The first one is dedicated to considering, broadly speaking, what our author understands by *ratio* and the place that it occupies in his theory. The second part consists of a brief philological and historical examination of the term *abuti* in order to narrow down the possible meanings that this particular verb could admit in relation to *ratio*. Finally, the third part studies the concrete application of *abuti ratione* in the work of this abbot of the eleventh century.

Keywords: use and abuse; reason; free will; will; sin.

Ancient and Medieval Authors: Gilbert Crispin, Augustine of Hippo, Anselm of Canterbury

Resumen

Este artículo se propone precisar, por una parte, cuál es el sentido que la expresión «*abuti ratione*» asume en la obra de Gilberto Crispino, dado que no solo cada uno de los términos que la componen –*abuti* y *ratio*– es ambiguo en sí mismo por su propia polisemia, sino también porque, incluso precisados sus correspondientes significados, la expresión completa no deja de ser problemática.

* Natalia G. Jakubecki, Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, docente de la cátedra de Historia de la Filosofía Medieval en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (Puan 480, CABA), Investigadora asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET, Godoy Cruz 2290, CABA). Correo electrónico: jakubecki@gmail.com.

Por otra parte, se pretende emprender una primera etapa de análisis sobre el dinamismo anímico según lo concibe Crispino. Para ello, he dividido el trabajo en tres momentos. El primero de ellos está dedicado a considerar de manera general qué entiende nuestro autor por *ratio* y cuál es el lugar que ella ocupa en su teoría. El segundo momento consiste en un breve examen filológico e histórico del término *abuti* con el fin de delimitar las posibles acepciones que este verbo tan particular pudiera admitir en relación con *ratio*. Finalmente, en un tercer momento se estudia la aplicación concreta de «*abuti ratione*» en la obra de este abad del siglo XI.

Palabras clave: uso y abuso; razón; libre albedrío; voluntad; pecado.

Autores antiguos y medievales: Gilberto Crispino, Agustín de Hipona, Anselmo de Canterbury

1. Introducción

Gilberto Crispino o Crispín (c. 1045-1117), cuarto abad de Westminster, fue un autor del ámbito monástico cuyo pensamiento floreció hacia finales del siglo XI. La *Disputatio Iudei et Christiani* y la *Disputatio Christiani cum Gentili* son, sin dudas, sus dos obras más estudiadas hasta el momento y aquellas por las que el nombre de Gilberto se encuentra vinculado con los diálogos interreligiosos. El análisis de estas dos disputas ha arrojado, también, nuevos elementos para analizar la paulatina mutación en la concepción de las relaciones entre la fe, la autoridad y la razón que ha caracterizado la renovación intelectual de la centuria siguiente¹. Uno de los aspectos teóricos comunes al abordaje de ambos enfoques es cómo entiende Gilberto el ejercicio de la facultad racional en particular, y cómo concibe el dinamismo anímico en general. Para ello, sin embargo, no basta con el análisis de las *disputationes* mencionadas sino que se debe atender a la totalidad de su producción. Ahora bien, abocada a esta problemática, pude advertir una particularidad terminológica de la que quisiera dar cuenta en este trabajo.

Gilberto utiliza con insistencia la expresión «*abuti ratione*», algo que por sí solo no llama necesariamente la atención. Sin embargo, el hecho de que el verbo *abuti* aplicado a la razón no figure en Anselmo de Canterbury –a quien Gilberto le debe gran parte de su formación²– ni tampoco sea parte de vocabulario técnico de

¹ Un interesante trabajo que aúna estas dos perspectivas es el de B. Goebel, «Vernunft und Autorität in den Religionsgesprächen Gilbert Crispins», *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 11 (2012), pp. 29-71.

² Como es sabido, Gilberto Crispino ha sido un destacado discípulo de Anselmo de Canterbury. Es por ese motivo que los estudiosos se han empeñado en comparar el pensamiento de Gilberto con el de quien fuera su maestro y amigo. Y aun cuando este enfoque es en gran medida acertado, pues la influencia del arzobispo es innegable, la «interpretación obsoleta» (*die überkommene Interpretation*), como la llama Bernd Goebel, no ha visto en los textos de Gilberto más que

la tradición teológico-filosófica anterior, nos permite sospechar que la frecuencia con la que aparece no es casual y que, por tanto, el abad de Westminster hace de él un uso que le es propio.

En este artículo, entonces, me propongo precisar, por una parte, cuál es el sentido que la expresión «*abuti ratione*» asume en la obra de Gilberto Crispino, dado que no solo cada uno de los términos que la componen –*abuti* y *ratio*– es ambiguo en sí mismo por su propia polisemia, sino también porque, incluso precisados sus correspondientes significados, la expresión completa no deja de ser problemática. Por otra parte, pretendo emprender una primera etapa de análisis sobre el dinamismo anímico según lo concibe Crispino. Para ello, he dividido el trabajo en tres momentos. El primero de ellos está dedicado a considerar de manera general qué entiende nuestro autor por *ratio* y cuál es el lugar que esta noción ocupa en su pensamiento. El segundo momento se centrará en un breve examen filológico e histórico del término *abuti* con el fin de delimitar las posibles acepciones que este verbo tan particular pudiera admitir en relación con *ratio*. Finalmente, en un tercer momento se atenderá a la aplicación concreta de «*abuti ratione*» en la obra del abad. Cabe aclarar que esta propuesta de lectura holística no pretende soslayar cuestiones de índole cronológica, pues es sabido que un mismo término no necesariamente es utilizado en el mismo sentido a lo largo de toda la producción de un autor. No obstante, los siete textos que analizaremos – pues no todos resultan pertinentes para abordar el problema que nos ocupa–, son, por diferentes motivos, pasibles de ser estudiados de manera conjunta³.

una copia de los de aquel e, incluso, de menor calidad literaria (cfr. B. Goebel, «Vernunft und Autorität...», cit., pp. 38-68). Fue el mismo artículo de Goebel el que no solo abrió las puertas a una nueva perspectiva a partir de la cual analizar la obra de Gilberto en relación con la de Anselmo (David Whidden, por ejemplo, demostró recientemente que Anselmo también es deudor de los planteos teóricos de Gilberto. Cfr. D. Whidden, «The *Proslogion*, Gilbert Crispin, and the *Cur Deus homo*: Anselm's Student and the Problems of the Incarnation», presentada en *Reading Anselm, Context and Criticism*, Boston College, los días 27-30 de julio de 2015, inédita. Disponible en URL= http://www.academia.edu/14476066/The_Proslogion_Gilbert_Crispin_and_the_Cur_Deus_homo_Anselm_s_Student_and_the_Problems_of_the_Incarnation) sino, incluso, para que se estudie a Gilberto con independencia de su maestro. Uno de los alejamientos teóricos más llamativos respecto de éste es, precisamente, el que se da en relación con el dinamismo anímico y del que trataremos en este trabajo.

³ En efecto, existe un grupo de obras que Gilberto escribe inmediatamente después de su encuentro con Anselmo en el invierno de 1092-1093. Se especula, pues, que la *Disputatio Iudei et Christiani* (DJ), la *Disputatio Christiani cum Gentili* (DG), el *De angelo perduto* (AP), el *Sermo in Ramis Palmarum* (Sermo), y el *De altaris sacramento* (no utilizado para este trabajo) corresponden al mismo período de redacción, esto es, 1092-1094. Las otras obras de Gilberto que utilizaremos

2. Consideraciones generales sobre la *ratio* en Gilberto Crispino

La única definición de *ratio* que se encuentra en la obra de Crispino aparece en boca del personaje del Gentil de la DG. Aunque en principio no es lícito adjudicar al autor las afirmaciones realizadas por una figura antagónica que explícitamente oficia de *impugnator* de la fe cristiana⁴, lo cierto es que el personaje del Cristiano acepta sin reparos dicha definición y, por tanto, nada impide que asumamos que Gilberto mismo concuerda con ella. Así pues, la razón es definida como «aquella fuerza (*vis*) del alma que separa lo justo de lo injusto»⁵. Como puede observarse, con este término Crispino no hace referencia más que a una capacidad cognitiva cuya función primordial compete al discernimiento moral⁶. En este sentido, toda

aquí son: a) un único pasaje del *De Simoniacis* (DS) y un pasaje paralelo, correspondiente a *Fragmentos* I (Frag.), texto que, al parecer, es un borrador de DS, por lo que ambos poseen la misma datación (1102 como término *post quem*); y con el *De anima* (DA) que tiene dos dataciones posibles. La primera es la ofrecida por Southern, quien sitúa su redacción tras la muerte de Anselmo, en 1109, pues cree que Crispino pudo haber compuesto el tratado para cumplir la última voluntad de aquel, relatada por Eadmer en *Vita Anselmi* (cfr. R. Southern, *Saint Anselm and his Biographer: A Study in Monastic Life and Thought 1059-c. 1130*, Cambridge University Press, Cambridge 1963, p. 206; y Eadmer, *The life of St. Anselm, archbishop of Canterbury*, Nelson's Medieval Texts, London 1962, p. 142, especialmente n. 1). Y la segunda es la de G. Evans –con quien coincido–, quien sostiene que no hay ninguna razón para no situar el tratado en el periodo del noventa, es decir, junto al grupo anteriormente mencionado (cfr. G. Evans, «Gilbert Crispin, Abbot of Westminster, on the Soul», *Studia Monastica* 22, 2 (1980), p. 261). Así pues, a excepción de dos pasajes, paralelos entre ellos mismos (los que, a su vez, coinciden, con uno de la DG), todas las obras pertenecen a la misma época y, por tanto, pueden ser trabajadas en conjunto sin riesgo de cometer anacronismos hermenéuticos.

⁴ Cfr. DG4. Todas las referencias a los textos latinos de Gilberto pertenecen a la edición crítica de Gilbert Crispin, *The Works of Gilbert Crispin, Abbot of Westminster*, eds. A. Abulafia - G. Evans, (Auctores Britannici Medii Aevi VIII), Oxford University Press, London 1986. Cada obra se cita por la abreviatura otorgada en nota 3 y número de párrafo de dicha edición.

⁵ «Ratio est ea vis animi que iustum ab iniusto discernit», DG6.

⁶ Silvia Magnavacca resume en cuatro las acepciones técnicas que la voz «*ratio*» ha asumido durante la Edad Media. La primera de ellas tiene, nos dice, un significado «predominantemente antropológico» que, de manera amplia, alude a la capacidad de aprehensión de la realidad que excede la mera sensibilidad, en la que muchos autores ven la imagen de Dios en el hombre. La segunda es una acepción de la misma índole pero con un carácter más restringido en el que se acentúa el aspecto gnoseológico. Aquí *ratio* se entiende como una facultad discursiva que difiere de *intellectus*. La tercera acepción, aunque correlativa con las anteriores, tiene un significado ontológico según el cual *ratio* es el «fundamento inteligible de algo» contenido en el *Lógos* divino. Y finalmente, *ratio* es utilizada en escritos de carácter lógico como sinónimo de *propositio*. Cfr. «*ratio*» en S. Magnavacca, *Léxico técnico de la Filosofía Medieval*, Miño y Dávila, Buenos Aires 2014, 2^{da} ed., pp. 568-570. Si bien es cierto que el personaje del Gentil

operación anímica en la que la razón esté implicada se vinculará forzosamente con el mérito o el pecado.

Ahora bien, en el comienzo del tratado *De anima* Crispino afirma saber «*certissime*» algunas cosas sobre el alma, entre ellas, que «es racional, puesto que puede usar la razón»⁷. Esta afirmación, aunque breve, indica de manera positiva en qué consiste ser racional: en poder hacer uso de la razón. Lo mismo se nos explica en AP12, esta vez en términos negativos: «Y una cosa es poder o no poder usar la razón, y otra es poder usar o no usar la razón. Pues aquél que no puede usar la razón, es irracional o no racional»⁸. Respecto del anterior, este pasaje agrega un elemento nuevo: ser racional implica, además, poder no usar. En consecuencia, sabemos que, para Crispino, mientras que ser irracional consiste en «no poder usar la razón», ser racional consiste, al menos en principio, en el binomio de contrarios «poder usar o no usar la razón» o, lo que es lo mismo, «poder usar y poder no usar». En otras palabras, el ser racional es aquel que tiene la potestad de poner o no en movimiento esta *vis animi* que es la razón.

Según Crispino, el hecho de que existan seres racionales no es azaroso. Hablando específicamente del ser humano, el Cristiano de la DG explica que Dios «creó al hombre tal como el buen Creador debió crearlo: capaz de utilizar la razón...», es decir, «según su imagen»⁹. Podemos preguntarnos por qué Crispino

parece hacer una distinción entre el intelecto divino y la capacidad humana de juzgar (cfr. DG24), el autor no ahonda en la distinción *ratio-intellectus* ni tampoco el resto de su obra ofrece mayores elementos de análisis como para atribuirle el uso técnico de la segunda acepción. De los cuatro sentidos propuestos en el *Léxico*, el que más se acerca a la concepción de Crispino es el primero. Sin embargo, como se verá más adelante, sería inexacto llamarlo «antropológico» pues el autor considera que también los ángeles y Dios mismo son seres racionales.

- ⁷ «*Rationalis est, quia potest uti ratione*». Las restantes premisas que asegura saber son: que el alma es «cierta esencia» (... *anima est quadam essentia*...), que esta esencia «tiene un inicio en la existencia puesto que es creatura» (... *que initium existendi habet quia creatura est*...), y que, como tal, «no puede morir esencialmente» (... *mori essentialiter non potest*...), que «no es una parte de la esencia de Dios, porque la esencia de Dios no tiene partes» (*Pars essentie Dei non est, quia essentie Dei pars nulla est*), que «es sensible puesto que siente» (*Sensibilis est, quia sentit*), y que «Tiene libre albedrío porque puede usar y abusar de la razón» (*Liberum arbitrium habet, quia potest uti et abuti ratione*), DA4-5. En esta última premisa nos detendremos oportunamente.
- ⁸ «*Et aliud est posse, uel non posse uti ratione, et aliud est posse uti, uel non uti ratione. Illum enim quod non potest uti ratione, irrationale, uel non rationale existit...*».
- ⁹ «*Creavit hominem qualem bonus Creator debuit creare hominem, potentem uti ratione...*», DG18, y el Semo2 agrega: «... [Deus] praebens formam homini quem ad imaginem suam creavit...». Vd. también AP28 y 43, en donde, aunque dicha afirmación se encuentra en boca de la *Interrogatio*, la figura de *Responsio* no la objeta.

se refiere a la creación del ser humano como un deber de Dios y no como un acto libre de su voluntad. Ello no es porque pretenda sostener que Dios actuó compelido por alguna necesidad, sino que no es posible que Dios, en tanto creador, no haya creado los mejores seres que pudiera crear; y estos son los seres racionales, que son mejores que aquellos que no lo son¹⁰. Pero Crispino añade otro motivo, y lo explica en términos disyuntivos: «o bien toda creatura debió ser creada irracional, y así Dios habría estado solitario, y como no hubiera existido ninguna creatura hecha a imagen de Dios, ninguna lo conocería; o bien algunas debieron ser creadas racionales y algunas irracionales»¹¹.

La existencia de seres racionales procede efectivamente de la voluntad de Dios de que existieran creaturas capaces de conocerlo. Y esta finalidad general de la creatura, que no puede darse sino a partir de la razón, se complementa con una serie de objetivos concretos. En AP39, leemos: «... el obsequio (*munus*) de la razón [...] le fue concedido [al hombre] por el Señor para amar a Dios como debe, para amar al prójimo como debe, para que haga lo que debe hacer...»¹². De ahí que utilizar la razón no sólo sea una posibilidad sino también un deber.

Ahora bien, notemos que mientras los dos primeros objetivos son el resumen las dos tablas de la ley, el tercero, «para que haga lo que debe hacer», resulta impreciso. Sin embargo, el mismo Crispino ofrece en otros pasajes de su obra una respuesta más específica. Lo que el hombre debe hacer, nos dice, siguiendo el Antiguo Testamento, es temer a Dios y observar sus mandamientos, los cuales no son otros que amar a Dios y amar al prójimo¹³. Aunque estos deberes en nada difieran del mandato cristiano, resulta interesante analizar en detalle los tres pasajes en los que el abad los señala pues, a pesar de ser paralelos, difieren ligeramente entre sí.

¹⁰ Cfr. AP27. Para que no quepa ninguna duda de la libertad de Dios, Crispino agregará: «Nulla necessitate, sed ingenita bonitate sua crauit Deus omnia», AP37.

¹¹ «Aut omnis, inquam, creatura irrationalis erat creanda et Deus ita solitarius esset, ut creatura nulla ad Dei imaginem facta existeret, creatura nulla Deum cognosceret; aut quedam rationalis, quedam creanda erat irrationalis», AP26.

¹² «... cum homo uult et utitur concessio sibi a Domino munere rationis diligendo Deus sicut debet, diligendo proximum sicut debet, faciens quod facere debet...», (*sic*). Allí donde dice *Deus* debería decir *Deum*. No sólo la utilización del gerundivo en dativo sino también la polisemia de sustantivo *munus* –que puede ser traducido tanto por «obsequio» como por «función» e incluso «obligación»– permite que se entienda que la razón es un regalo de Dios, una gracia cuya utilización es un deber.

¹³ Cfr. Eclés. 12:13.

DG7

Pues para eso fue creado el hombre, para que refleje a Dios, lo ame, le tema y observe lo que ordenó. Mientras el hombre hace estas cosas, utiliza la razón y cumple los objetivos de su creación¹⁴.

DS78-79

Así pues, si hombre es quien utiliza la razón, teme a Dios y observa sus mandatos, quien abusa de la razón, no teme a Dios y no observa sus mandatos, la Escritura contradice que sea un hombre, aunque lleve la especie y la forma de hombre¹⁵.

Frag. I, 6

Así pues, si hombre es quien utiliza la razón, teme a Dios y observa sus mandatos, quien no hace esto no es hombre¹⁶.

La primera diferencia se da entre el primer pasaje y los dos restantes. En efecto, en DG7 Crispino sostiene que el modo en que el hombre cumple con sus principales deberes como creatura –esto es, temer a Dios, amarlo, y amar al prójimo– es utilizando la razón, pues es ella la que permite deducir la existencia de un único Dios. Y sólo una vez que se conoce esta verdad, es posible someter la voluntad a él, tal como añade inmediatamente después:

... existe un único Dios, solo el que la razón deduce para que tú lo reflejes, lo ames y le temas con todas las fuerzas de tu alma [...] Por tanto, si te poseyera el temor de Dios, y su amor se apoderara de ti, tu voluntad entera estaría sometida a la suya y observarías sus mandatos.¹⁷

Aquí, entonces, el uso de la razón es presentado como un medio. Sin embargo, en los otros dos pasajes, el uso de la razón es también uno de esos deberes. Si volvemos sobre aquél tercer objetivo inespecífico, esto es, «lo que debe hacer», al temor y el cumplimiento de los mandamientos se le puede agregar el uso de la razón. Y así, puede decirse que el Señor le dio la razón al hombre sencillamente para que la utilice, de manera que su ejercicio ya no es sólo un medio sino también un fin.

¹⁴ «Ad hoc enim factus est homo, ut se ad Deum referat, eum diligat et timeat, eiusque obseruet mandata. Ista dum facit homo, ratione utitur et conditionis sue causas exequitur».

¹⁵ «Si igitur homo est qui ratione utitur, Deum timet, et mandata eius obseruat; qui ratione abutitur, Deum non timet, et mandata eius non seruat, hominem esse eum contradicit Scriptura, licet gerat speciem hominis et formam». Para simplificar la traducción al castellano, he optado por traducir *abuti* como «abusar», puesto que es la acepción morfológicamente más cercana. Sin embargo, esto no cancela el problema que detallaremos a continuación.

¹⁶ «Si igitur homo est, qui ratione utitur, Deum timet, et mandata eius obseruat; qui hoc non facit homo non est».

¹⁷ «... unus Deus est, ad quem solum cogit ratio ut te totum referas, animi tui totis uiribus eum ames et timeas [...] Si ergo Dei timor te optinuerit, et eius amor te possederit, uoluntati eius uoluntas tua tota suberit, et mandata eius seruabis». DG9-10.

En segundo lugar, hemos de advertir que los pasajes Frag. I, 6 y DS78-79, ambos condicionales, señalan que sólo es hombre aquel que, además de temer a Dios y cumplir sus mandatos, utiliza la razón. De lo contrario, como explica el primero de ellos, aun cuando pertenezca a la especie «hombre» pues en él se encuentra la forma de la racionalidad –que es, precisamente, la que determina la *species*–, al no hacer uso de ella no se comportará como un hombre y será, por tanto, semejante a «necios animales de carga» en quienes dicha forma está ausente¹⁸. En esto podría verse un eco de la influencia de Agustín, para quien cada ser humano se hace semejante a aquello que ama: «¿Amas la tierra? Eres tierra. ¿Amas a Dios? ¿Qué puedo decir? ¿Serás Dios? No me atrevo a decirlo por mi propia autoridad»¹⁹. Para Agustín, entonces, la plenificación de la *species* depende de la orientación del *pondus*, pues nuestro entendimiento, iluminado por el maestro interior, comprende (*cap it*) en proporción a su buena o mala voluntad²⁰. Para Crispino, en cambio, la plenificación de la *species* se da principalmente por el uso de la razón, cuya correcta utilización permite luego que la voluntad se oriente hacia el temor y amor a Dios. Así pues, más que una divergencia significativa respecto de la doctrina agustiniana, lo que puede observarse es un cambio de énfasis en el que se destaca el papel de la razón por sobre el de la voluntad. En el pensamiento de Crispino, a tal punto la voluntad queda opacada por la razón, que es a partir de esta última que el abad deduce la presencia del libre albedrío en el alma. En efecto, otra de las afirmaciones sobre el alma que sostiene saber de manera certísima es que ella «tiene libre albedrío porque puede usar y abusar de la razón».²¹

Y esto nos lleva al tercer y último punto de comparación entre los pasajes en cuestión. Volvamos la mirada, una vez más, a los dos condicionales. En tanto que ambas prótasis son idénticas, las apódosis difieren.

¹⁸ Sal. 49 (48):13 y 21, citado en DG57 y 71; y en DS78.

¹⁹ «Terram diligis? Terra eris. Deum diligis? Quid dicam? Deus eris? Non audeo dicere ex me», Agustín, *In Ep. Joannis ad Parthos*, II, 14 (Patrologia Latina, vol. 35, Paris 1864, p.1997).

²⁰ Aun cuando la compleja teoría de la iluminación, desarrollada principalmente en *De magistro*, excede el interés del presente trabajo, no será ocioso recordar las palabras del Hiponense al respecto: «De uniuersis autem, quae intellegimus, non loquentem, qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus ueritatem [...] Ille autem, qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus, id est incommutabilis dei uirtus atque sempiterna sapientia, quam quidem omnis rationalis anima consulit, sed tantum cuique panditur, quantum capere propter propriam, siue malam siue bonam uoluntatem potest», *De magistro* 11, 38, (Corpus Christianorum Series Latina, 29, Brepols Publishers, Turnhout 1970, pp. 195-196), resaltado propio.

²¹ DA5. Vd. nota 7.

«si hombre es quien usa la razón...» (<i>Si igitur homo est, qui ratione utitur</i>)	entonces	Frag. I, 6	«... quien no hace esto...» (<i>qui hoc non facit</i>)	no es hombre
		DS78-79	«... quien abusa de la razón...» (<i>qui ratione abutitur</i>)	

Como puede observarse, en el primer pasaje, la oposición se da entre «usar la razón» y «no hacerlo», lo que podría expresarse también como *uti* o *non uti*. En el segundo, en cambio, lo opuesto de *uti* es *abuti ratione*. Así pues, pareciera que es posible pensar el término «*abuti*» como equivalente a no usar. De hecho, bien podría ser ese el sentido del pasaje que acabamos de citar a propósito del libre albedrío. Sin embargo, no es así. Inmediatamente después de afirmar que si el alma tiene libre albedrío es porque puede usar y abusar de la razón, Crispino explica en qué consiste cada término de este binomio del siguiente modo:

Quando [*sc.* la razón] es bien utilizada, [*sc.* el ser humano]²³ se conduce con justicia y con justicia es remunerado por Dios, puesto que pudo haberla utilizado mal si hubiera querido. Cuando es mal utilizada, peca, y con justicia es condenado por Dios, puesto que pudo haberla utilizado bien si hubiera querido. Puede, ciertamente, usar y abusar de la razón así como puede ver y tocar cosas bellas y horribles²⁴.

Parece, pues, que el libre albedrío no se limita a poner o no poner en movimiento esta *vis animi* que es la razón. En este caso es evidente que, aun cuando *abuti* se opone a *uti*, este término no equivale a no usar. Explícitamente se nos dice aquí que *abuti* consiste en usar mal. Pero Crispino no explica en qué consiste ese mal uso. ¿Acaso el autor está pensando en una especie de apresuramiento de la voluntad de manera que nos lleve a errar aun sin habérselo propuesto?

Pero hallamos todavía otro pasaje en el que aparecen los tres términos en cuestión, y donde a *uti* se le oponen los otros dos: «si el hombre no quiere usar

²² Vale aclarar que «no es hombre» no se debe entender en términos ontológicos sino morales, es decir, «no se comporta como es propio del hombre comportarse».

²³ Dado que el sujeto es tácito (vd. nota 24), también podría pensarse que se refiere al alma. En todo caso, el sentido general del pasaje no cambia: para un pensador inscrito en la tradición platónico-agustiniana, el ser humano es, en definitiva, su alma.

²⁴ «Quando bene utitur, iuste agit et iuste a Deo remuneratur, quia posset male uti si uellet. Quando male utitur, peccat, et a Deo iuste damnatur, quia posset bene uti si uellet. Potest quippe et uti et abuti ratione, sicut potest honesta et inhonesta uidere, honesta et inhonesta tangere», DA6.

el obsequio de la razón a él concedido por Dios, más aún, si abusa, cometerá una injuria completa contra Dios»²⁵. Aquí *non uti* y *abuti* se presentan ambos como pecados pero no en un mismo nivel, pues *abuti* es introducido por el adverbio *imo*, lo que implica que reviste una mayor gravedad respecto de *non uti*. Así pues, si *uti* es opuesto tanto a *non uti* como a *abuti*, y estos dos no son equivalentes entre sí, debemos preguntarnos si el binomio en el que consiste ser racional debe interpretarse, en realidad, como un trinomio.

Para poder avanzar sobre estos interrogantes, deberemos analizar el resto de los pasajes en los que Crispino utiliza la expresión «*abuti ratione*». Pero antes conviene que consideremos brevemente el término *abuti* pues, como veremos, no sólo tiene múltiples acepciones sino que, además, algunas de ellas son contrarias entre sí.

3. Sobre el verbo *abuti*: tradición y acepciones

No hemos encontrado hasta el momento un uso técnico de *abuti* en la tradición teológico-filosófica previa a Crispino, pero sí en la jurídica. En efecto, el *Corpus Iuris Civilis* compilado por Justiniano establece que las tres facultades que comprende la propiedad (*dominium*) son *uti*, *frui* y *abuti*²⁶. Es precisamente

²⁵ «... si homo non uult uti, imo abutitur, concesso sibi a Deo munere rationis, omnino Deo fecerit iniuriam...», AP40.

²⁶ *Uti* y *frui* han estado ligados a la filosofía desde los escritos de diferentes autores epicúreos y estoicos, e incluso en Cicerón, en quien el saber filosófico y el jurídico confluyen. Pero es Agustín de Hipona el que –tal vez inspirado en este último (cfr. R. Lorenz, «Die Herkunft des augustinischen *Frui Deo*», *Zeitschrift für Kirchen- geschichte* 64 (1952-53), pp. 34-60)– introduce el binomio en el lenguaje técnico en el pensamiento patristico y medieval. En su obra el binomio *uti-frui* pertenece al vocabulario ético y se halla vinculado a la lógica amorosa de medios y fines, según la cual se utiliza (*uti*) algo como medio para alcanzar otra cosa que se ama por sí misma, y se goza (*frui*), en cambio, precisamente de aquello se ama por sí mismo y no por otra cosa. La falta moral consiste en invertir el *ordo amoris* de manera que se goce de los bienes relativos como si fueran absolutos o, peor aun cuando se intenta usar a Dios (mediante la plegaria, por ejemplo) para pretender gozar de del mundo. En este caso, señala Agustín, ese uso es ilícito, y debe llamarse «*abusus*» o «*abusio*» (cfr. *De doctrina christiana* I, 3). De hecho, aunque en *uti* esté implicada el alma racional en tanto el término es definido como «poner alguna cosa a disposición de la voluntad» (cfr. *De trinitate* X, 11,17), lo cierto es que Crispino ni lo vincula con *frui*, ni lo incluye en una lógica amorosa de fines y medios, ni, como hemos visto, lo relaciona en primer lugar con la voluntad sino con la razón. Así pues, a pesar de que no quepan dudas de que Agustín es una de las principales fuentes de nuestro autor, en este caso particular deberemos indagar en otras.

en la misma época en la que nuestro autor compone los escritos que estamos analizando que Irrenio renueva el interés por el *Digesto o codex secundus* y el derecho romano²⁷. Y dado que Crispino no sólo se formó con Lanfranco de Pavía sino que, además, escribió su obra mientras ejercía el cargo abad, no resulta aventurado suponer que estuviera al tanto de las novedades jurídicas de su tiempo y trasladara parte de ese vocabulario al ámbito de la teología especulativa²⁸.

Ahora bien, la interpretación de este verbo latino²⁹ ha resultado conflictiva pues puede aludir a un espectro tan amplio de modalidades de uso (*uti*) que, incluso, llega a significar su contrario, es decir, no usar. Sin embargo, esta última acepción es infrecuente, lo que no debe sorprendernos si atendemos a su morfología (*ab + utor*)³⁰. Respecto de esta, Forcellini advierte que «*sensu[s] abuti non est simpliciter uti, sed praep. ab servat vim suam amovendi, avertendi ad alium locum aut finem*». Y añade que esta significación puede darse: «*1. in bonam; 2. in malam partem; 3. apud Rethores et Grammaticos pro improprie uti vocabulis*»³¹.

²⁷ Aunque podría objetarse que la labor de Irrenio es simultánea a la de Crispino y que, por tanto, difícilmente el abad haya tenido tiempo de incorporar en su léxico esta terminología, lo cierto es que se encuentran menciones de este *corpus* en textos todavía más tempranos. Cfr. H. Rashdall, *The Universities of Europe in the Middle Ages: Volume I, Salerno, Bologna, Paris*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 112-113.

²⁸ Gilberto Crispino tomó los hábitos en Bec en 1063 durante el priorato de Lanfranco de Pavía. Aunque sólo unos meses después el italiano se convirtió en arzobispo de Canterbury, Crispino volverá a tener contacto con él entre 1079 y 1085, período en el que le sirvió como capellán. Inmediatamente después fue nombrado abad de Westminster. Por otra parte, aunque los biógrafos de Lanfranco aún discuten si estudió efectivamente o no en alguna escuela de derecho, es indudable que no permaneció ajeno a las discusiones legales que se dieron en el norte de Italia –en especial, en Boloña– a partir de la primera mitad del siglo XI. Cfr. H. Cowdrey, *Lanfranc. Scholar, Monk and Archbishop*, Oxford University Press, Nueva York 2003, pp. 6-8.

²⁹ Un factor a tomar en cuenta es que *abuti*, en su significación activa –dado que es deponente– posee carácter transitivo e intransitivo. Dado que Crispino utiliza el verbo siempre con régimen ablativo, atenderemos únicamente a los significados de esta construcción.

³⁰ Después de haber consultado en los más prestigiosos y completos diccionarios de la lengua latina, hemos encontrado sólo dos acepciones de *abuti* vinculadas a no usar y una sola entrada que la identifica con tal acepción: «*repousser – to reject*» (en «*abuti*», J. F. Niermeyer, *Mediae Latinitatis Lexicon Minus*, Brill, Leiden 1976, p. 8), «*dédaigner l'usage*» (en «*abutor*», Ch. Lebaigue, *Dictionnaire latin - français*, Librairie Classique Eugène Belin - Belin Frères 1924, 53ed., p. 10); y «*ne pas user*» (en «*abutor*», F. Wagner, *Lexicon Latinum (Thesaurus, Latino-Latinum)*, Brugis 1878, p. 9).

³¹ E. Forcellini, *Lexicon Totius Latinitatis*, ed. G. Furlanetto, Gregoriana edente Patavii, Arnoldus Forni excudebat Bononiae 1775, reimp. 1940, p. 30.

En cuanto al uso «*in bonam partem*», *abuti* significa utilizar algo libre y/o plenamente en vistas a un fin honesto o que no contradice la naturaleza de aquello que se utiliza. Casi la totalidad de acepciones que pueden vincularse con esta *pars* con perífrasis que agregan un matiz cuantitativo al verbo *usar*³². «*In malam partem*», en cambio, alude ante todo a un modo de uso cualitativamente deshonesto, malvado o impropio, de manera que la tercera significación de Forcellini bien puede ser incluida como un caso específico dentro de esta modalidad negativa³³.

Es a raíz de esta multiplicidad de acepciones que *abuti* aplicado al *dominium* se ha interpretado de diferentes modos, que podríamos sintetizar de la siguiente manera: a. como la potestad de disponer absoluta y/o arbitrariamente de la propiedad al punto de a.1. usarla de manera contraria a la finalidad propia (lo que sería equivalente a *in malam partem* en tanto uno cualitativamente negativo), o bien de a.2. destruirla (cuyo efecto inmediato y definitivo es ya no poder usarla); b. como la potestad de consumir por completo algo que es consumible por el primer uso (lo que la diferencia de la interpretación a.2 y, a su vez, lo acerca a *in bonam partem* en tanto uso cuantitativamente positivo o neutro)³⁴. Lo cierto es

³² Encontramos, por ejemplo: «*se servir pleinement de, user pleinement, employer complètement*» (en «*abutor*», G. Jeanneau, J.-P. Woitrain y J.-C. Hassid, *Prima Elementa*, URL= <http://www.prima-elementa.fr/Dico.htm> [PE]); «*to exhaust by using*», «*to make full use of*» (en «*abutor*», P. Glare, *Oxford Latin Dictionary*, Oxford at the Clarendon Press, Oxford 1968, p. 16 [OLD]); «*user librement de*» (en «*abutor*», F. Gaffiot, *Dictionnaire Illustré Latin-Français*, Hachette, Paris 1934, p. 13). Ch. T. Lewis - Ch. Short, *A New Latin Dictionary*, Harper & Brothers Publishers, New York 1891 [L&S], por su parte, estructura la entrada de *abutor* distinguiendo entre el sentido positivo y el negativo. Dentro del primero: «(I) Lit. *to use up anything, to use to the end, to consume entirely*». Y dentro de las acepciones específicas de ablativo: «*to spend*», «*to make use of for any purpose*».

³³ Las entradas de *abuti* o *abutor* de los diccionarios ya mencionados, complementan la lista de significados con los siguientes: «*faire un mauvais usage, abuser, faire servir à son usage, utiliser autrement*» (en PE); «*To use unscrupulously, take advantage of, exploit*», «*To put to a wrong use, misapply, abuse*», y con un claro matiz negativo encontramos dos acepciones cuantitativas: «*to squander, waste*» (en OLD, acepciones 3, 4 y 1 respectivamente); «*user [en faisant dévier l'objet de sa destination première]*» (en F. Gaffiot, op. cit.) y, finalmente, «Esp., in rhet.: *to use improperly*» (en L&S).

³⁴ Cfr., e.g., A. Martín Minguijón, «*Nemo damnum facit, nisi qui id fecit, quod facere ius non habet*», en F. Reinoso-Barbero - M. Minguijón (coords.), *Principios Jurídicos. Antecedentes históricos de los Principios Generales del Derecho Español y de la Unión Europea*, UNED, Madrid 2013, pp. 178-180; E. Cordero Quinzacara - E. Aldunate Lizana, «Evolución histórica del concepto de propiedad», *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* 30 (2008), pp. 345-385, esp. n. 43; M. Ortolan, *Esplicación histórica de la Instituta del Emperador Justiniano*, La Ilustración, Madrid 1847, vol. II, p. 35.

que, sea cual fuere la interpretación jurídica más ajustada de *abuti*, esta facultad, en tanto referida al dominio, se ha entendido por lo general como contraria a *uti* antes que como una modalidad específica de este.

En lo que concierne a Crispino, en tanto *abuti* aparece como opuesta a *uti ratione*, y que *uti ratione* tiene, al menos hasta donde hemos visto, un sentido positivo, entonces *abuti* debe tener, necesariamente, uno negativo. Y desde el momento en que nuestro análisis se centra en un pensador monástico discurriendo sobre los alcances y límites de la razón, es decir, de aquello que hace al hombre *imago Dei*, no se debe descartar la equivalencia con *non uti*. Pero además, acepciones en principio positivas como «*user librement de*» en este contexto pueden pasar a tener una connotación negativa. «Abusar», cuya traducción a otras lenguas modernas no supone ninguna dificultad³⁵ y asimismo mantiene la morfología latina, es la palabra que mejor da cuenta de las significaciones de *abuti* como un modo especial de *uti*, ya que puede ser entendida negativamente tanto en términos cuantitativos como cualitativos. En el primer caso, significando un uso excesivo; en el segundo, un uso indebido, es decir, uno tal que se desvía de su fin propio.

De acuerdo a las consideraciones precedentes, entonces, es posible simplificar el amplio espectro de acepciones de *abuti* tal que, aplicado a *ratione*, para Crispino pueda significar:

no usar	
usar mal	excesivamente de manera desviada

Esto permite responder, al menos en parte, a los interrogantes que habían surgido hacia el final del apartado anterior. En primer lugar, habíamos visto que, al menos en DA6, el autor explica que *abuti* significa usar mal la razón. Pues bien, el análisis precedente nos permite restringir los alcances del adverbio «mal» de manera que este modo negativo de *uti* no se entienda, bajo ningún punto de vista, como una falta cognitiva, es decir, como un error. Por otra parte, estamos en condiciones de afirmar que, aunque Crispino utilice en sus escritos los términos *non uti* y *abuti* como opuestos a *uti ratione*, no es necesario añadir un tercer

³⁵ Forcellini mismo propone la traducción castellana «abusar» cuando da cuenta de la connotación negativa de *abuti* como uso desviado: «*Saepius est re aliqua uti in malam partem, alicujus rei usum ad pravum finem convertere* (It. abusare; Fr. employer mal, abuser; Hisp. abusar; Germ. missbrauchen; Angl. to abuse)».

término al binomio en el que consiste ser racional, esto es, en poder usar o no usar la razón, pues *abuti* puede ser siempre reconducido a alguno de los dos restantes: ya sea como un modo especial y negativo de *uti*, ya sea como equivalente a *non uti*.

Con todo, haber precisado o limitado el alcance de la terminología que Crispino utiliza para referirse a la razón es sólo una parte de nuestra tarea. Resta ahora examinar cómo *uti* y *abuti* funcionan e interactúan al interior de su obra, con el fin de ver es si es posible encontrar una aplicación técnica que supere las ambigüedades o si, por el contrario, el autor recurre a este término equívocamente.

4. *Abuti ratione* como falta moral

Para continuar con el análisis propuesto, examinaremos dos largos pasajes en los que Crispino proporciona una serie de premisas sobre el uso de la razón y su relación con la falta moral. Si bien el sujeto de cada uno es diferente pues uno de ellos se refiere al hombre y otro a los ángeles, el autor considera que los ángeles fueron creados iguales a los hombres aunque «no según la naturaleza sino según la gracia de la razón y la libertad concedidas»³⁶. Esta equiparación ontológica nos permitirá trabajar paralelamente el problema del uso de la razón en ambas creaturas, de manera tal que lo que se afirme para una de ellas valga para la otra, al menos en principio.

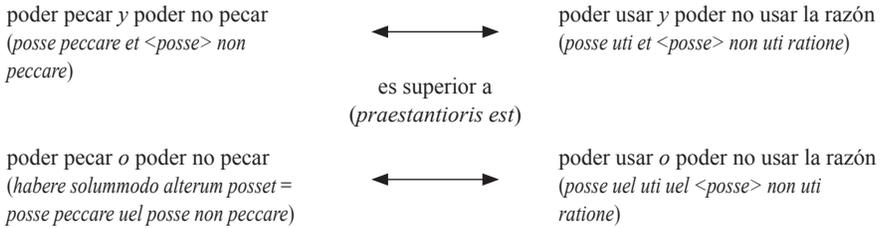
Comencemos, pues, atendiendo a un pasaje de la DG en el cual el personaje del Cristiano justifica frente al Gentil la miserable condición en la que se encuentra el hombre posadánico por culpa del pecado de Adán. Para ello, explica que Dios:

Creó entonces al hombre, que podía pecar y no pecar. Ciertamente es de mayor excelencia poder pecar y no pecar, dado que al tener libre albedrío se puede realizar cualquiera de las dos acciones antes que solo una de ellas. Más aun, es propio de una esencia superior poder usar y no usar la razón antes que poder usarla o no usarla, pues una realiza ambas cosas y la otra solo una de ellas³⁷.

³⁶ «Cum enim angelis homo par creatus, non natura, sed rationis et concessa libertatis gratia...», DJ101.

³⁷ «Fecit ergo hominem qui peccare et non peccare posset. Maioris enim prestantie est posse peccare et non peccare et liberum habendo arbitrium se ad utrumlibet habere quam solum[m]odo alterum posse. Denique prestantioris essentie est posse uti, et non uti ratione quam posse tamen uel uti, uel non uti ratione. Alterum enim habet se ad utrumque, alterum se habet solummodo ad alterum» (*sic*), DG16.

Vemos cómo Crispino comienza hablando del pecado y pasa, sin ninguna explicación mediante, a hablar de la razón. Y, lo que es más llamativo, lo hace de manera especular. Así pues, tenemos que



En definitiva, lo que cambia en uno y otro caso es la terminología. El viraje desde el ámbito ético al cognitivo en realidad no es más que aparente, dado que la razón, recordémoslo, tiene en Crispino una finalidad primordialmente moral. En consecuencia, aun cuando sea una *vis* discerniente y, por tanto, cognitiva en sentido amplio, en su sentido estricto «*ratio*» forma parte del vocabulario ético crispiniano, al igual que «*peccatum*». Y lo mismo sucede en el caso de los ángeles.

Crispino –que en esto sigue de cerca a Anselmo– considera que la falta del ángel consistió en la «*non perseuerantia*» en el bien³⁸. Pero antes de comenzar a explicar cómo fue posible, advierte que «una cosa es usar la razón y otra cosa es poder usar la razón. Así también una cosa es perseverar y otra poder perseverar. Todo el que usa la razón es el que puede usarla, y todo el que persevera, puede perseverar»³⁹. Este pasaje, entonces, además de volver a mostrar el paralelo

³⁸ La perseverancia puede ser entendida como una virtud moral en tanto permanencia en aquello que la razón ha decidido, o bien –especialmente en la tradición agustiniana– como una gracia, en tanto una permanencia hasta el final en la fe (cfr. «*perseuerantia*», en S. Magnavacca, «*Léxico...*», cit., p. 501). En este caso, se trata claramente de la perseverancia como una gracia que, en el caso del Diablo, fue rechazada. Ahora bien, el tratado de Crispino comienza hablando de «*stare in ueritate*» al igual que el *De casu Diaboli* de Anselmo y ambos, a su vez, siguen el pasaje neotestamentario de Jn. 8:44. Sin embargo, cuando pasan a hablar de *perseuerare*, Crispino añade el complemento «*boni*», mientras que Anselmo habla primero de perseverancia en términos absolutos y luego de «*perseuerare in uoluntate*». Cfr. Anselmo, *De casu diaboli*, II y ss.

³⁹ «*Aliud quippe est uti ratione, aliud posse uti ratione. Sic quoque aliud est perseuerare, aliud posse perseuerare. Omnis utens est potens uti ratione, et omnis perseuerans potest perseuerare...*», AP11.

terminológico entre *ratio* y falta moral, añade una distinción conceptual importante: usar no es lo mismo que poder usar, sino que la *potestas* de usar es condición para usar. Y esa potestad no es sino es el libre albedrío del que gozaban las creaturas racionales desde su creación, y que, tal como le ha dicho el Cristiano al Gentil, fue lo que permitió que Adán pudiera «realizar cualquiera de las dos acciones», es decir, que pudiera pecar y pudiera no pecar⁴⁰ o, en términos cognitivos, de que pudiera usar y pudiera no usar la razón. Por consiguiente, al menos en el estado inicial de las creaturas racionales, el «*posse*», ya sea *peccare*, *perseuerare* o *uti* supone siempre el «*posse non*». De ahí que, si el ser racional usa la razón, es porque puede usarla. Y a su vez, si puede usarla, es porque puede usarla y puede no usarla, mientras que, como hemos visto, el ser irracional es aquel que no usa la razón porque no puede usar la razón⁴¹. Lo que tiene vedado el ser irracional es el «*posse*» mismo.

No usar (*non uti*) la razón, entonces, puede darse tanto en seres racionales como irracionales aunque solo en los primeros sea un pecado. Y lo es no sólo porque también pueden usarla sino porque, además, usarla es mejor. En efecto, explicando el pecado de Adán, el personaje del Cristiano añade: «Y puesto que usar la razón es mejor que no hacerlo, el hombre (que podía hacer y no hacer uso de ella), hizo lo que sabía que era peor, no hizo lo que sabía era mejor, y con justicia mereció el castigo de Dios»⁴².

Ahora bien, Adán debió hacer lo que sabía que era mejor, es decir, usar la razón. Pero *no lo hizo*. Y si pudo no usar la razón aun cuando hacerlo era mejor, es sencillamente porque poder usar la razón no implica necesariamente usarla. Eso es lo que Crispino pretende aclarar con la siguiente afirmación: «no usa la razón todo el que puede usarla»⁴³. Pero aquí es donde aparece el problema, pues en los dos textos que estamos analizando, el abad introduce *abuti* allí donde cabría esperar *non uti*. Para facilitar la comprensión, veamos ambos pasajes completos y en paralelo:

⁴⁰ Crispino se aleja aquí de su maestro Anselmo, para quien el poder pecar no forma parte de la definición de la libertad del albedrío (*libertas arbitrii*) aunque sí es un componente del mismo albedrío libre (*liberum arbitrium*). Cfr. Anselmo, *De liberatate arbitrii*, 1-3. Vd. E. Briancesco, *Un triptyque sur la liberté. La doctrine morale de saint Anselme. De Veritate, de Libertate Arbitrii, De Casu Diaboli*, Paris, Desclée de Brouwer, 1982, pp. 59-66.

⁴¹ Vd. nota 8.

⁴² DG16. Vd. texto latino en nota 45.

⁴³ AP11.

AP11-12

Todo el que usa la razón es el que puede usarla, y todo el que persevera, puede perseverar; sin embargo, *no usa la razón todo el que puede usarla; pues a veces abusa, y no persevera todo el que puede perseverar; y mucho se aparta del comienzo. Y una cosa es poder o no poder usar la razón, y otra cosa es poder usar o no usar la razón. Pues aquél que no puede usar la razón, es irracional o no racional; en verdad se puede ser racional incluso si alguna vez se abusa de la razón*⁴⁴.

DG16

Y puesto que *usar la razón es mejor que no hacerlo*, el hombre (que podía hacer y no hacer uso de ella), hizo lo que sabía que era peor, *no hizo lo que sabía era mejor*, y con justicia mereció el castigo de Dios. Dijiste que es miserable la condición del hombre que no puede no pecar; pero no es miserable por esto, sino porque que pudo no pecar pero quiso hacerlo, *y entonces pecó por el abuso voluntario de la razón*⁴⁵.

En el DG16, se nos dice que usar la razón es mejor, pero Adán quiso no hacerlo. Sin embargo, su pecado, que debería haber consistido en no usar la razón, consistió en abusar de ella. En AP11-12, por su parte, Crispino sostiene que el *posse* supone el *posse non uti*, pero curiosamente no es el *non uti* sino el *abuti ratione* la prueba de que a veces no se usa la razón. Así, en ambos casos, *abuti* parece ser, si no equivalente a *non uti*, al menos un efecto de éste. Sin embargo, aún hay más.

Según se explica en este pasaje de la DG, el pecado de Adán se dio por el «abuso voluntario de la razón». Y tal *abusus* fue voluntario precisamente porque la voluntad, a través de la *potestas* del libre albedrío, posibilitó que Adán no se viera compelido por ninguna necesidad, es decir, que pudiera pecar y pudiera no pecar.⁴⁶ El castigo, en cambio, debilitó el poder del libre albedrío inicial, y por

⁴⁴ «Omnis utens est potens uti ratione, et omnis perseuerans potest perseuerare; non tamen utitur ratione quisquis potest uti ratione; abutitur enim aliquando; et non perseuerat quisquis potest perseuerare; deficit enim plerumque ab incepto. Et aliud est posse, uel non posse uti ratione, et aliud est posse uti, uel non uti ratione. Illum enim quod non potest uti ratione, irrationale, uel non rationale existit; rationale uero esse potest, etiam si aliquando abutitur ratione».

⁴⁵ «Quia uti uero ratione melius est quam non uti ratione, et homo qui poterat uti et non uti ratio[ne], quod peius esse sciebat fecit, quod melius esse sciebat non fecit, iuste a Deo poenam meruit. Quod enim dixisti, miserandam esse conditionem hominis, qui non peccare non potuit, non ideo est miseranda, quia non peccare potuit et peccare uoluit atque uoluntario rationis abusu peccauit» (*sic*).

⁴⁶ Aunque la existencia del libre albedrío se verifique a partir del movimiento racional, esta *potestas* pertenece a la voluntad. Dos pasajes de AP nos permiten confirmarlo: «... aut Diabolus liberum uoluntatis arbitrium non habuit...», AP7; y «... sed concessa liberi arbitrii potestate abusus peccauit...», AP17 (ambos resaltados son propios). Por otra parte, se debe notar que sin dudas Crispino tiene en mente la distinción agustiniana entre libertad y libre albedrío, aunque por lo general utilice «*liberum arbitrium*» para referirse a una y otra condición. En Crispino, la

ello Crispino lo expresa en términos de doble negación, es decir, de necesidad: la miserable condición del hombre posadánico consiste en no poder no pecar. Por su parte, en el caso de los ángeles, tenemos dos condiciones siguientes al estado inicial: la de aquellos que perseveraron en el bien, y por tanto fueron recompensados; y la de aquel cuya falta se dio por «el abuso de la potencia concedida del libre albedrío»⁴⁷. Respecto de los primeros, Crispino explica:

Dado que los ángeles consustanciales [*sc.* al Diablo] –que por una igual naturaleza tenían una y otra [posibilidad], pues podían usar y abusar de la razón en la misma medida– conservaron la potencia de usar la razón, obtuvieron de manera totalmente justa el no poder abusar de la razón, y por eso son eternamente beatos⁴⁸.

De modo semejante a lo que sucede con los hombres, ese «*posse*» inicial de los ángeles se convierte en «*non posse*». Pero lo que se les niega en ningún caso es el *posse* en términos absolutos –pues de lo contrario se convertirían en creaturas irracionales y dejarían, *ipso facto*, de ser ángeles⁴⁹– ni tampoco ese no poder es parte de una doble negación. Lo que niega ese *non* es la posibilidad pecaminosa de ese *posse*. Así pues, mientras que los hombres posadánicos ya «no pueden» no pecar, los ángeles buenos «no pueden» abusar de la razón, lo cual no es un castigo, sino una recompensa. Y dado que *abuti* es motivo de pecado, entonces podemos concluir que esta recompensa implica un fortalecimiento del libre albedrío inicial,

voz *libertas* aparece en dos de sus obras y en referencia a la condición prelapsa del hombre: en DJ101, pasaje ya citado a propósito de la semejanza en la creación de las creaturas racionales, y en Sermo13-14: «Si uero angelus uel alter homo nasceretur de uirgine absque peccato, per passionem suam redimere posset hominem, sed eum restituere non posset ad pristinam libertatem. [...] Vt igitur homo redimeretur et amisse *libertati* atque dignitati omnino restitueretur...», y nuevamente en 16: «... sic plenissime hominem *ad pristinam libertatem* restituit», resaltado propio. Ahora bien, somos conscientes de que este concepto, así como el de voluntad, ameritan un tratamiento más detallado que nos obligaría a exceder los límites de la problemática puntual que nos ocupa. Con todo, esperamos poder avanzar en dicho tratamiento en futuras investigaciones.

⁴⁷ AP17. Vd. texto latino en nota 46.

⁴⁸ «Consustantiales uero angeli, qui pari natura se ad utrumlibet habebant, nam et uti et abuti ratione non minus poterant, quia potentiam utendi ratione seruauerunt, iam non posse abuti ratione omnino iuste optinauerunt, et propterea in eternum beati sunt...», AP20.

⁴⁹ Además, de sostener que los ángeles merecieron carecer de razón Crispino estaría incurriendo en un absurdo pues es en la misma obra donde sostiene que «... es mejor que el Creador hiciera el principio de su creación según el mejor orden de cosas, esto es, que hiciera al ángel racional pues esta naturaleza es mejor que la irracional, que es una naturaleza peor» (... melius est ut optimus Creator principium creationis sue faceret in meliori rerum ordine, hoc est, ut angelum faceret rationalem quia hoc natura melior est quam irrationalem, quia hoc natura deterior est), AP27.

pues consiste en conservar el poder de usar la razón pero ya no poder pecar⁵⁰. Lo llamativo es el castigo del ángel caído, quien, al pecar por no haber querido conservar la potencia de usar la razón, «perdió con justicia poder usar la razón y obtiene, a pesar de todo, no poder no usar la razón»⁵¹.

Ahora bien, dado que el Diabolo comparte las condiciones iniciales con el resto de los ángeles, ya que también podía «usar y abusar de la razón» pero hizo lo contrario, su castigo debería haber consistido en no poder no abusar. Sin embargo, Crispino nos dice que el ángel caído perdió el poder usar la razón pero, a pesar de todo, obtuvo el «no poder no usarla». Encontramos, en efecto, el mismo «*non posse*» que le sigue a los estados iniciales de todas las creaturas racionales, pero aquí nos hallamos frente a un debilitamiento expresado también en términos de necesidad: el Diabolo no sólo puede usar la razón, sino que está condenado a ello, tal como los hombres están condenados a pecar.

Si merecer *non posse abuti* equivale a merecer no poder pecar y, a su vez, no poder no pecar es estar condenado a usar la razón, *uti ratione* debería ser equivalente a *peccare*, lo cual resulta extraño dado que el *uti ratione* hasta ahora se nos había presentado siempre en términos positivos. Más aún, Crispino dijo explícitamente que usar la razón es mejor que no hacerlo. Pero no por extraño es contradictorio. Es evidente que Crispino no está utilizando *abuti* como «no usar», sino como «usar mal» y, por tanto, como efecto negativo del *posse uti*, tal como vimos que lo entendía en DA6. En consecuencia, el pecado de *abuti* del cual están eximidos los ángeles buenos y al que están confinados los demás seres racionales, consiste en un modo desviado o excesivo de usar la razón, es decir, en una falta cualitativa o cuantitativa.

⁵⁰ Una vez más es Agustín quien se encuentra de trasfondo, esta vez, según su distinción entre la primera libertad, que consiste en poder no pecar, y la última libertad, que consiste en no poder pecar (cfr. v.g. Agustín, *De correptione et gratia* XII, 33 en relación a los ángeles; *De civitate Dei* XXII, 30, 3 en relación a los seres humanos). También Anselmo parece hacerse eco de esta distinción cuando asegura que «[I]berior igitur est uoluntas quae a rectitudine non peccandi declinare nequit, quam quae illam potest deserere» (Anselmo, *De libertate arbitrii* 1, en S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi, ed. F. S. Schmitt O.S.B., *Opera Omnia*, Thomas Nelson & Sons, Edinburgh y Stuttgart 1946, vol. I, p. 208). Sólo que mientras Agustín y Anselmo están pensando en la perseverancia de la voluntad, Crispino habla de «*seruare potentiam utendi ratione*», AP19. Es evidente que, a pesar de tener en mente a sus dos principales fuentes, nuestro autor, tal como ya habíamos visto respecto de la plenificación de la especie, pone el énfasis en el uso de la razón antes que en la orientación de la voluntad, aun cuando, insistimos, esta última está supuesta pues esa «*potentiam utendi ratione*» no es sino el libre albedrío.

⁵¹ «... iure amissit posse uti ratione, et optinet, nec tamen non posse uti ratione», AP19.

Aunque un pasaje del Sermo es especialmente ambiguo al respecto pues afirma que «la capacidad de usar la razón debe ser utilizada así: hasta el punto en que su misma capacidad de utilizar la razón no abuse en alguna acción»⁵², lo cual es pasible de ser interpretado en uno u otro sentido, no resulta difícil descartar el segundo término de la alternativa desde el momento en que se considera la naturaleza de los abusos cometidos. Si bien Crispino no se aleja de la interpretación tradicional, conviene leer el relato que él mismo hace de cada caída para advertir, una vez más, los tópicos paralelos en los dos textos.

El pecado del Diablo según Sermo5

Puesto que el Diablo no pudo ascender al orden superior de los seres dado que no pudo ser un par de Dios e igual a Él, y no quiso permanecer en aquél orden de seres en el que fue creado, pues no quiso que su lugar fuera debajo de Dios –puesto que, digo, ni pudo estar arriba ni quiso permanecer en el medio– por la omnipotencia de Dios cayó hacia el orden inferior de los seres, esto es, hacia los infiernos⁵³.

El pecado de Adán según DG70-71

Pues Dios dispuso un debido orden a la condición del hombre de tal manera que el hombre estuviera por debajo de Dios, puesto que fue creado por Él: Dios imperaría y el hombre obedecería. El hombre no quiso conservar este orden, pues no quiso respetar lo que Dios había decretado. No quiso estar por debajo de Dios sino ser semejante a Él, y dado que no pudo ocupar el orden que deseaba y no quiso conservar el que tenía, con justicia fue empujado a lo inferior, comparado con necios animales de carga y vuelto semejante a ellos...⁵⁴.

Lo primero que podría llamar la atención es la diferencia del vocabulario utilizado en estos pasajes respecto de los que hemos estado analizando hasta aquí. En efecto, en ninguno de ellos aparece la razón o el libre albedrío, sino que ambos describen las respectivas faltas en términos volitivos. Sin embargo, según hemos visto, Crispino explica que Dios creó a los seres racionales no sólo para que lo

⁵² «... ut potentia utendi ratione sic utatur quatinus ipsa potentia utendi ratione sua in nulla actione abutatur», Sermo2.

⁵³ «Quia ergo Diabolus ad superiorem rerum ordinem ascendere non potuit quoniam Deo par et equalis esse non potuit, nec in eo rerum statu in quo erat conditus remanere uoluit, quia sub Deo suo ordine esse non uoluit – quoniam, inquam, nec supra potuit esse, nec in medio uoluit remanere, ad inferiorem rerum ordinem, hoc est ad inferna, eum Dei omnipotentia deicit».

⁵⁴ «Posuit enim Deus homini debitum conditionis ordinem ut homo esset sub Deo, quia erat conditus a Deo: Deus imperaret, homo pareret. Noluit homo ordinem iustum seruare, quia quod [Deus] imperauit noluit obseruare. Noluit sub Deo esse, quia similis Deo uoluit esse; et, quoniam ordinem quem appetebat optinere non potuit, quam habebat seruare non uoluit, ad inferiorem iure detrusus fuit, comparatus iumentis insipientibus et similis factus illis...» (*sic*).

conocieran sino también para que lo amaran, le temieran y obedecieran, porque es precisamente la razón la *vis* que permite discernir lo justo de lo injusto. Ello implica que el uso de la razón es anterior al movimiento de la voluntad que quiere o rechaza libremente aquello que ha discernido como justo o, en otras palabras, que la facultad volitiva está subordinada a la cognitiva. De allí que, a excepción de estos pasajes, Crispino explique la falta moral según el movimiento de la *vis rationalis*, omitiendo la instancia última, aunque decisiva, de la *voluntas*. Estos pasajes, además de los que dan inicio al AP, son los únicos en toda su obra en los que el énfasis está puesto en la voluntad y no en la razón precisamente porque es en ellos donde el autor de detiene en la psicología intrínseca de las respectivas caídas antes que en sus condiciones de posibilidad⁵⁵.

Ahora bien, la justicia, nos dice el Gentil de la DG, «es dar a cada uno lo que es suyo, y conservarlo»⁵⁶. Y dado que Dios es el creador de todo cuanto existe, lo justo es que se lo ame, se le tema y obedezca por encima de todo⁵⁷. Por consiguiente, el ser racional cumple con los objetivos de su creación cuando usa la razón correctamente y da a Dios lo que es suyo: amor, temor y obediencia. No usarla habría derivado sencillamente en no amar, no temer y no obedecer. Pero el Diablo primero, y Adán después, no sólo no amaron a Dios por encima de todo, sino que se amaron a ellos mismos más que a Dios al querer ser como Él, pretendiendo subvertir el orden creatural. De hecho, el mismo Crispino explica que lo que quiso el ángel caído fue conservar el bien recibido pero mediante un *ordo pravus*, uno contrario a Dios⁵⁸. Así pues, el *abusus* en que ambos pecados consistieron no se debe a la mera omisión del fin propio de la razón que supone el *non uti ratione*, sino a un uso efectivo, pero impropio.

Y este mismo significado adquiere *abuti ratione* cuando Crispino considera la falta de los hombres posadánicos. Una vez más, según el personaje del Cristiano de la DG, «cuatrocientos años después de Abraham, [...] su misma estirpe y todos los pueblos se habían desviado hacia el mal y por el abuso de la razón se hicieron

⁵⁵ Agradezco al Dr. Enrique Corti el haberme señalado la posibilidad de ver en estos pasajes una reelaboración sumaria, y quizá inconsciente, del «*voluit quia voluit*» anselmiano (cfr. Anselmo, *De casu diaboli*, 27), al que Crispino le imprime un marco de carácter intelectual ausente en este último.

⁵⁶ «Iustitia est dare ac ser[uare] cuique quod suum est» (*sic*), DG6.

⁵⁷ Cfr. DG6-7.

⁵⁸ Cfr. AP16 y 20. En esta perversión del orden consiste precisamente la soberbia, pecado que Crispino le atribuye en dos oportunidades al Diablo, en DA17 y en Sermo4.

parecidos a necios animales de carga»⁵⁹. Este breve pasaje es sumamente revelador por varios motivos. Por una parte, porque *abuti* está vinculado con *declino*, lo que termina por excluir cualquier posible interpretación de *abuti* como un mal uso en términos cuantitativos, es decir, como un uso excesivo. Además, el hecho de que el autor se detenga a explicitar que ese desvío es *ad malum*, hace de este pasaje un complemento de aquel en el que Crispino explicaba, sin mayores detalles, que abusar de la razón significaba usarla mal⁶⁰. En otras palabras, es consistente con la mayor parte de la obra del abad entender *abuti* como un modo de *uti*, como un efecto *cualitativamente* negativo del ejercicio de la razón. «Usar mal» la razón es usarla, sí, pero de manera, desviada, prava.

Por otra parte, encontramos una vez más una referencia a las consecuencias ontológicas del pecado que entraña haber abusado de la razón. Al igual que el Diablo y Adán, el castigo para los hombres posadánicos será la degradación ontológica que no consiste en dejar de ser lo que eran, sino en un debilitamiento de la propia naturaleza. No obstante, notemos que en el caso de los dos primeros ese castigo se da por *contrapassum*: quisieron modificar su lugar en la jerarquía creatural y, ciertamente, obtuvieron lo que quisieron. Solo que en lugar de ascender, descendieron. Y así, el primero, que literalmente descendió a los infiernos, ya no puede no usar la razón, mientras que el segundo, y su estirpe con él, ya no puede no pecar. Al hombre posadánico, en cambio, precisamente por haber pecado en Adán, ya no le es posible ser castigado con el no poder no pecar pues esa es la marca de su condición caída. Su degradación consistirá en hacerse semejante a las bestias que no pueden usar la razón. Pero semejante no equivale a igual. Es menester que, a pesar de todo, conserve el *posse uti* dado que es la razón misma la que le permitirá redimirse –a diferencia del Diablo y Adán– por medio de la comprensión de la ley y el temor que ella le provoque⁶¹.

Conclusión

Como hemos visto, la razón ocupa un lugar central en la concepción crispiniana del dinamismo anímico. Y esto es así porque ella es, por antonomasia,

⁵⁹ «Post quadringentos uero annos ab ipso Abraham, [...] gens ipsa semen Abrahe et omnes gentes ad malum declinauerant et ipsa hominis ratione abusi iumentis insipientibus similes facti erant...», DG57.

⁶⁰ Es decir, del DA6.

⁶¹ Cfr. DG35.

la facultad en la que se dirimen cuestiones éticas y ontológicas. Más aún, estos dos ámbitos se definen mutuamente a través de la actividad racional: es su uso, al cual quedan sometidos la voluntad y el libre albedrío, aquello que posibilita el cumplimiento de las exigencias éticas que Dios le impuso a los seres racionales y que, a la vez, forma parte de estas exigencias; y es este cumplimiento el que, al mismo tiempo, permite a los seres racionales ocupar su lugar propio en el orden de la creación.

Para referirse al dinamismo específico de esta *vis animi*, entonces, el abad se vale de las relaciones entre los términos *uti*, *non uti* y *abuti*, de los cuales el último de ellos ha resultado ser el más conflictivo pues su significación dista de ser transparente, ya que unas veces parece equivaler a *non uti* en tanto se opone a *uti* (tal como surgió, por ejemplo, de la comparación entre los pasajes DS78-79 y Frag. I, 6), y otras aparece como un modo específico de *uti*.

Sea de ello lo que fuere, lo cierto es que esta equivocidad se disipa cuando se toma en cuenta la instancia previa al ejercicio efectivo o no de la razón, es decir, el *posse uti* dado que este se da conjuntamente con el *posse non uti*. No usar y abusar de la razón, pues, son dos posibilidades incluidas dentro de una misma potencia. Y si Crispino por momentos parece emplear estos términos de manera indistinta, es porque, en definitiva, ya sea que *abuti* signifique no usar la razón, ya sea que signifique usarla mal, el efecto en *el orden ontológico* es el mismo: dado que uno y otro caso la razón no cumple el fin para el que fue creada, vuelve al ser racional semejante a aquellos seres que *non possent uti ratione* y que, por ello mismo, no pueden conocer a Dios y, en consecuencia, tampoco amarlo, temerle ni obedecerle. Sin embargo, desde *la perspectiva ética*, abusar de la razón es peor que no usarla, pues consiste en usar la razón, sí, pero usarla cualitativamente mal; consiste en valerse de lo mejor para conducirlo a otro fin de aquél para el cual fue creado. En otras palabras, cuando el uso de la razón se transforma en abuso, y por tanto en perversión, el ser racional no sólo incumple su deber de creatura—lo cual ya es, de por sí, un pecado—, sino que, además, se enfrenta al Creador. De allí ese «*imo*» en el pasaje de AP40, el único en el cual aparecen explícitamente y como diferentes entre sí los términos «*non uti*» y «*abuti*», ambos opuestos a «*uti*».

Aunque es evidente que Crispino se apoya en la tradición agustiniana y anselmiana que, desde luego, es en la que se ha formado, se aleja de ella en la medida en que enfatiza el papel de la *ratio* precisamente allí donde Agustín y Anselmo habían privilegiado el de la voluntad. Es tal vez por ese motivo que se ve en la necesidad de ampliar el vocabulario teológico-filosófico utilizado hasta entonces, acuñando un nuevo término que le permita dar cuenta de los matices

internos al mismo del ejercicio de la razón. Con este gesto, Crispino se para en el umbral de lo que la historiografía llamará «Renacimiento del siglo XII». No es casual que volvamos a encontrar la expresión «*abuti ratione*» en escritos teológico-filosóficos apenas posteriores a los de nuestro autor. Tales son los casos, por ejemplo, del *Commentarius aureus in Psalmos et cantica ferialia* de Gerhoch de Reichersberg (c. 1093-1169); *De speculo caritatis* y *Dialogus de anima* de Elredo de Rieval (1110-1167)⁶²; y *De septem verbis domini in cruce* de Arnolfo de Chartres o de Bonneval (¿?-c.1157). Con todo, si ello se debe a la influencia de Crispino o, en cambio, a otros factores –por ejemplo, el mismo florecimiento de los estudios jurídicos– que también pudieron haber incidido en él es, desde luego, motivo para una nueva investigación.

⁶² Tenemos noticias ciertas de que Elredo conocía, sino la obra, al menos a Gilberto mismo. Cfr. Aelredus Rievallensis, *Vita S. Edwardi regis*, PL. 195: 782A.

Federico Dal Bo*

**“A Sage Understands of His Knowledge” (*mHag* 2:1).
Degrees and Hierarchy of Knowledge in Abraham
Abulafia¹**

“Um sage de seu entendimento entende” (mHag 2:1). Graus e hierarquia do conhecimento em Abraham Abulafia

Abstract

This paper addresses the degrees and hierarchies of esoteric knowledge as they are stipulated in the thirteen Century kabbalist Abraham Abulafia. The starting point is a well-known Rabbinic statement: «a sage understands of his own knowledge». This Rabbinic dictum resonates also in Abulafia's kabbalistic texts and designates the need for an autonomous understanding of a esoteric topic that is either difficult or subject to secrecy. In his *Or ha-Sekhel (The Light of the Intellect)*, Abulafia largely elaborates on degrees and hierarchies of esoteric knowledge and distinguishes between three progressive epistemological degrees. As a result of this, Abulafia stipulates a three-ranked hierarchy of knowledge: wisdom, intelligence, and knowledge.

Keywords: Mishnah, Tosefta, Talmud, Kabbalah.

Medieval Authors: Abraham Abulafia.

* Marie Curie postdoctoral fellow at the Universitat Autònoma de Barcelona, ERC Project LATTAL – “The Latin Talmud”. Modul de Recerca A / Campus Universitat Autònoma de Barcelona / E-8193 Bellaterra (Barcelona) Spain.

¹ A first draft of this paper was discussed at the International Workshop «How Jews Know. Epistemologies of Jewish Knowledge», organized by Dr. Elad Lapidot (Free University of Berlin) and Dr. Ron Naiweld (EHESS-CRH Paris) and held in June 2-4, 2015 at the Free University of Berlin. I wish to thank here the organizers and all the participants for their comments and suggestions.

Resumo

Este artigo analisa os graus e hierarquia do conhecimento esotérico estipulados pelo cabalista do século XIII Abraão Abulafia. O ponto de partida é uma declaração rabínica bem conhecida: «um sage de seu entendimento entende». Este *dictum* rabínico ressoa também nos textos cabalísticos de Abulafia e designa a necessidade de uma compreensão autônoma de um tópico esotérico que ou é difícil ou sujeito a segredo. Em seu *Or ha-Sekhel (A luz do intelecto)*, Abulafia elabora longamente os graus e hierarquias do conhecimento esotérico e distingue entre três graus epistemológicos progressivos. Em resultado disso, Abulafia estipula uma hierarquia de três níveis de conhecimento: sabedoria, inteligência e conhecimento.

Palavras chave: Mishnah, Tosefta, Talmud, Kabbalah.

Autores medievais: Abraão Abulafia.

Abraham Abulafia (1240 – ca. 1292) was one of the most prominent figures of the thirteenth century Spanish Kabbalah. He was an important Jewish educational figure for Jewish mysticism and is considered the founder of «prophetic Kabbalah», according to a famous formulation of Moshe Idel². In his very articulate, often obscure speculation, Abulafia adopted—or rather *adapted*—some ideas from current Christian apocalypticism, transformed them into his own religious *Weltanschauung*, and transferred them back to his Jewish and Christian contemporaries³.

In my paper, I will specifically address the degrees and hierarchies of esoteric knowledge as they are stipulated some of his writings, on the basis of Rabbinic literature⁴. In particular, I will show how Abulafia has established specific degrees and hierarchy of knowledge, both on the basis of specific philosophical presuppositions and with respect to a famous Rabbinic statement—«a sage understands of his knowledge» (*mHag* 2:1)—that he interprets esoterically as a sign of a specific epistemological structure of reality.

² Moshe Idel's scholarship has contributed the most to the modern understanding of Abraham Abulafia, since his PhD in 1976: M. Idel, *Kitvey Rabbi Abraham Abulafia u-Mishnato*, PhD Dissertation, Hebrew University, Jerusalem 1976; M. Idel, *Studies in Ecstatic Kabbalah*, State University of New York Press, New Albany 1988; M. Idel, *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, State University of New York Press, Albany 1988; M. Idel, *Language, Torah and Hermeneutics in Abraham Abulafia*, State University of New York Press, Albany 1989; M. Idel, *Abraham Abulafia. Lashon, Torah ve-Hermeneutiqah*, Soqen, Tel Aviv 1994; M. Idel, *Abraham Abulafia, An Ecstatic Kabbalist, Two Studies*, Labyrinthos, Lancaster Ca., 2002.

³ On this topic, see the seminal work of H.J. Harvey, *Like Angels on Jacob's Ladder: Abraham Abulafia, the Franciscans, and Joachimism*, State of New York Press, Albany 2007.

⁴ All the translations from Rabbinic literature are mine.

§1 *The Early Sources: Mishnah and Tosefta Tractate Chagigah*

My stating point is a well-known Rabbinic statement that occurs both in the Mishnah and in the Tosefta—«a sage understands of his knowledge». This expression occurs in the early Rabbinic literature with an overt intention: limiting someone's liability of accessing esoteric knowledge before he has reached a proper age and a proper education. Yet this limitation is treated differently in the Mishnah and in the Tosefta. For clarity's sake, I segment the two long quotations in different portions, in order to emphasize their mutual similarities and differences:

מ' חגיגה ב א	ת' חגיגה ב א
אין דורשין בעריות בשלושה ולא במעשה בראשית בשנים אלא כ"ה היה חכם אם כן היה חכם ומבין מדעתו	אין דורשין בעריות בשלושה אבל דורשין בשנים [ולא] במעשה בראשית בשנים אבל דורשין ביחיד ולא במרכבה ביחיד א"כ היה חכם מבין מדעתו
	מעשה ברבן יוחנן בן זכאי שהיה רוכב על החמור והיה רבי אלעזר בן ערך מחמר אחריו אמר לו רבי שנה פרק אחד במעשה מרכבה אמר לו לא במרכבה ביחיד אלא אם כן היה חכם מבין מדעתו
	אמר לו מעתה ארצה לפניך אמר לו אמור פתח רבי אלעזר בן ערך ודרש במעשה מרכבה ירד רבי יוחנן בן זכאי מן החמור ונתעטף בטליתו וישבו שניהם על גבי אבן תחת הזית והרצה לפניו עמד ונשקו ואמר ברוך ה' אלהי ישראל אשר נתן בן לאברהם אבינו שיודע להבין ולדרוש בכבוד אביו שבשמים [...]

וכל המסתכל בארבעה דברים רתוי
כאילו לא בא לעולם מה למעלן מה לו
מה לפניו מה לאחור וכל שלא חס

One should not discuss sexual transgressions to three people, nor the work of Creation to two nor the Chariot to one, unless he was a wise [who] understands of his knowledge.

One should not discuss sexual transgressions to three persons rather to two, nor the work of Creation to two rather to one, nor the Chariot to one, unless he was a wise [who] understands of his knowledge

The work [of Creation]: Rabban Yohhnan ben Zakkai was riding on a donkey and Rabbi Eleazar ben Arakh was riding a donkey from behind. He [Eleazer] said to him: «Rabbi teach me a chapter from the work of the Chariot». He said to him: «Have I not told you nor the Chariot to one unless he was a wise [who] understands of his knowledge?»

He said to him: «Hence I shall expound before you». He said to him: «Speak!» R. Eleazar ben Arakh opened up and began expounding the work of the Chariot. Rabban Johanan ben Zakkai went off from the donkey and wrapped himself in his robe. And both of them seated themselves on a rock under an olive tree and he expounded before him. He stood up and kissed him. And he said to him: «Blessed is the Lord God of Israel who has given to our father Abraham such a one who knows how to understand and to expound for the sake of the honor of his Father in Heaven» [...] (*tHag* 2:1)

Every one speculates on four things, it were better for him if he had never come into the world: what is above and what is beneath, what was before creation, and what will be after all will be destroyed. And every one who does not revere the glory of his Creator, it were better for him he had not come into the world. (*mHag* 2:1)

This synoptic arrangement of the Mishnah and the Tosefta allow us to appreciate some important similarities and differences between these two early Rabbinic sources.

At first, the Mishnah provides a clear ruling about the pedagogical limits while treating sensible material—sexual transgressions, mysticism associated to cosmology («the work of Creation») and mysticism associated to esoteric visions («the Chariot»). This general ruling is fundamentally received also in the Tosefta that provides only few details more about the number of students that might be involved. Both the Mishnah and the Tosefta agree on the fundamental ruling of limiting the access to esoteric knowledge—specifically to one who is both «wise» and able to understand «of his knowledge». The meaning of this last expression is not given but one can presume that it is meant that this educated man shall be able to understand all that is implicit in this esoteric explanation.

Yet the Mishnah and the Tosefta appear to understand differently the impact that this legal ruling (*halakhah*) might actually have. On the one hand, the

Mishnah concludes with a dramatic anathema against those who might indulge into «speculation». On the other hand, the Tosefta not only does not report this anathema but it also indulges into a long nonlegal narrative (*aggadah*) that might be divided into two minor units: a general re-assessment of the previous ruling by Rabbi Eleazar ben Arakh who was asked by Rabban Yohannan ben Zakkai to teach him about the most esoteric «work of the Chariot»; the description of Rabbi Eleazar actually teaching Rabban Yohannan ben Zakkai, not without some sense of irony—since Rabbi Yohannan goes off his donkey as if he were going off the Chariot. In the end, the Tosefta points again to the necessity of limiting this knowledge only to those who have specific requirements—knowing, understanding, and expounding.

§2 *The Talmudic Sources: Tractate Chagigah in the Yerushalmi Talmud and in the Babylonian Talmud*

The treatment of this early Rabbinic ruling in the two Talmudim is quite complex, since it both accept the vision of the Mishnah about the intrinsic limits to esoteric knowledge and the indulgence of the Tosefta for actually accessing it.

Indeed both the Yerushalmi and the Bavli quote from a baraita that is textually very close to the Tosefta and introduce a number of dramatic details associated with the effects of teaching about the «work of the Chariot». Differently from the Tosefta that does not inform us about what it is happening while expounding «the work of the Chariot», both the Yerushalmi and the Bavli encapsulate this revelation within a supernatural frame made of angels, fire, and the Divine Presence.

י' חגיגה ב א ע' ט"א

מעשה ברבן יוחנן בן זכאי שהיה מהלך על הדרך רוכב על החמור ור' לעזר בן ערך מהלך אחריו אמר לו ר' השניני פרק אחד במעשה המרכבה אמר לו ולא כך שנו חכמים ולא במרכבה אלא א"כ היה חכם ומבין מדעתו אמר לו ר' תרשיני לומר דבר לפניך אני אמר לו אמור כיון שפתח ר' לעזר בן ערך במעשה המרכבה ירד לו רבן יוחנן בן זכאי מן החמור

ת' חגיגה יד"ב

ת"ר מעשה ברבן יוחנן בן זכאי שהיה רוכב על החמור והיה מהלך בדרך ור' אלעזר בן ערך מחמר אחריו אמר לו רבי שנה לי פרק אחד במעשה מרכבה אמר לו לא כך שניתי לכם ולא במרכבה ביחיד אלא א"כ היה חכם מבין מדעתו אמר לו רבי תרשיני לומר לפניך דבר אחד שלמדתני אמר לו אמור מיד ירד רבן יוחנן בן זכאי מעל החמור ונתעטף וישב על האבן תחת הזית אמר לו רבי מפני מה ירדת מעל החמור

הלכו וישבו להן תחת אילן אחד וירדה אש מן השמים והקיפה אותם והיו מלאכי השרת מקפצין לפניו כבני חופה שמיחין לפני חתן נענה מלאך אחד מתוך האש ואמר כדברך אלעזר בן ערך כן הוא מעשה המרכבה מיד פתחו כל האילנות פיהן ואמרו שירה (תהילים צו)

אז ירננו כל עצי יער כיון שגמר ר' לעזר בן ערך במעשה המרכבה עמד רבן יוחנן בן זכאי ונשקו על ראשו ואמר ברוך ה' אלהי אברהם יצחק ויעקב שנתן לאברהם אבינו בן חכם יודע בכבוד אבינו שבשמים

It happened once that Rabban Johanan ben Zakkai was traveling on the road riding a donkey, and Rabbi Eleazar ben Arakh was walking behind him. He said to him: «Rabbi, teach me one chapter on the Work of the Chariot!» He said to him: «Did the Sages not teach as follows: Nor the Work of the Creation before two, unless the person is wise and able to understand on his own!» He said to him: «Rabbi, allow me to say something before you». He said to him: «Speak!» Rabban Johanan ben Zakkai dismounted from the donkey.

He said: «It is not proper that I should be hearing the Honour of my Creator while riding on a donkey!»

And a fire descended from heaven and surrounded them. And the Ministering Angels were leaping about them like guests at a wedding rejoicing before the bridegroom. One angel spoke from out of the fire and said: «The Work of the Chariot is precisely as you described it, Eleazar ben Arakh!» Immediately, all the trees opened their mouths and began to sing «Then shall all the trees of the wood sing for joy!» (Psalms 96:12).

מיד פתח ר"א בן ערך במעשה המרכבה ודרש וירדה אש מן השמים וסיבבה כל האילנות שבשדה פתחו כולן ואמרו שירה מה שירה אמרו (תהילים קמח).

הללו את ה' מן הארץ תנינים וכל תהומות עץ פרי וכל ארזים הללויה נענה מלאך מן האש ואמר הן הן מעשה המרכבה עמד רבן יוחנן ב"ז ונשקו על ראשו ואמר ברוך ה' אלהי ישראל שנתן בן לאברהם אבינו שידוע להבין ולחקור ולדרוש במעשה מרכבה

Our Rabbis taught: Once Rabban Johanan ben Zakkai was riding on a donkey, and R. Leazar ben Arakh was driving the donkey behind him. He said to him: «Rabbi, teach me one lesson in the Work of the Chariot!» He said to him: Have I not told you previously that the Work of the Chariot is not expounded before one person unless the person is wise and able to understand on his own! He said to him: «Rabbi, allow me to say before you something which you taught me». He said to him: «Speak!» Immediately Rabban Johanan ben Zakkai dismounted from the donkey and wrapped himself up. And he seated himself on a rock under an olive tree.

He asked him: Rabbi, why did you dismount from the donkey? He said: Is it possible that you should be expounding on the Work of the Chariot, and the Divine Presence is among us, and the Ministering Angels are accompanying us and I should be riding on a donkey!

Immediately, Rabbi Eleazar ben Arakh began the Work of the Chariot and he expounded, and a flame descended from heaven and encompassed all the trees in the field. All broke out in song. Which song did they utter? «Praise the Lord from the earth, ye sea-monsters, and all deeps... fruitful trees and all cedars... Hallelujah» (Psalms 148:7, 9, 14). An angel answered from the flame and said: «This indeed is the Work of the Chariot!»

When Rabbi Eleazar ben Arakh concluded the Work of the Chariot, Rabban Johanan ben Zakkai stood up and kissed him on his head. And said: «Blessed is the Lord God of Abraham, Isaac and Jacob, who has given to our father Abraham a wise son who knows how for the sake of the honor of his Father in Heaven» [...] (yHag 2:1 7a)

Rabban Johanan ben Zakkai stood up and kissed him on his head. and said to him: «Blessed is the Lord God of Israel who has given to our father Abraham such a one who knows to understand and investigate and expound for the sake of the honour of his Father in Heaven» [...] (bHag 14b)

The textual differences between the Yerushalmi and the Bavli are at first minor with respect to the differences between the Mishnah and the Tosefta—yet they are particular relevant while examining the present topic: the degrees and hierarchies of knowledge.

At first both the Yerushalmi and the Bavli agree how to provide a more dramatic atmosphere to the bucolic scene of Rabbi Eleazar ben Arach teaching to Rabban Yohannan ben Zakkai. Both these texts provide a number of details in order to emphasize how this esoteric revelation is solemn: trees, fires, angels, and the Divine Presence somehow participate into this revelation. Even the previous—probably ironic—allusion to the act of «descending» from the donkey is permeated by solemnity: one has to «descend» from a donkey while speaking of such elevate matters.

Yet the most notable difference—apart from the different quotation from the Psalms—probably is the final gloss when Rabbi Eleazar ben Arach is praised for his abilities. Whereas the Yerushalmi is quite elliptic by calling him simply as someone «who knows», the Bavli abounds in details: «who knows to understand and investigate and expound». As far as it is difficult to deduce a specific epistemological distinction between these verbs, it is obvious that this constellation suggests that «the Work of the Chariot»—the esoteric knowledge— involves different degrees of knowledge. With respect to the early formulation, there is indeed a specific elaboration on someone's expected epistemological competencies: the Mishnah and the Tosefta required «a sage [who] understands of his knowledge»; the Yerushalmi vaguely speaks of someone «who knows»; finally, the Bavli expands this ability into three further categories: someone's «knowledge» of «understanding», «investigating», and «expounding».

More specifically, the Bavli implies, coherently with the Mishnah's concluding anathema, that the presence of «intelligence» shall be accounted as a fundamental precondition for accessing esoteric matters. According to the original

setting of the Mishnah, the passage from *mHag* 2:1 would submit the reception of this esoteric knowledge to the (oral?) teaching of a master but would also imply that the sage who is told such a truth is required to possess a specific degree of intellectual autonomy. How to articulate this complex of traditional teaching and individual abilities is a question that Abraham Abulafia has tried to answer by establishing a specific degree of knowledge between the acts of «understanding», «investigating», and «expounding».

Before examining I will provide some additional information about Abulafia's notion of language, intellect, and knowledge—that are essential to understand the new setting of the Mishnaic ruling «a sage understands of his knowledge».

§3 *Abulafia's Notion of Human and Divine Language*

The assumption that a human being is able to access supernal knowledge of the divine reality is based on the presupposition that communication between these two realms is possible. Jewish Kabbalah has usually identified this connection with language: specifically, the Hebrew language.

As far as this assumption is widespread almost in the entire history of Jewish mysticism, Abulafia's position about this is of particular interest due to its subtle connection with the passage from the Mishnah that I have previously examined. Abulafia emphasizes, as most of the thirteenth century kabbalists, the ontological connection of language with the divine reality—distinguishing between three linguistic grades: human, angelic, and divine language. Yet that what is particularly pertinent in the present contest is Abulafia's association of the Hebrew language with the supernal structures of the Chariot, as he overtly maintains in his text *Chotam ha-Haftara* («The Seal of Addition»), extant in manuscript:

כי השמות דומים בעניני הרכבתם לענינים ההויים והנפסדים מצד אחד ולקיימים מצד אחר. ואמנם הקיימים קראום החכמים
מעשה מרכבה והאחרים קראום מעשה בראשית וסוד זה תרפ"ב עברית וסוד זה שב"ט

In addition, you must know that on the one hand, the Names in their form of combination are likened to the phenomena that subsist and pass away, and on the other hand, to those that endure. Indeed, those that endure are called the «work of the Chariot» and the others are called the «work of Creation» and the secret of this is 682, «Hebrew», and this is the secret of the «staff»⁵.

⁵ I refer here to Moshe Idel's translation in *Language, Torah and Hermeneutics in Abraham Abulafia* from Ms. Rome-Angelica 38, fol. 45b. The numerology of תרבע («Hebrew») and גשעמ הבכרמ («The Work of the Chariot») is also found in Ms. Jerusalem 8° 1303, fol. 54a, in a passage of an untitled work by Abulafia. For the original text, see: Idel, *Abraham Abulafia*, cit., p. 63. The association with «staff» (numeric value 311) is not explained.

The meaning of this passage quite transparently depends on the numeric value of the word «Hebrew» (תִּרְבַּע) that is 682—just like the numerical value of the expression «work of Chariot» (הַבְּכָרָה הַשְּׁעָמָה). Abulafia uses this numeric equivalence with a specific purpose: assuming that there is a specific ontological connection between language and reality—specifically between the Hebrew language and the Chariot. On account of this numeric equivalence Abulafia is able to assume that Hebrew is not a conventional language like the vernaculars of the Gentiles. *Hebrew* is both a metaphysical and intellectual language in this precise sense: it provides a connection with the metaphysical reality due to the intellectual connection between God and humans.

§4 *Abulafia's Notion of Love as the Union of Human and Divine Intellect*

The intellectual connection between God and humans is founded on a number of philosophical assumptions mostly derived from Greek-Arabic speculation: the notion of *nous neotikòs*—introduced for the first time by Aristotle in the third book of *De Anima* (III.5) and possibly penetrated into Judaism through an Syro-Arabic mediation as *al-‘aql al-fa‘al* (العقل الفعال) at least since the time of Al-Farabi and eventually received as *sehkel ha-po‘el* (שכל הפועל) in Hebrew.

It is indeed well established that Abraham Abulafia had been introduced to Maimonides' *Guide to the Perplexed* by his teacher: the prominent Rabbi Hillel ben Samuel of Verona. Rabbi Hillel had also copied many parts of Averroes' treatise on the conjunction with the «active intellect» in his work *Tagmulei ha-Nefesh* («The Rewards of the Soul»). Although this work had been written in 1288-1291—that is, some years after the meeting of Abulafia—it is still useful to understand the amount of philosophical works to which Abulafia might have been exposed⁶.

⁶ Hillel's major work is *Tagmulei ha-Nefesh* (written in 1288–91; published from an imperfect manuscript by S. Halberstamm in 1874). The first two sections of this book are only a translation of Dominicus Gundissalinus' *De Anima* (or *Liber Sextus Naturalium*), whereas the third and fifth sections are based on the *Tractatus de Anima Beatitudine* («Treatise on the Beatitude of the Soul») ascribed to Averroes. The sixth section is a copy of Averroes' three treatises on the connection between «matter» and «active intellects», according to the Hebrew translation by Samuel ibn Tibbon. Finally, the seventh section is a translation of Thomas Aquinas' *De Unitate Intellectus*. On the activity of Gundissalinus, see the recent: N. Polloni, *Domingo Guindisalvo. Una Introducción*, Síndéresis, Madrid 2016. See also: N. Polloni, «Gundissalinus and Avicenna. Some Remarks on an Intricate Philosophical Connection», *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale*, 28 (2017) pp. 515-552. For a general survey in the medieval translations

The philosophical notion of «active intellect» usually serves in Abulafia a double purpose: providing a sort of ethical-metaphysical ideal to which man should conform if not transforming himself into a sort of divine *intellectus agens* and providing the metaphysical justification for the intellectual connection with God during the mystical—ecstatic—experience. Abulafia assumes already in his commentary on the *Guide to the Perplexed* that the divine effluence can literally descend into man through specific intellectual channels and that it can also return to its supernal origin by dragging the human intellect with it in a sort of mystical ascension.

In the present context, I don't have time to treat a number of specific differences in the evolution of Abulafia's thought. One could think, for instance, to Abulafia's early notion of «speech»—*dibbur* or *dibbur kadmon*—as a means for this *unio mystica* but also to its later development in a sort of «divine grammatology»: specifically, the assumption that the divine effluence is «metabolized» by the organs of the human boy and eventually «transformed» into a written book. This would require an investigation into the large set of ecstatic techniques—fundamentally based on vocalization of the divine names and the hyperventilation produced by this—that Abulafia has elaborated in order to produce such an ecstatic condition in the Jewish individual who is praying. In the present context it is sufficient to remark that this intellectual connection—regardless of its most specific form and cause—is essentially possible because God may be object of intellectual love, as it is assumed in his *Or ha-Sekhel* («The Light of the Intellect»):

ומפני שבין שני אוהבים שני חלקי אהבה שהיא שבה דבר אחד בצאתה לפועל הורכב השם בשני חלקים, והם שתוף אהב"ה אלהי"ת שכלית עם אהב"ה אנושית שכלית והיא אחת, כמו ששמו כולל אחד אחד, מפני חבור מציאות האנושי עם המציאות האלהי בעת ההשגה השווה עם השכל במציאות, עד היותו היא והוא דבר אחד. וזהו כוחו של האדם שיוכל לקשור החלק התחתון וידבק בעליון, וירד העליון וינשק את הדבר העולה לקראתו, בדמות החתן המנשק את כלתו בפועל מרוב חשק אמיתי מיוחד לתענוג שניהם מכה השם.

The name [of God] is composed from two parts since there are two parts of love [divided between] two lovers, and the [parts of] love turn one [entity] when love became actuated. The divine intellectual love and the human intellectual love are connected being one. Exactly so the name [of God] includes [the words] one one, because of the connection of the human existence with the divine existence during the intellection—which is identical with the intellect in [its]

of philosophical works, see: A. Fidora – N. Polloni (eds.), *Appropriation, Interpretation, and Criticism. Philosophical and Theological Exchanges between the Arabic, Hebrew, and Latin Intellectual Traditions*, Brepols Publishers, Turnhout 2017.

existence—until he and he become one [entity]. This is the [great] power of man: he can link the lower part with the higher one, and the lower [part] will ascend and the higher [part] will descend and will kiss the entity ascending towards it, like a bridegroom actually kisses his bride out of his great and real desire, characteristic of the delight of both, from the power of the name [of God]⁷.

The identification of God with Love is derived from the numerical equivalence of the Hebrew term *ahavah* («love»), which is 13, and the numeric value of the Tetragrammaton, which is 26: therefore, the supernal couple of an individual and God necessarily form «two loves» whose numerical value, obviously 26, corresponds to the numerical value of the supernal Name of God.

§5 *Abulafia's understanding of this sentence: three degrees of knowledge*

Only after these brief, preliminaries on Abulafia's notions of the human-divine language and the divine intellectual love can we truly appreciate his treatment of the Mishnaic ruling: «a sage understands of his own knowledge».

Despite some allusions—not surprisingly—in his *Or ha-Sekhel* («The light of the intellect»), the decisive passage is to be found in the still unpublished *Chotam ha-Haftara* («The Seal of Addition»), which was written in 1280 and has been studied, in manuscript, both by Gershom Scholem and by Moshe Idel. The passage is long but extremely clear if not even transparent in its assumptions:

כי זאת החכמה לבדה היא הכלי הקרוב לנבואה יותר משאר חכמות. ואמיתת המציאות כשידענה האדם מתוך מה שלמד מן הספרים המורים עליה יקרא חכם. וכשידענה בקבלה שמסר לו מי שידעה על פי השמות או מי שקבלה מפי מקובל יקרא מבין. אבל מי שידעה מתוך לבו על פי משה ומתן שנושא ונותן בינו לבין עצמו על מה שהגיע בידו מן ענייני המציאות הנחשב יקרא דעתן. ואמנם מי שידע אמיתת המציאות על דרך שנקהלו בלבו אלו השלשה עניינים הנזכרים שהם החכמה מרוב למוד, והבינה המקובלת מפי המקובלים האמיתיים, והדעה מרוב משה ומתן במחשבה, אינו אומר שזה האיש יקרא נביא לבד, אלא בכל עת שפעל, ומהשכל הנפרד לא התפעל או התפעל ולא השיג שממנו התפעל, אבל אם התפעל והשיג שהתפעל דין הוא אצלי ואצל כל שלם להקרא בשם מורה על היות שמו כשם רבו. אם בשם אחד או יותר ואם בכל שמותיו, מפני שהוא לא נפרד מרבו. והנה הוא רבו ורבו הוא, שכבר דבק בו דבוק שאי אפשר להפרידו ממנו בשום סבה, כי הוא הוא. וכמו שרבו הנפרד מכל חמר יקרא תמיד שכל משכיל מושכל אשר שלשתם עניין אחד בו לעולם בפעל, כן זה המיוחד בעל השם המיוחד יקרא שכל בעת שישג בפועל, ואז יהיה מושכל מושכל שכל בפועל כרבו. ואין אז הבדל ביניהם אלא מפני שרבו תכלית מעלתו בעצמו ולא בוולתו מן הנבראים כולם. וזה הגיע אל מעלתו על ידי הנבראים ובאמצעותם.

This wisdom (*chokhmah*) alone is the best instrument for prophecy, better than all the other [forms of] wisdom. And the essence of reality, when known by someone from what he learned

⁷ I refer here to Idel's translation in *Eros and Kabbalah* from Ms. Vatican 233 fol. 115a. For the original text, see: Idel, *The Mystical Experience of Abraha Abulafia*, cit., p. 113.

from books dealing with it, should be called wise (*chakham*). But when he will know it by means of a tradition, transmitted to him by someone who knew it by means of the [divine] names, or [received it] from a Kabbalist, he should be called someone who understands (*mevin*). But whoever will know it from [introspection into] his heart, by means of a negotiation in his mind concerning what was available to him about mental reality (*ha-metziy'ut ha-nehshav*), will be called knower (*da'atan*). However, whoever will know reality by means of the three manners that gathered into his heart, namely wisdom [emerging] out of much learning, and understanding received from the mouth of true Kabbalists, and knowledge [emerging] out of much negotiation in [his] thought, I do not say that this person is called only a prophet, but as long as he was active, and he was not affected by the Separate Intellect, or he was affected but did not know by whom he was affected. However, if he was affected, and he was aware that he was affected, it is incumbent upon me and upon any perfect person that he is called a teacher (*moreh*) because his name is like the name of his Master, be it only by one, or by many, or by all of His names. For now he is no longer separated from his Master, and behold he is his Master, and his Master is he; for he is so intimately adhering to Him that he cannot, by any means, be separated from Him, for he is He. And just as his Master, who is detached from all matter, is called the knowledge, the knower, and the known, all at the same time, since all three are one in Him, so shall he, the exalted man, the master of the exalted name, be called intellect, while he is actually knowing; then he is also the known, like his Master; and then there is no difference between them, except that his Master has His supreme rank by His own right and not derived from other creatures, while he is elevated to his rank by the mediation of creatures⁸.

At first this text intends to provide insight into the state of ecstasy. This is a self-induced condition through a series of ecstatic-esoteric techniques—reading, vocalizing, and breathing in a specific way—that elevate the individual to the degree of becoming his own's «master» (*moreh*).

Yet regardless of this specific dimension of prophecy—what interests us in the present context is the articulation of three degrees of knowledge that follow a particular interpretation of the Mishnaic ruling. Abulafia evidently reads: «a sage understands of his own knowledge». Notably Abulafia has interpreted this ruling not simply as a «allusion» to a specific constellation of knowledge rather as a *description* of a specific epistemological hierarchy. This implies that every term mentioned in this sentence actually refers to an discrete, individual epistemological reality: therefore, this ruling does not simply establish a norm to be followed on account of the Mishnaic anathema against those who dare to indulge in metaphysics; more radically this ruling reveals the secret of knowledge—better put, the secret of its progression from «wisdom» to «intelligence», and from «intelligence» to «knowledge». At the apex of this sort of literal, linear

⁸ I quote from Ms. Munich 285, fol. 26b according to the translation provided in G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Schocken Books, New York 1974, p. 139.

interpretation of the Mishnaic ruling, Abulafia then puts the epistemological ideal of a «gnosis»—a «knowledge» that elevates the human being from its material condition to his spiritual election as a partner of the divine intellectual love.

Daniel A. Di Liscia*

La «latitud de las formas» y la geometrización de la ciencia del movimiento¹

The «latitude of forms» and the Geometrisation of the Science of Motion

Abstract

During the first decades of the 14th century a new approach arose in Oxford, above all at *Merton College*, concerning the main topics of natural philosophy. Especially by analysing problems related to the concept of motion, Bradwardine, his associates and followers, the so-called *calculatores*, emphasised the role of mathematics. Their focus on questions connected to motion was preserved during the next generations; however, an internal change took place. Oresme and other authors proposed instead to resort to geometry by treating the problems posed by many of the first calculators on the background logic and philosophy of language. This was the line of development which enabled the emergence of a new «middle science», the *scientia de latitudinibus formarum*. In this paper, I shall describe some of the main steps toward this new discipline. Several hitherto unknown sources are mentioned. The **Appendices** include translations of two different version of the so-called mean degree theorem, one from the *Probationes conclusionum* attributed to Heytesbury, and the other from Oresme's *De configurationibus*.

Keywords: Motion; Geometrisation; Configurations, Latitude of Forms, Middle Sciences, *Sophismata*, Merton Rule, Mean Degree Theorem, Velocity, Acceleration, Quantification of Qualities.

* Ludwig-Maximilians-Universität München, Fakultät für Philosophie, Wissenschaftstheorie und Religionswissenschaft, *Munich Center for Mathematical Philosophy*, Geschwister-Scholl-Platz 1 D-80539 München, Deutschland. Email: d.diliscia@lrz.uni-muenchen.de.

¹ La investigación llevada a cabo para este trabajo fue financiada por la Deutsche Forschungsgemeinschaft, proyecto «Die Geometrisierung der Metaphysik im Spätmittelalter: Jacobus de Napoli und die Tradition *De perfectione specierum*». Una primera versión fue expuesta en el encuentro realizado en la Universidad de Porto. – Instituto de Filosofia. *Filosofia Medieval: em curso e em toda a extensão* (12-14.01-2017).

Ancient, medieval and early modern studied Authors: Aristotle, *Calculatores*, William Heytesbury, Nicole Oresme, Jacobus de Sancto Martino, Jacobus de Napoli. Heinrich Platerberger, Galileo.

Resumen

Durante las primeras décadas del siglo XIV surgió en Oxford, sobre todo en el *Merton College*, un nuevo enfoque concerniente a los principales temas de la filosofía natural. Especialmente en el análisis de problemas relacionados con el concepto de movimiento, Thomas Bradwardine, sus colegas y sus seguidores hacían énfasis en el rol de las matemáticas. Su concentración sobre cuestiones conectadas con el movimiento se mantuvo todavía en las generaciones posteriores; no obstante, un cambio interno tuvo lugar. Oresme y otros autores propusieron, por su parte, recurrir a la geometría para tratar de los problemas planteados por varios los primeros calculadores sobre la base la lógica y la filosofía del lenguaje. Esta fue la línea de desarrollo que hizo posible la emergencia de una nueva «ciencia media», la *scientia de latitudinibus formarum*. En este artículo, describiré algunos de los pasos principales hacia esta nueva disciplina. Se mencionarán varias fuentes hasta ahora no conocidas. Los **Apéndices** incluyen traducciones de dos diferentes versiones del llamado teorema del grado medio, una de las *Probationes conclusionum* atribuidas a Heytesbury y la otra del *De configurationibus* de Oresme.

Palabras clave: movimiento, geometrización, configuraciones, latitud de las formas, ciencia media, *sophismata*, regla de Merton, teorema del grado medio, velocidad, aceleración, cuantificación de cualidades.

Autores Antigos, Medievais e do início da Idade Moderna: Aristóteles, *Calculatores*, William Heytesbury, Nicole Oresme, Jacobus de Sancto Martino, Jacobus de Napoli. Heinrich Platerberger, Galileo

Introducción

En las primeras décadas del siglo XIV surge en Oxford una nueva corriente filosófica cuyos representantes, los llamados *calculatores* destacaban la importancia del empleo de las matemáticas y de la nueva lógica en el campo de la física. A partir de la segunda mitad del siglo, esta tendencia alcanzó gran difusión en el mundo académico europeo, aunque, ciertamente, no sin experimentar considerables transformaciones. Una de ellas, quizá la más sobresaliente a los ojos de la historiografía moderna, fue el desarrollo de un enfoque innovador consistente en la reformulación de los mismos problemas planteados por los primeros *calculatores* recurriendo a la geometría más que a la aritmética y a la lógica.

A pesar de que los autores y los textos más importantes que representan este nuevo enfoque son, en general, bien conocidos, la dimensión histórica del proceso de cambio ha sido descuidada o apreciada unilateralmente. Como veremos, no se trata solamente de una teoría sostenida por un autor o un cierto grupo de autores sino, sobre todo, de un cuerpo de ideas que se fue desarrollando durante aproximadamente un siglo y medio hasta cristalizarse anónimamente

como *una nueva disciplina*. Así, el propósito central de este trabajo consiste en describir algunas de las líneas de desarrollo más sobresalientes que llevaron al establecimiento de una nueva disciplina científica hoy inexistente: la «*scientia de latitudinibus formarum*».

Es evidente que no podré incurrir en todos los detalles conceptuales e históricos, sino que deberé limitarme a dar una presentación de conjunto. No obstante, trataré de evitar la manía del coleccionista de datos esforzándome por una presentación, por así decirlo, «fundada en razón». Ella está básicamente estructurada en tres partes. En primer lugar, voy a ocuparme de los «*calculatores*» como una corriente de pensamiento más o menos monolítica – lo cual ya es, lo admito, una cierta construcción. El primer apartado lo dedicaré a algunos aspectos informativos. En el segundo y el tercero trataré de resumir las características conceptuales fundamentales de los *calculatores*. No cabe duda de que todos y cada uno de los puntos que presentaré aquí podrían y deberían ser expandidos y fundamentados en detalle, pero esto es algo a lo que deberé renunciar si quiero tratar mi tema dentro de una extensión razonable. Afortunadamente contamos aquí con una serie de trabajos de gran calidad que me serán de gran ayuda para ofrecer una presentación, ciertamente muy limitada, pero correcta en lo esencial, de Bradwardine y sus seguidores. En una segunda etapa presentaré las dos doctrinas más importantes sobre la geometrización del movimiento. Mi propósito central en este apartado es convencer al lector del, por así llamarlo, «sentido histórico» de este enfoque que podremos llamar «geometrizante». Si no es fácil demostrar que nada ocurre en la historia de las ideas sin una buena razón, al menos trataré de explicar que esta doctrina surge como respuesta a los problemas suscitados, o al menos latentes, en el tratamiento lógico-filosófico llevado a cabo por los *calculatores* dentro del contexto «sofístico» o mejor «*sophismatico*»². Con otras

² Preferiré este último término «*sophismatico-a*», queriendo indicar con ello que se trata de cuestiones vinculadas a la tradición lógico-filosofica de los «*Sophismata*», ya anterior al siglo XIV (véase por ejemplo M. Grabmann, «Die Sophismataliteratur des 12. und 13. Jahrhunderts mit Textausgabe eines Sophisma des Boetius von Dacien», *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen*, 36/1, Münster 1940). Aunque ambos términos están conectados, en el contenido de este trabajo la tradición de los «sofistas» (como opositores de Platón, por ejemplo) no es relevante - independientemente del hecho de que para los Humanistas como Bruni y otros, alguien que se ocupa de algo tan trivial y retorcido como un «*sophisma*» en el estilo de Heytesbury es sin duda un «sofista» moderno. Por lo demás, es también conveniente aclarar que el término «*sophista*» no tiene siempre la connotación negativa habitual. En la edición de las obras de Heytesbury que se menciona al final de este artículo (nota

palabras, la ideal general de una geometrización no surge – como bien podría pensarse, si no se considerara el contexto histórico adecuado – a partir de una nueva tendencia inspirada por el ideal del «*Deus geometricus*» o impulsada por el platonismo medieval, sino concretamente como una repuesta inmediatamente dirigida a preguntas planteadas dentro de la tradición de los *calculatores*. En este sentido, pero solamente en éste, también aquellos autores que proponiendo el empleo de la geometría creen poder avanzar mejor por el mismo camino, son parte de la misma tradición matematizante o, para decirlo de modo todavía más general: «cuantificante», de los *calculatores*.

Finalmente, y ésta habrá de ser la cúpula de la construcción final, para lo cual había que construir el resto, presentaré evidencia sobre el establecimiento de una nueva doctrina que, justamente, consiste en la geometrización de cualidades y movimientos. Tampoco aquí, como trataré de explicar, nada ha ocurrido sin razones: La solución de un problema crea otros problemas. De esto hay sobradas pruebas en la historia de las ideas. El nuevo problema consistirá ahora, habiendo sido generada una nueva disciplina, en la dificultad de establecerla epistemológicamente dentro de un contexto en general tendiente a separar matemáticas de física o filosofía natural. ¿Qué disciplina es ésta, la llamada «latitud de las formas»? ¿pertenece ella a las matemáticas o a la física? preguntan muchos textos anónimos de *magistri* que, sin duda, debían enseñar esta nueva ciencia ya incluida en el nuevo *curriculum* de estudios. La respuesta a esta pregunta que aseguró por un cierto tiempo la divulgación de la nueva disciplina, puede al mismo tiempo haber sido también el factor que dio inicio también su trivialización y, consecuentemente, su posterior desaparición. El hecho de la existencia de una ciencia geométrica del movimiento al final de la Edad Media no significa necesariamente que éste haya sido el punto de partida de la ciencia moderna de la naturaleza.

1. La tradición de los *calculatores*

Con el término «*calculatores*» la investigación actual acostumbra a referirse principalmente a una serie de autores conectados con la universidad de Oxford durante la primera mitad del siglo XIV, quienes, para decirlo con las palabras

46, el autor es caracterizado como «preclarissimus vir ac subtilissimus *sophista*», significando únicamente que Heytesbury es un reconocido especialista en el tratamiento de *sophismata*.

de Leibniz sobre Richard Swineshead, se habrían propuesto «considerar la escolástica desde un punto de vista matemático»³.

En el centro de este grupo sobresale la figura de Thomas Bradwardine, filósofo, matemático, lógico y teólogo, quién, en la generosa apreciación de Anneliese Maier «hubiera querido escribir los *Principia mathematica philosophiae naturalis*» de su época⁴. La obra más difundida de Bradwardine, en la cual él propone una nueva regla de movimiento, se abre con una declaración programática general que exige el empleo de matemáticas para la física⁵:

Todo movimiento sucesivo puede ser puesto en proporción a otro. Por lo cual, la filosofía natural, que trata del movimiento, no debe ignorar la proporción de los movimientos y de la velocidades en los movimientos.

-
- ³ «... había antes un cierto Suisset, que consideraba la escolástica desde el punto de vista de la matemática; sus obras son poco conocidas, pero lo que yo he visto de ellas me ha parecido profundo y significativo. Julius Scaliger se ha referido a ellas con aprecio, Vives, por el contrario, con desprecio. Yo prefiero atenerme a Scaliger, pues Vives era un poco superficial», G.W. Leibniz, *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, Hamburg 1966, Bd. II, p. 478 (mi traducción). «Suisset» es obviamente Richard Swineshead, de cuya obra principal, el *Liber calculatum*, Leibniz había ordenado una copia completa - de la edición de Venecia (1520) - conservada hoy en Hannover, Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek, Niedersächsische Landesbibliothek, Ms IV, 615 (información que me fue confirmada por Anja Fleck 17.07.2013, y que tuve luego oportunidad de verificar personalmente). La referencia ya se encuentra incorporada en J. Murdoch - E. D. Sylla, «Swineshead (Swyneshed, Suicet, etc.), Richard», *Dictionary of Scientific Biography*, New York, vol. XIII (1976), p. 213, donde además se incluyen varias informaciones útiles sobre Leibniz y Swineshead.
- ⁴ A. Maier, *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert* (Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik 1), Roma 1949, p. 89, n. 10. Para despejar algunos maltendidos desde el comienzo: Es obvio que Anneliese Maier no afirma de ninguna manera un paralelismo o siquiera ningún tipo de similitud conceptual entre la física de Newton y la física de Bradwardine. Todo lo que Maier intenta indicar es la importancia de las matemáticas y la función líder de uno y otro pensador dentro de uno y otro contexto. Sobre la obra teológica de Bradwardine véase, E. W. Dolnikowski, *Thomas Bradwardine: a view of time and a vision of eternity in fourteenth century thought*, Leiden 1995, E. A. Lukács, *Thomas Bradwardine, De causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum. Auszüge Lateinisch-Deutsch*, ausgewählt, übersetzt und annotiert von E. A. Lukács, Göttingen 2013, y su «Der menschliche Wille als Interaktionsbereich zwischen Gott und Mensch bei Thomas Bradwardine», en: Th. Honegger et al. (eds.), *Gottes Werk und Adams Beitrag*, Berlin 2014, pp. 380-389.
- ⁵ «Omnem motum successivum alteri in velocitate proportionari contingit; quapropter philosophia naturalis, quae de motu considerat, proportionem motuum et velocitatum in motibus ignorare non debet ... testante Boethio, quisquis scientias mathematicas praetermiserit, constat eum omnem philosophiae perdisse doctrinam», *Tractatus de proportionibus velocitatum in motibus*, ed. L. Crosby, Madison, WI 1955, p. 65.

Y luego inmeditamente, refiriendo a la *Arithmetica* de Boecio, advierte que es en general evidente que:

Quien descuida las ciencias matemáticas, arruina la totalidad del conocimiento filosófico.

Vinculados directamente o indirectamente a Bradwardine y a la Universidad de Oxford cabe mencionar sobre todo a Richard Kilvington, William Heytesbury, Roger y Richard Swineshead, John Dumbleton y, al menos parcialmente, Walter Burley⁶. A este grupo pertenece muy probablemente también un texto de un tal Johannes Bode, conocido según el *incipit* como *A est unum calidum*. De hecho, no es improbable que la caracterización «*calculatores*», que es utilizada poco después como caracterización de grupo, haya sido derivada y generalizada a partir de Richard Swineshead, conocido como el *calculator* por excelencia, justamente, por haber sido el autor del *Liber calculationum*, una obra de gran difusión posterior con la cual se puede haber identificado el punto de vista común a todo un grupo de autores⁷.

La diseminación de la nueva filosofía matematizante es veloz, amplia y, con variantes y diferentes altibajos, muy persistente. Mientras que en Oxford la tradición es continuada más allá del primer grupo por una segunda y una tercera generación, el nuevo modo de filosofar se expande rápidamente por toda la Europa universitaria. En primer lugar llega, obviamente, a París, donde las nuevas ideas son críticamente recibidas dentro del «círculo de Buridan». Pero no únicamente: el tratado *De sex inconvenientibus*, un texto anónimo del cual se conocen varios manuscritos y que finalmente fue impreso en 1505, se refiere a «toda la escuela oxoniense», a pesar de probablemente haber sido compuesto en París⁸. La tradición

⁶ Para una presentación general de todo el grupo véase el trabajo standard de Edith D. Sylla, «The Oxford Calculators», en N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg, E. Stump (eds.), *Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge 1982, pp. 540–563. Sobre Dumbleton James Weisheipl, «The Place of John Dumbleton in the Merton School», *Isis*, 50 (1959) 439–454 y Edith D. Sylla, «The Oxford Calculators and Mathematical Physics: John Dumbleton's *Summa Logicae et Philosophiae Naturalis*, Part II and III», en: S. Unguru (Hrsg.): *Physics, Cosmology and Astronomy, 1300-1700: Tension and Accomodation*, Dordrecht - Boston - London 1991, pp. 129-161. Sobre Heytesbury, C. Wilson, *Wiliam Heytesbury. Medieval Logic and the Rise of Mathematical Physics*. Madison, 1960.

⁷ Para una presentación general de Swineshead, especialmente del *Liber calculationum*, véase J. Murdoch, E. D. Sylla, «Swineshead... », *op. cit.*

⁸ Sobre este difícil texto, existen algunas referencias generales en P. Duhem, *Études sur Léonard de Vinci*, vol. 3, Paris 1913 (pp. 420-23, 432-34, 471-74), y Maier, *An der Grenze von Scholastik*

de los *calculatores* se expande también muy rápidamente a diversas universidades italianas dónde los textos básicos de Oxford son asiduamente son copiados, comentados e impresos repetidas veces. Al mismo tiempo, en Italia tiene lugar la producción de una nueva generación de textos, destinados a complementar y en partir a competir con los textos anteriores de los *calculatores* de Oxford. La figuras más sobresalientes son Biagio Pelacani da Parma, Paulus Venetus y Gaetano da Thiene (entre otras obras, autor de un comentario a las *Regule* de Heytesbury publicado varias veces en Italia). Petrus Mantuanus compone no sólo un influyente manual de lógica sino además un exitoso tratado *De instanti*; el famoso médico Giacomo da Forli escribe un largo tratado *De intensione in remissione formarum*, Victor Trincavellus publica una *Quaestio de reactione* conjuntamente con su edición del *Liber calculationum* de Swineshead (1520). Una gran cantidad de autores se ocupan bajo distintos grados de compromiso de asimilar, transformar y, en general, discutir la lógica y la filosofía natural de los *calculatores*. Los más famosos son quizá Pietro Pomponazi y Agostino Nifo. Todavía el joven Galileo menciona este material en sus notas juveniles, de las cuales quedan, cuanto menos, huellas innegables en los famosos *Discorsi* del viejo Galileo, el fundador de la física moderna⁹.

und Naturwissenschaften, Roma² 1952, p. 267). Clagett le ha dedicado poca atención (cf. especialmente SMMA, p. 263, n. 65). Es importante destacar que este texto se conserva en otro manuscrito, hasta ahora no reportado: Praga, Národní knihovna České republiky, VIII. G.19. Esta copia no deja de ser importante porque contiene la observación «...Expliciunt questiones de motu Parisius disputate» (fol. 30v). Sabine Rommevaux-Tani, quien está preparando una edición crítica le ha dedicado varios trabajos notables: «La détermination de la rapidité d'augmentation dans le *De sex inconvenientibus* : comparaison avec les développements sur le même sujet de William Heytesbury», en: Ch. Grellard (ed.), *Miroir de l'amitié. Mélanges offerts à Joël Biard*, Paris 2017, pp. 153-162, y «Six inconvénients découlant de la règle du mouvement de Thomas Bradwardine dans un texte anonyme du XIVe siècle», en: M. Malpangotto, V. Jullien, E. Nicolaidis (eds.), *L'homme au risque de l'infini. Mélanges d'histoire et de philosophie des sciences offerts à Michel Blay*, Turnhout 2013, pp. 35-47. De este manuscrito, que contiene además el tratado LF y otras obras importantes pertenecientes a la tradición de los *calculatores*, Sabine Rommevaux-Tani y Daniel A. Di Liscia están preparando una descripción detallada que aparecerá como apéndice al trabajo de S. Rommevaux-Tani, «The study of local motion in the *Tractatus de sex inconvenientibus*: an example of inheritance from the Oxford *Calculatores*», en D. A. Di Liscia - E. D. Sylla (eds.), *Quantifying Aristotle. The Impact, Spread and Decline of the Calculatores Tradition*, Leiden-Boston e.a, (en publicación).

⁹ Cf. Chr. Lewis, *The Merton Tradition and Kinematics in Late Sixteenth and Early Seventeenth Century Italy*, Padova 1980; E. D. Sylla, «Galileo and the Oxford Calculatores: Analytical Languages and the Mean-Speed Theorem for Accelerated Motion», en: W. A. Wallace (ed.), *Reinter-*

En París tiene lugar un revival de la tradición de los *calculatores* en el nuevo círculo fundado en torno a la figura del escocés John Maior (1467-1550). Un número considerable de estudiantes de distintas países europeos parecen haber querido trabajar aunando esfuerzos por retomar esta tradición cuya influencia había retrocedido durante las dos últimas generaciones. Jacques Almain, Luis Coronel, Jean Dullaert Gandavus, David Cranston, y luego en la península ibérica, Gaspar Lax, Domingo de Soto, y especialmente Alvaro Thomas, retoman los temas típicos de los *calculatores*. Muchas veces utilizan el texto de la *Física* de Aristóteles como vehículo dentro del cual exponer *calculations* y *sophismata*, proponiendo esta manera de pensar como una nueva lectura de Aristóteles¹⁰.

No menor es la recepción de los *calculatores* en las universidades del Sacro Imperio. A Praga, Viena, Cracovia, Heidelberg y Colonia, Erfurt y Leipzig, llegan *magistri* que directa o indirectamente difunden no sólo varias de las tesis sin sobre todo el punto de vista típico de los *calculatores*. Praga, que parece ser un caso especial digno de ser estudiado más atentamente, se favorece con la presencia de Johannes Hollandrinus, autor del que se tiene muy poca información pero que parece haber estudiado directamente en Oxford con la primera generación de *calculatores*. De hecho, es este autor, quien emplean el término general “*calculatores*” refiriéndose a un grupo determinado de colegas o maestros¹¹. Marsilius von Inghen es rector de la naciente universidad de Heidelberg; Albert von Sachsen en primer lugar y luego sobre todo Heinrich von Langenstein son figuras importantes que difunden las nuevas ideas en la universidad de Viena.

Finalmente, es necesario al menos mencionar la influencia que ha tenido la tradición humanista como movimiento de oposición contra los *calculatores*. En todos estos centros, en París, en Italia, en España y en Alemania se encuentran pensadores para los cuales, como primero para Leonardo Bruni y Coluccio

preting Galileo. Washington 1986, pp. 53-108; W. A. Wallace, «Mechanics from Brawardine to Galileo», en: *Journal of the History of Sciences* 32 (1971), 15-28.

¹⁰ Algunas informaciones útiles sobre estos autores se encuentran en H. Élie «Quelques maîtres de l'université de Paris vers l'an 1500», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 18 (1950-1951), 193-243; W. A. Wallace, «The 'Calculatores' in Early Sixteenth-Century Physics», *The British Journal for the History of Science* 4 (1969), 221-232 y, por supuesto los *Études* de Pierre Duhem ya mencionados. Específicamente sobre John Maior, J.H. Burns, «New Light on John Major», *Innes Review* 5 (1954), 83-100 y T.F. Torrance, «La philosophie et la théologie de Jean Mair ou Major, de Haddington (1469-1550)», *Archives de philosophie* 32 (1969), 531-576.

¹¹ Ver Clagett, SMMA, p. 249, lín. 25.

Salutati y luego sobre todo para Juan Luis Vives, la filosofía propagada por los *calculatores* representa la suma de todos los vicios que caracterizan una cultura decadente¹².

2. Lenguajes de análisis

¿En qué consiste este punto de vista, este nuevo enfoque típico de los *calculatores* que unos propagan, otros critican como «poco aristotélico» y otros combaten sin descanso y con menor consideración de los detalles? En primer lugar, es preciso subrayar que no se trata solamente – ni principalmente – de una tesis específica sobre un objeto particular sino justamente de un punto de vista, o de un cierto enfoque desde el cual los problemas filosóficos son seleccionados, planteados y tratados. Este punto de vista es cuantitativo antes que categorial o definicional. Ciertamente, hay excepciones, pero en general, la pregunta que guía este tipo de investigaciones no es tanto ... *quid sit?* sino ... *penes quid attenditur...*? Para ilustrar brevemente este punto con un ejemplo especialmente sobresaliente: los textos de los *calculatores*, en general, no incluyen extensas discusiones tendientes a determinar la esencia del movimiento – como por ejemplo la discusión sobre el movimiento como *forma fluens* y *fluxus formae* que se encuentra en el comentario a la *Física* de Albertus Magnus –, sino que se refieren al movimiento en su aspecto cuantitativo: la velocidad. En segundo lugar, los *calculatores*, especialmente los de la primera generación, manifiestan una considerable independencia frente a la tradición del comentario al texto aristotélico. Sin duda, en este contexto también hay algunos importantes comentarios a la *Física*, como el comentario atribuido a Kilvington o los comentarios de Burley pero, en general, los *calculatores* produce obras independientes, tratados en general más breves, en los cuales analizan en

¹² Ciertamente, no sólo los humanistas son críticos de los *calculatores*; también en las filas de los aristotélicos como Pereyra, Nifo o Astudillo se encuentran referencias directas contra las “*cavillationes*” de Swineshead y sus asociados. La crítica humanista es, sin embargo, distinta: se trata de una crítica general a todo el programa de la ciencia y filosofía escolásticas tal como éstas se encuentran realizadas en su versión “calculatoria”. Vives, ciertamente el crítico más virulento, cree saber bien de qué está hablando por haber estudiado en París y estar en contacto con Lax y Dullaert Gandavus. Ver P. Duhem, *Études...*, *op. cit.*, pp. 167-72 y D. A. Di Liscia «Kalkulierte Ethik: Vives und die ‚Zerstörer‘ der Moralphilosophie (Le Maistre, Cranston und Almain)», en: S. Ebbersmeyer - E. Keßler (eds.), *Ethik: Wissenschaft oder Lebenskunst? Modelle der Normenbegründung von der Antike bis zur frühen Neuzeit*, Münster 2007, pp. 75–105.

detalle varios problemas concernientes a determinado campo de investigación. Así, por ejemplo, es muy probable que el contenido del *Liber calculationum* haya circulado sobre todo a través de sus de los tratados (o “libros”) que lo componen, o en grupos de estos tratados. Esto explica el orden tan divergente en el que aparecen los tratados en distintos manuscritos si los comparamos entre si y con las ediciones posteriores¹³.

En el marco de la filosofía natural, los *calculatores* se concentran básicamente en cinco campos, en todos los cuales aparecen de distintas maneras los problemas básicos de la composición del continuo y del infinito. Ellos son: a) la descripción de los procesos de intensificación y disminución de las formas (*intensio et remissio formarum*); b) la determinación de los límites de un continuo temporal (*de primo et ultimo instanti* y, con mayor atención a cuestiones de lógica y filosofía del lenguaje de *incipit et desinit*); c) la determinación del máximo y el mínimo de fuerzas y capacidades en general (*de maximo et minimo*); d) la explicación de la acción de un cualidad sobre las otras y la posibilidad de una reacción (*de actione et reactione*); e) el análisis de la velocidad (*de motu o de velocitate*) según la causa que produce un movimiento (esto es, *quoad causam*) o según los efectos producidos (*quoad effectus*). En el primer caso, los factores que producen el movimiento son la fuerza y la resistencia (o algún tipo de relación cuantitativa entre ellos); en el segundo, el movimiento local es entendido como el efecto espacio-temporal producido por aquellos factores. El contenido discutido en cada campo incluye un aparato conceptual con un poder de generalización casi ilimitado, motivo por el cual bien pueden ser caracterizados como «*analytical languages*» or «*languages of analysis*»¹⁴. Por último, hay que recordar que este enfoque, por el cual se da más importancia a los aspectos cuantitativos que a la

¹³ R. Podkoński, «Richard Swineshead's *Liber calculationum* in Italy: Some Remarks on Manuscripts, Editions and Dissemination», *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales*, 80/2 (2013), 307-361.

¹⁴ Cf. J. E. Murdoch, «*Scientia mediante vocibus*: Metalinguistic Analysis in Late Medieval Natural Philosophy», en: *Miscellanea Mediaevalia* 13/1: *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter* (1981), p. 73-106 y «The Analytical Character of Later Medieval Learning. Natural Philosophy without Nature», en: L.D. Roberts (ed.), *Approaches to Nature in the Middle Ages*, Binghamton 1982, pp. 171–213 (esp. p. 175). D. A. Di Liscia, «Definición y *mensura* del movimiento: Dos perspectivas de la filosofía natural escolástica en Nicolás de Oresme», en: S. Magnavacca/ C. D' Amico/ D. A. Di Liscia/ A. Tursi (eds.): *Cuatro Aspectos de la Crisis filosófica del Siglo XIV*, Buenos Aires 1993. pp. 35-52.

discusión categorial, no conlleva necesariamente un componente empírico. Por el contrario, este tipo de textos se orienta frecuentemente al análisis de varios casos individuales desde el punto de vista «*secundum imaginationem*», i.e. sin que nada de lo discutido tenga necesariamente que ocurrir en la naturaleza y sin que tenga que tratarse de un fenómeno perceptible y medible por medio de un determinado procedimiento experimental.

3. Lógica, filosofía del lenguaje y *sophismata* sobre el movimiento

La tradición de los *calculatores* ha sido objeto original y primariamente de investigaciones llevadas a cabo en el marco de la historia de la ciencias, más específicamente, de la física. Ello no es sorprendente si se considera el papel central que asume la filosofía natural y su concepto central, el movimiento, en la mayoría de las obras y autores antes mencionados. Ya hemos visto cómo Bradwardine exige el empleo de matemática para el estudio del movimiento y en general, de la física. Al mismo tiempo, es necesario advertir que éste es solamente uno de los llamados «analytical languages», el lenguaje de las proporciones. De hecho, casi todas las discusiones de los *calculatores* están insertas en un marco que proviene de la lógica y la filosofía del lenguaje. La nueva lógica y la influencia de los llamados *parva logicalia* ofrecen nuevos instrumentos de análisis para la discusión de términos que están vinculados con la filosofía natural o provienen directamente de ella. ¿Cómo debería tomarse el término «*infinitum*», categoremática o sincategoremáticamente? ¿Es lo mismo decir «*infiniti homines erunt*» que «*homines infiniti sunt*» o «*infiniti homines sunt*»? O también: ¿es relevante la posición del término modal en la proposición (un problema discutido en el marco «*de sensu composito et diviso*»)? ¿Cómo se «exponen» los términos «*maximum*», «*minimum*» y «*motus*» (*expositio terminorum*)? ¿Son los términos de la teoría en cuestión «relativos»? (*de relativis*). ¿Si se afirma el antecedente absurdo o contradictorio de un condicional, es por tanto verdadero el condicional? Y sobre todo, ¿qué conexión tiene ello con una posible teoría afirmada en el consecuente? (*de consequentiis*).

Todavía más importante es el hecho de que durante el siglo XIV, junto a una gran cantidad de tratados especiales sobre estos problemas de lógica, que pueden incluir análisis de problemas físicos, se refuerza el interés por un tipo especial de literatura, los *Sophismata*. Es muy difícil determinar exactamente qué sea un sofisma, simplemente porque los textos hasta ahora conocidos bajo ese título, no ofrecen ninguna definición. En principio, parece haber consenso en que se

trata de ejercicios introductorios de lógica formulados en la forma de «puzzles». Un sofisma es por lo general una proposición que tiene algo de sorprendente o «chocante». Muchas veces se trata de una proposición inadmisibles que parece ser claramente deducible de otras proposiciones o conceptos que está fuera de cuestión: si «todos los apóstoles son doce», entonces, aparentemente deberíamos estar dispuestos a aceptar que «Pedro es doce», «Juan es doce» y cada uno de los apóstoles son «doce», lo cual parece tener poco sentido. Este es, ciertamente, un caso estrictamente lógico que, en términos modernos, involucra el orden de cuantificación propuesto (¿se trata de un sistema de primer o de segundo orden, i.e. serán «cuantificables» solamente las variables individuales o también los predicados?). El contexto disciplinario, no obstante, se desplaza completamente cuando los términos en cuestión provienen de la física y están conectados con problemas matemáticos¹⁵.

Aunque la llamada «literatura *sophismatica*» es anterior al siglo XIV, lo cierto es que ella adquiere un papel predominante en la educación filosófica en Oxford y, ya dentro del primer grupo de *calculatores*, especialmente con Kilvington y Heytesbury, se encuentra a primer nivel de la especulación filosófica.

Es justamente dentro de este contexto *sophismatico* que aparecen las primeras versiones de la «Merton Rule». Un texto de atribuido a Heytesbury o uno de sus seguidores ilustra muy bien la típica combinación entre lógica, filosofía de lenguaje, física y matemáticas.

Toda latitud de movimiento (*latitudo motus*) adquirida o perdida uniformemente, corresponderá a su grado medio. Esto significa que un cuerpo que se mueva adquiriendo o perdiendo uniformemente una tal latitud atravesará en un determinado tiempo una magnitud complementemente igual <de espacio> a la que atravesaría si se estuviera moviendo continuamente a través del mismo intervalo de tiempo con el grado medio <de aquella latitud>¹⁶.

¹⁵ Véanse los ejemplos presentados en J. E. Murdoch, J. E., «Mathematics and Sophisms in Late Medieval Natural Philosophy», en: *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales* (Actes du colloque international de Louvain-la-Neuve, 25-27 mai 1981), Université Catholique de Louvain 1982, pp. 85-100; E. D. Sylla, «William Heytesbury on the Sophism *infinita sunt finita*», in *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter, Miscellanea Mediaevalia*, 13.1-2 (1981) pp. 628-36; B.D. Katz, 1996, «On a *Sophisma* of Richard Kilvington and a Problem of Analysis», *Medieval Philosophy and Theology* 5 (1996) 31-38 y N. Kretzmann, «Socrates is Whiter than Plato Begins to be White», *Noûs* 11 (1977), 3-15.

¹⁶ «Omnis latitudo motus uniformiter acquisita vel deperdita correspondebit gradui medio ipsius, i.e., quod mobile idem ipsam latitudinem uniformiter acquirens seu deperdens in aliquo tempore dato equalem omnino magnitudinem pertransibit ac si ipsum continue per equale tempus

La «latitud» del movimiento es el rango de variación intensiva de la velocidad comprendida como una cualidad del móvil. Reformulando esta afirmación en términos modernos - como hace Clagett - uno podría ver aquí una declaración verbal de la ley cinemática de la caída de los cuerpos publicada en los *Discorsi* de Galileo (1638).

Para comprender adecuadamente el pasaje mencionado hay que tener en cuenta que se trata de una adquisición uniforme, i.e. en términos cinemáticos de un movimiento uniformemente acelerado. En general, la tarea consiste en encontrar una equivalencia que nos permita reducir este tipo de movimiento a un movimiento totalmente uniforme durante el mismo intervalo de tiempo. El «teorema» afirma que la equivalencia está disponible en el grado medio, i.e. en el grado que el movimiento uniformemente acelerado tenía en el instante medio de tiempo. Pero el lector podrá ya apreciar la ambigüedad envuelta en el término «latitud». Si se toma estrictamente el término, la afirmación es absurda: nada es igual a su mitad. La única manera de salvar este absurdo es aceptar la ambigüedad consistente en significar por un lado algo, la latitud como rango de variación de una cualidad, y al mismo por tiempo, por otro, lo que se obtendría cuando ese algo se desarrolla en el tiempo con grados que varían regularmente. La solución a este problema consiste en trasladar la formulación a un problema de espacios recorridos, lo cual es inequívoco tanto para uno como para el otro caso. ¿Cuánto espacio recorrido le corresponde una latitud uniformemente disforme (L_{ud}) y a una uniforme (L_u) si está última es la mitad de aquella y ambas se desarrollan en el mismo intervalo de tiempo Δt ? El mismo, afirma este teorema.

Lo más interesante para nosotros es, no obstante, la estrategia de la prueba. El autor propone demostrar una instanciación de esta afirmación para un caso con dos movimientos, uno comenzando *ad non gradum* y terminado en el grado 8, i.e.: $L_A: ud_{ng \rightarrow 8}$, y el otro representando la mitad: $L_B = \frac{L_A}{2} = 4$. Al final de la demostración, se generaliza la validez de la afirmación para todos otros casos semejantes.

Así, la afirmación a ser fundamentada podría ser formulado de la siguiente manera (con S para las respectivas distancias):

$$L_A = L_B \leftrightarrow S_{L_A} = S_{L_B}, \text{ con } \Delta t_A = \Delta t_B = 1 \text{ hora}$$

moveretur medio gradu...» (*Probationes conclusionum...*, Clagett, SMMA, p. 287. Para una traducción española véase el **Apéndice 1** a este artículo.

Primero se suponen los siguientes cuatro casos (con *u* para *uniformis*, *ud* para *uniformiter difformis*, *ng* para *ad non gradum*):

$$a: u = 4 \qquad \Delta t = 1 \text{ h.}$$

$$b: ud_{4 \rightarrow 8} \qquad \Delta t = 1/2 \text{ h.}$$

$$c: ud_{4 \rightarrow ng} \qquad \Delta t = 1/2 \text{ h.}$$

$$d: ud_{ng \rightarrow 8} \qquad \Delta t = 1 \text{ h.}$$

Entonces, valen las siguientes equivalencias:

(1) $S_d = S_b + S_c$ (obviamente, porque S_d tiene que estar compuesta de esta dos distancias parciales)

$$(2) S_b + S_c = S_a$$

$$(3) S_d = S_a$$

Este es el argumento principal, que el autor ofrece con toda naturalidad como habiendo sido estructurado a la manera de una implicación (*consequentia*) cuyo consecuente (3) puede ser afirmado como algo evidente por transitividad (una propiedad que no menciona como tal pero que era bien conocida. De hecho, es la propiedad que siempre está involucrada en la argumentación cuando el autor dice «*consequentia patet*»). La verdad de las proposiciones (1) y (2) debe ser fundamentada. La argumentación sigue «a partir del consecuente» (con *gm* para *gradus medius* y [a] [b] et.c para el caso en cuestión)¹⁷:

$$(3') S_d = S_a$$

$$(4) S_a = S_{gm[a]} \text{ Puesto que } a \text{ es uniforme.}$$

$$(5) S_{gm[a]} = S_{gm[d]} \text{ Puesto que el grado máximo de } d \text{ es } 8.$$

$$(6) S_a = S_{gm[d]}$$

La demostración sigue estructurándose con implicaciones en las cuales se afirma el consecuente por transitividad. El autor agrega ahora la *terminología* proveniente de las premisas del silogismo a las afirmaciones que debe probar en el antecedente de la implicación. Así, llama «*maior*» a la primera parte del antecedente y «*minor*» a la segunda, pero no de los últimos pasos sino de los

¹⁷ A partir de aquí me aparto del modo de presentación de de Clagett.

pasos 1-3. Entonces, como el lector puede verificar en el texto, sostiene que:
 $[(1=maior) \wedge (2=minor)] \rightarrow (3)$.

¿Cómo se fundamenta la mayor o la primera parte del antecedente? Nuestro autor recurre a las divisiones del intervalo de tiempo, y establece:

$$(7) \text{ para } t_1 (= \Delta t/2) S_d = S_c$$

$$(8) \text{ para } t_2 (= \Delta t/2) S_d = S_b$$

Por tanto, para todo Δt (1.3) $S_d = +S_c + S_b$ (que es 1). Queda por fundamentar la verdad de la menor, ie. (2). Para ello es importante tener en cuenta que el autor no toma el valor medio de b y c , sino el valor máximo ($=max$) de uno y el mínimo ($=min$) del otro. El argumento parte de la base de lo que ocurriría «si ni b aumentara ni c disminuyera», en sentido absoluto, no con respecto a a o al grado medio de d . En tal caso, ambos b y c se mantendrían con 4 grados.

$$(9) S_{b[\min=4]} + S_{c[\max=4]} = S_a$$

Así, la suma de las distancias parciales de b y de c es igual a la distancia de a . De hecho, no es más que una repetición de lo que tiene que demostrar con un caso explicativo. Para fundamentar de un modo más general, el autor recurre al expediente más intuitivo de afirmar la compensación de un movimiento con el otro: lo que que a c le falta - en grados de latitud y correspondientemente, se entiende, de distancia recorrida - con respecto a a , es lo que tiene de sobra b ¹⁸.

$$(10) \text{ para } t_1 (= \Delta t/2): S_c = S_a - D_b$$

$$(11) \text{ para } t_2 (= \Delta t/2): S_b = S_a + D_c$$

El lector podrá verificar que el texto mismo traducido en el **apéndice 1** requiere tanta paciencia como atención. Sobre todo, ninguna reconstrucción debería encubrir el contexto general de la prueba: parece innegable que esta demostración, más que un teorema matemático, es una fundamentación o una explicación de una afirmación corriente en el marco de ejercicios lógicos que, ocasionalmente, podían estar referidos al movimiento e incluir términos físicos y

¹⁸ Para la comprensión del pasaje correspondiente puede ser utilidad considerar que cuando el texto dice «la misma mitad» se refiere a que ambas mitades del tiempo son iguales, no a que sea dos veces a la primera mitad.

matemáticos¹⁹. Esta versión del teorema de la velocidad media pone en evidencia un enfoque mixto en el cual se combinan matemática, física y lógica.

4. Reduciendo a geometría

El contexto resumido rápidamente en los puntos anteriores pone de manifiesto que la divulgación de los mencionados campos de investigación de los *calculatores* venía de la mano con una creciente complejización y, sobre todo, con una necesidad de clarificación. Es sobre todo este último aspecto el factor determinante que dio lugar al desarrollo de una nueva doctrina que ponía el acento en la capacidad de la geometría para reformular los problemas hasta ahora planteados en el marco de la lógica y filosofía del lenguaje. Si bien es adecuado caracterizar en general esta tendencia usando el término «geometrización», lo cierto es que ella no presenta un carácter monolítico. En lo que sigue voy a resumir los puntos principales referentes a sus dos ramificaciones más importantes, la doctrina de las «*configuraciones de las cualidades y movimientos*», o sin más, de las configuraciones, propuesta por Nicole Oresme en su *Tractatus de configurationibus qualitatum et motuum* (=DC) y la doctrina de la latitud de las formas, expuesta en el *Tractatus de latitudinibus formarum* (=LF) probablemente de un autor llamado Jacobus de Sancto Martino o De Napoli²⁰.

¹⁹ No deja de ser digno de mérito que Clagett se esfuerce por presentar éste y otros textos de una manera accesible e intuitiva (SMMA, p. 286-87). Para ello, no obstante, se mueve al límite del anacronismo introduciendo en cada paso terminología moderna no siempre justificada. En este texto se refiere a un «teorema», lo cual da a todo el pasaje una apariencia matemática. Además reconstruye la argumentación hablando de «silogismos», los cuales no aparecen para nada en el texto mismo. El autor utiliza, como es habitual en el siglo XIV, la doctrina de las consecuencias y superpone, como no es infrecuente, la terminología de la teoría del silogismo.

²⁰ No obstante, es preciso destacar que a los orígenes de este enfoque geometrizante se encuentra un texto muy importante, más cercano al punto de vista logicista, la *Questio de velocitate* de Giovanni da Casale y, por supuesto, las *Questiones* de Oresme sobre los *Elementos* de Euclides. En su SMMA (1961, pp. 382-91) Clagett ha hecho referencia sumariamente a la *Questio* de Giovanni deste texto, como antecesor de la geometrización de movimiento. Cf. además A. Maier, «Die 'Quaestio de velocitate' des Johannes von Casale, O. F. M.», *Archivum franciscanum historicum* 53 (1960), 276-306. Para otros manuscritos ver también D. A. Di Liscia «Biagio Pelacani da Parma's Geometrisation of Latitudes and the Problems of the Mean Degree Theorem», J. Biard, A. Robert (eds.), *Blaise de Parme: Physique, Psychologie, Éthique*, Firenze 2019, nota 2. Para una re-edición completa de las *Questiones* sobre Euclides de Oresme, ver H. L.L. Busard, *Nicole Oresme, Questiones super geometriam Euclidis*, Stuttgart 2010.

4. 1. *Configurations qualitatum*

De Nicole Oresme, quién además emprendió una profundización del análisis proporcional de la velocidad iniciado por Bradwardine, no se conoce ninguna obra sobre lógica o filosofía del lenguaje. Su obra decisiva sobre nuestro tema se abre con las siguientes palabras²¹:

Cuando comencé a ordenar mi concepción de la uniformidad y disformidad de las intensificaciones, se me ocurrieron otras cuestiones para agregar al tema, de modo tal que este tratado fuera de utilidad no sólo como ejercitación sino también como disciplina. En él he intentado tratar clara y ordenadamente aquellas materias que algunos parecen concebir de modo confuso, expresar oscuramente y aplicar en forma inconveniente, aplicándolas además a otras materias (...).

Como toda declaración programática, el mensaje central del DC está centrado en la intención de cambiar algo que, en este caso, otros conciben de modo confuso y expresan oscuramente. En breve: el discurso reinante sobre la intensificación y disminución de las formas (uno de los campos antes mencionados), ha menester de claridad. Lo que no es para nada obvio, es que ello, como Oresme abiertamente declara aquí, deba desembocar en la fundación de una nueva disciplina. Este es un punto central en toda esta historia. En sus *Questiones* sobre los *Elementos* de Euclides, que podrían ser datadas como anteriores a este tratado, Oresme ya había establecido los principios básicos de su doctrina de las *configurations*, por medio de las cuales él pretende obtener la claridad buscada. Allí, ya había hablado de ciertas «matemáticas medias» que, como en la óptica, pueden ser aplicadas con eficacia a fenómenos naturales²². Esa idea constituye el punto de partida del programa propuesto en DC: la doctrina de las *configurations* no habrá de ser reducida a un mero ejercicio – como los *sophismata*, está uno tentado de completar –, sino que deberá constituirse en una disciplina científica.

Esta nueva disciplina, que ciertamente no podemos discutir ahora en todos

²¹ «Cum ymaginationem meam de uniformitate et difformitate intensionum ordinare cepissem, occurrerut michi quedam alia que huic proposito interieci ut iste tractatus non solum exercitationi prodesset sed etiam discipline. In quo ea que aliqui alii videntur circa hoc confuse sentire et obscure eloqui ac inconvenienter aptare studii dearticulatim et clare tradere et quibusdam aliis materiis utiliter applicare». Nicole Oresme, *De Configurationibus qualitatum et motuum* I, cap. 4; ed. Clagett, 1968, p. 158.

²² H.L.L. Busard, *Nicole Oresme... op. cit.*, p. 135, lin. 27.

sus detalles, se basa en el propósito fundamental de reducir todos los fenómenos a tratar, los fenómenos en los cuales – para decirlo rápidamente – tiene lugar la intensificación de una cualidad, a geometría. A continuación ofreceré una descripción muy resumida de la doctrina de las *configurationes*²³.

Una cualidad accidental está sujeta procesos de aumento y disminución. El calor, por ejemplo, será mayor en el punto de un cuerpo que se encuentre más cercano a una fuente de irradiación– un fuego, por ejemplo – que en el más lejano. Además, la cualidad puede alterar su intensidad, lo cual evidentemente ocurre si por ejemplo alimentamos el fuego o acercamos el cuerpo a la fuente de calor. Ahora bien, la idea general de las configuraciones como método es en principio simple. Ella consiste en erigir una representación capaz de «hacer visible», intuitivamente perceptible y de ahí fácilmente comprensible esas dos posibilidades, o la distribución de las intensidades de una cualidad sobre un cuerpo, o la variación de las intensidades de acuerdo al tiempo. En el primer caso, Oresme habla de la representación de una «*res permanens*», en el segundo de una «*res successiva*».

En general, se acostumbra a describir sumariamente el «método oresmiano de representación» aclarando que la línea que representa la extensión del sujeto es la longitud; la que representa su intensidad (o intensificación) sobre el sujeto es llamada su «*latitudo*»²⁴. Esta caracterización, si bien correcta en cuanto al contenido, no puede ser justificada con referencia al texto editado por Clagett en 1968 a partir de todos los manuscritos hasta entonces conocidos. Aquí no se encuentra ninguna ilustración aislada de este principio básico, simplemente porque hasta ahora no se conocía ningún manuscrito que contuviera una tal ilustración. No obstante, una tal representación es justificada. De hecho, recién ahora podemos confirmarla recurriendo a un nuevo manuscrito hasta ahora desconocido, sobre el cual ya había llamado la atención hace varios años²⁵. Se trata de una copia del texto DC de Oresme, conservada en Metz, Bibliothèques-

²³ Para una presentación más detallada ver D. A. Di Liscia, «Sobre la doctrina de las *configurationes* de Nicolás de Oresme», en: *Patristica et Mediaevalia* 11 (1990), 79-105 y la bibliografía aquí citada.

²⁴ J. E. Murdoch - E. D. Sylla, «The Science of Motion», en: Lindberg (ed.), *Science in the Middle Ages*, Chicago, 1978, pp. 206-264.

²⁵ D. A. Di Liscia, *Zwischen Geometrie und Naturphilosophie. Die Entwicklung der Formlatitudenlehre im deutschen Sprachraum* (vii + 467 pp.), als Mikrofiche erschienen (München, Universitätsbibliothek, sign.: 0001/UMC 18387), p. 420.

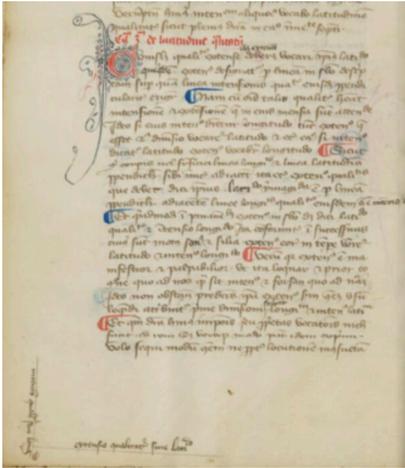
Médiathèques, MS 378²⁶. Esta copia, presenta algunas características importantes que ya pueden ser mencionadas, al menos brevemente: 1) es una copia *completa* de todo el texto DC; 2) la calidad paleográfica y textual es en general muy buena; 3) contiene figuras geométricas de buena calidad para la primera parte del texto (lamentablemente ninguna figura para la tercera) y 4) está atribuida a Oresme pero con el título erróneo del texto. El copista titula este texto «*Tractatus de latitudinibus formarum*», pero cree que su autor es Oresme. Un error grave y, por cierto, no excepcional²⁷. 4) Especialmente destacable es el hecho de que este manuscrito contiene un fragmento bastante largo de una cuestión astrológica, que - al menos provisionalmente - bien puede ser identificada con una cuestión a la que Oresme mismo hace referencia en DC y que hasta ahora estaba desaparecida²⁸.

Así, el procedimiento a seguir en el diseño de una configuración se basa en el empleo de dos líneas geométricas erigidas perpendicularmente. Una línea de base, llamada la «*longitudo*», es empleada para representar la «*extensio*» del cuerpo, del «*subiectum*» (i.e. todo el cuerpo tridimensional es representativamente reducido a una línea. En adelante emplearé el término «sujeto»). Sobre los puntos de esta línea se erigen líneas perpendiculares, llamadas las «*latitudines*» representando, la intensidad o intensificación (*intensio*), de la cualidad en un determinado punto del sujeto. Esto puede ser perfectamente bien apreciado en el manuscrito 378 de Metz, el cual además, contiene la interesante particularidad de que el copista corrige una primera presentación errónea con una segunda, a la cual agrega una advertencia (ver **Fig. 1** y **Fig. 2**). Es importante además recordar que un principio regulativo fundamental consiste en que el procedimiento representativo puede ser

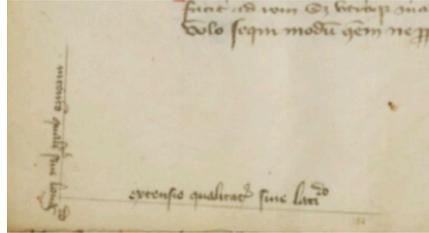
²⁶ Este manuscrito pertenecía originalmente a la biblioteca de la catedral de Metz. En un próximo trabajo con la edición de la *questio* mencionada abajo (nota 25) daré más detalles sobre sus características principales y sus historia. Aprovecho a agradecer a M. Dominique Ribeyre y su equipo de *Bibliothèques-Médiathèques* de Metz por su amable y competente ayuda durante mi estudio *in situ* de este manuscrito.

²⁷ El mismo error aparece en el hasta ahora único conocido manuscrito parisino de LF. Ver D. A. Di Liscia «*Excerpta de uniformitate et difformitate*: Una compilación físico-matemática en Ms. Paris, Bl. de l’Arsenal, Lat. 522 hasta ahora desconocida», *Patristica et Mediaevalia* 27 (2007) 1–28. Algunas semejanzas caligráficas y paleográficas, permiten la conjetura de que podría tratarse de otro trabajo realizado por el mismo copista, quién no parece en el manuscrito de Metz pero sí se automenciona en el del Arsenal: Johannes Monachus, activo a principio del siglo XIV en el Colegio de Navarra en París.

²⁸ Cf. DC, p. 338, lín. 11. El texto de esta *questio*, tal vez copiado por otra mano, está lamentablemente incompleto y no contiene atribución directa a ningún autor.

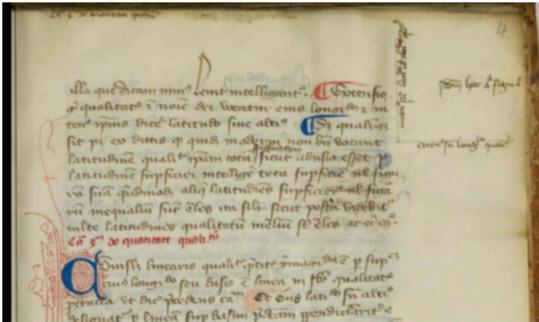


intensio qualitatis sive longitudo

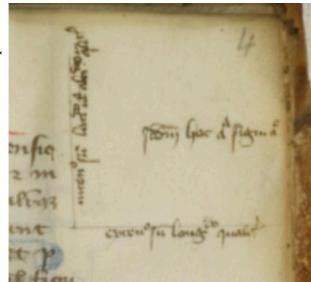


extensio qualitatis sive latitudo

Fig. 1: Metz, Bibliothèques-Médiathèques, MS 378, fol. 3v. Cap. III del *De configurationibus* de Nicole Oresme correspondiendo en la edición de Clagett, 1968, p. 172. Figura falsa en el margen inferior izquierdo la línea vertical es llamada erróneamente «longitudo» y la horizontal «latitudo».



intensio sive latitudo vel altitudo qualitatis



extensio sive longitudo qualitatis

Fig. 2: Metz, Bibliothèques-Médiathèques, MS 378, fol. 4r. Final del cap III y comienzo del Cap. 4: «Cuiuslibet linearis qualitatis quantitas ymaginanda est». Corrección de la figura anterior. El copista observa: «secundum hoc alia figura».

arbitrario en la elección de la medida original, pero siempre tiene que ser llevado a la práctica proporcionalmente, es decir, si representamos con una línea de latitud L una intensidad I , una doble intensidad $2I$ deberá ser representada por una línea $2L$, una triple por $3L$; lo mismo para las extensiones, siempre procediendo *proportionaliter*.

Además de *latitudo* y *longitudo* para la *intensio* y la *extensio* podemos todavía ir un paso más adelante y cerrar la figura por una línea superior que reúne los puntos máximos de las *latitudines*, i.e. los grados máximos de las *intensiones*. Esta es la llamada “*línea summitatis*”. De tal manera, obtenemos una figura geométrica que, en cuanto representa un fenómeno físico posible, es llamada por Oresme una «*figuratio*» o, más frecuentemente una «*configuratio*». Aquí es necesario todavía hacer mención de un último elemento fundamental: la figura geométrica delimita una superficie que también tiene una significación. Ella representa la cantidad total de la cualidad en cuestión (*quantitas qualitatis*). Así, por ejemplo, una configuración que pone de manifiesto o describe geoméricamente la distribución de las intensidades de un cuerpo cercano a una fuente de calor no podrá estar cerrada por una línea superior paralela a la base porque, evidentemente, las líneas de latitud que representan las intensidades serán de diferente altura; obviamente, la más cercanas a la fuente de calor serán mayores y las más lejanas menores. En un caso ideal, podríamos imaginar una cualidad con una distribución intensiva que comenzando por la intensidad mayor disminuyera regularmente hasta extinguirse. En tal caso, parece evidente que una tal cualidad podría ser bien representada por una triángulo rectángulo, cuya superficie representa la cantidad total de esa cualidad (todo el calor, por así decirlo, distribuido sobre el cuerpo). De manera similar, podríamos imaginar una cualidad cuyas intensidades fueran – por cualquier motivo que se nos ocurriera – totalmente iguales, de modo tal que teniendo los mismos grados de intensidad sobre cada punto de la línea de extensión, las latitudes representativas de las intensidades fuera todas iguales. Así, la «*línea summitatis*» resultante será obviamente paralela a la línea de base que la extensión del sujeto.

El mismo método que sirve para describir la distribución intensiva de una cualidad en un sujeto y que representa la cantidad total de la cualidad en la superficie de la figura, puede ser empleado para describir el desarrollo intensivo temporal de una cualidad y, en general, para representar aquel tipo de magnitudes que en la filosofía natural del siglo XIV suelen ser llamadas sucesivas, i.e. entidades cuyas partes tienen lugar unas tras otras en el tiempo. Sin duda, el mejor ejemplo de tales entidades es el movimiento. Todo lo que necesitamos hacer es cambiar parte de las referencias dentro del mismo sistema sosteniendo ahora que, puesto que todo movimiento tiene lugar en el tiempo, la línea de base representa, justamente, el tiempo. Si el movimiento tiene lugar uniformemente, todas sus intensidades o intensificaciones será iguales en todos los instantes de tiempo. Así, la línea de latitud representa ahora una velocidad instantánea, i.e. la velocidad de un sujeto (no representado), de un cuerpo cualquiera, en un instante del intervalo de tiempo

representado por la línea de base. La superficie de la figura representará ahora la cantidad total de la cualidad o movimiento en cuestión, i.e. la «*velocitas totalis*».

Oresme declara con orgullo cómo sus *configurationes* son capaces de brindar *ad sensum* las uniformidades y disformidades que parecían incomprensibles y oscuras. Justamente en el análisis de los casos de «uniformidad-disforme», para el caso de un movimiento con aceleración uniforme, se ve la superioridad de las *configurationes* sobre cualquier otro enfoque²⁹:

Pero que por esto debemos imaginar la cualidad de modo tal que conozcamos más fácilmente su disposición, es evidente, porque tanto su uniformidad como su disformidad son examinables más rápida, fácil y claramente cuando en la figura sensible es descripto algo similar a ellas que se capta de manera más veloz y completa por la imaginación cuando se lo analiza en un ejemplo visible. En efecto, para algunos parece ser bastante difícil entender qué es una cualidad uniformemente disforme. Pero, qué es más fácil que la altitud de un triángulo rectángulo es uniformemente disforme? Ciertamente, esto es evidente a los sentidos.

Hasta ahora hemos visto algunos principios básicos concernientes al establecimiento y empleo de una determinada configuración para una determinada cualidad, sea que esta esté de alguna manera distribuida sobre el sujeto, sea que esa se desarrolle en el tiempo. Pero éste no es único objetivo de la doctrina de las configuraciones, ni tampoco el más impresionante. Mientras que, en general, la primera parte de DC se refiere a *permanentia* y la segunda a *successiva*, la tercera y última parte se ocupa de la aplicación de las configuraciones a casos complejos de comparación entre dos cualidades.

En efecto, si queremos llevar a cabo una comparación cuantitativa de la distribución de dos cualidades diferentes sobre el mismo sujeto, o de dos movimientos que, al menos aparentemente, tienen velocidades diferentes sobre el mismo intervalo de tiempo, podemos recurrir a sus respectivas figuras. Usando las configuraciones, Oresme obtiene no sólo una representación muy intuitiva de ciertas reglas de equivalencias ya conocidas, sino también demostraciones de estas reglas y de otras hasta ahora no formuladas.

²⁹ Sed quod per hoc debeamus ymaginari qualitatem ut eius dispositio levius cognoscatur, apparet, quia eius uniformitas atque difformitas citius, facilius, et clarius perpenduntur quando *in figura sensibili* aliquod simile describitur quod ab ymaginatione velociter et perfecte capitur et quando *in exemplo visibili* declaratur. Satis enim difficile videtur quibusdam intelligere que sit qualitas uniformiter difformis. Sed quis *facilius* quod trianguli rectanguli altitudo est uniformiter difformis? Certe *hoc apparet ad sensum*. Nicole Oresme, *De Configurationibus qualitatum et motuum* I, cap. 4; ed. Clagett, 1968, p. 174 (cursivas mías).

Pero tomemos un ejemplo bien conocido (ver **Apéndice 2**, figura a): por medio de la figura rectangular ABGF podemos representar un movimiento uniforme y, empleando el triángulo rectángulo ABC con el doble de altura del rectángulo, podemos representar un movimiento uniformemente acelerado, para un intervalo del tiempo AB común a ambos movimientos. Leyendo el gráfico en una o en la otra dirección tendremos un movimiento uniformemente acelerado o desacelerado en ABC. La latitud AC representa la intensidad máxima de velocidad sobre uno de los extremos del intervalo de tiempo (en la **fig. a**, el otro extremo es *ad non gradum*). La línea D en el instante medio de tiempo corresponde al grado medio, i.e. a la velocidad instantánea que el cuerpo tendría en el instante medio de tiempo y que obviamente es la mitad de la velocidad instantánea máxima del movimiento acelerado. Así, no es difícil apreciar que de esta manera se obtiene una demostración mucho más directa y comprensible del famoso teorema de la velocidad media o «Merton-Rule», antes mencionado con referencia a Heytesbury or Pseudo-Heytesbury³⁰. Un elemento fundamental en la demostración es la identificación del área de la figura con el espacio recorrido como la «cantidad total adquirida de velocidad» en un intervalo de tiempo. Es importante subrayar que Oresme de ninguna manera afirma, como haríamos hoy aplicando los modernos métodos de la geometría analítica, que el «área bajo la curva» representa el espacio porque las velocidades instantáneas están representadas como «función del tiempo». La superficie de la figura, de la *configuratio*, representa sí el espacio recorrido en cada caso, pero ello ocurre simplemente porque toda configuración representa la cantidad total de la cualidad, la cual es para el caso especial de movimiento local, la «velocidad total» que, en cuanto cualidad adquirida, se identifica con el espacio recorrido. Así, la equivalencia de ambos movimientos puede ser fácilmente demostrada recurriendo a la «igualdad» ambas superficies, el triángulo ABC y el rectángulo ABGF, representado cada una, por tanto, la misma cantidad de velocidad total de cada movimiento, i.e. iguales espacios recorridos.

³⁰ En el **Apéndice 2** el lector podrá directamente apreciar por sí mismo la elegancia de la demostración geométrica de Oresme. Cabe aclarar que Oresme la formula primero en general para todo tipo de cualidad y luego para el caso especial del movimiento local. Además, en la **fig. b** Oresme muestra que la misma demostración es aplicable para cualidad o movimiento con ambos extremos *ad gradum*. Finalmente, durante todo este artículo, me he limitado a tratar el caso de una cualidad «lineal», mientras Oresme – como se nota al comienzo del capítulo traducido en el apéndice – contempla además la posibilidad de una cualidad «superficial» y todavía otra «corporal» (véase, DC, ed. Clagett, pp. 270-73).

Finalmente, completando este brevísimo resumen de la doctrina de las configuraciones, es necesario señalar su contenido ontológico, un aspecto muy importante que en la historiografía ha dado lugar a controversia y diferencias de interpretación³¹. La doctrina de Oresme tiene claramente, no se puede negar, una fuerte motivación metodológica. Es evidente que Oresme trata de alcanzar mayor claridad en todo aquello que sus opositores – que no son mencionados – han escrito oscuramente. Para ello, se cuida muy bien de no confundir los marcos de referencias de los términos utilizados: *latitudo*, *longitudo*, *superficies*, son términos geométricos que se refieren a entidades “físicas”, *intensio*, *extensio*, *quantitas qualitatis*. Naturalmente, Oresme está convencido de que con sus *configurationes* se obtiene mayor claridad. Pero el trasfondo es más general: Oresme hace referencia, especialmente en la segunda parte de DC, a una cantidad de fenómenos que ocurren porque existe una cierta configuración de las cualidades intensivas que nosotros no estamos en condiciones de ver pero sí de representar. El supuesto básico es que las intensidades son un factor realmente operante en la realidad al cual no tenemos acceso sensible directo, al menos no del modo cuantitativo que tenemos con las extensiones. Podemos ver el cuerpo extenso, podemos medirlo y apreciar además las diferencias de intensidad en él, pero las intensidades mismas no son perceptibles. De hecho, el «método» consiste en llevar *ad sensum* este factor oculto - no perceptible - de la realidad mediante su transformación en algo extenso.

4.2. *Latitudines formarum*

Un sistema semejante al de Oresme, se encuentra en un tratado muy breve pero ampliamente difundido que la tradición ha frecuentemente atribuido a Oresme, pero seguramente es de otro autor, el *Tractatus de latitudinibus formarum* (=LF). Su autor, como ha puesto de relieve Anneliese Maier, puede haber sido Jacobus de Santo Martino, el cual sería identificable con el agustino Jacobus de

³¹ Maier ha subrayado la importancia de este aspecto en *Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie. Das Problem der intensiven Größe. Die Impetustheorie*, Rome 1968, pp. 88-109 (sobre todo pp. 104-09) y en *An der Grenze...*, *op. cit.*, pp. 289-353. Clagett (ed. de CD, p. 451), por el contrario, sin negarlo completamente, tiende quitarle el carácter general que Maier le otorga y con él cual, quisiera agregar, yo también estoy de acuerdo.

Napoli, quién fue sin duda el autor de un *Tractatus de perfectione specierum*³². LF se conserva en más de cincuenta manuscritos, la mayoría en o provenientes de bibliotecas italianas o del Sacro Imperio. Nada de esto es casual, como luego veremos. Maier y Clagett están ambos de acuerdo en que este breve tratado ha sido compuesto luego del DC de Oresme, aunque con considerable diferencia de datación. En mi opinión, no hay ningún motivo para afirmar esa pre-datación de LF con respecto a DC. En primer lugar, como ya he explicado en otro lugar, hay varias indicaciones a histórico paleográficas que dificultan seriamente una tal datación. En segundo lugar, esa tesis supone la convicción de que un determinado autor, en este caso, el autor de LF, no habría sido capaz de comprender varias de las ideas fundamentales del DC de Oresme. En tercer lugar, y mucho más decisiva, es la siguiente observación: en el DC, Oresme advierte explícitamente que él utiliza el término «*latitudo*» para referirse a la línea que representa la *intensio*, de ninguna manera para referirse cuantitativamente a toda la cualidad; a ello se refiere representando con la superficie de la figura toda la cantidad de la cualidad. Ahora bien, ésta es una crítica que bien le cabe al autor de LF, el cual, si es Jacobus de Napoli, como se puede suponer, es sobre todo un teólogo³³.

El tratado LF es realmente muy breve y presenta una estructura muy prosaica; su estilo es seco y poco pretensioso³⁴. La primera parte consta formalmente de dos capítulos, el primero consistente únicamente en una observación general, y el segundo con las definiciones y divisiones de los distintos tipos de «*latitudines*». La observación general es tan programática como la de Oresme pero enunciada sin ningún matiz polémico: las *latitudines* son incomprensibles si no se recurre a la geometría. Muy bien, pero: ¿qué son las *latitudines*? LF no usa el término «*configuratio*», sino - justamente - «*latitudo*». Ésta es una de las mayores dificultades relativas a este texto: ¿Qué significa, de hecho «sobre la latitud de las formas»? (*De latitudinibus formarum*). Por «*forma*» bien podemos comprender «*qualitas*» en el sentido del DC, una cualidad accidental capaz de aumento y disminución.

³² A. Maier, *An der Grenze...*, op. cit., p. 369-75. Dado que en este artículo no voy a discutir el complejo problema de la autoría del texto quisiera al menos advertir que ni siquiera es seguro que Jacobus de Sancto Martino sea la misma persona que Jacobus de Napoli.

³³ Cf. Oresme, DC, p. 172, lín. 19-29.

³⁴ Una edición a partir de algunos manuscritos se encuentra en T. M. Smith, *A Critical Text and Commentary upon 'De latitudinibus formarum'*, PhD Thesis, University of Wisconsin, 1954. Para una lista de más de cincuenta manuscritos D. A. Di Liscia, *Zwischen Geometrie und Naturphilosophie...*, op. cit, pp. 417-32.

Para «*latitudo*», no obstante, tenemos varias significaciones, todas ellas empleadas más o menos expresamente por el autor de LF sin aclaración o discusión. En primer lugar, una «*latitudo*» corresponde sí a una figura, i.e. es en este sentido el correlato de la *configuratio* de Oresme. Al mismo tiempo, es aquello en el mundo «físico» a lo cual el término se refiere, i.e. lo que Oresme llama *intensio*, a saber, el rango de variación intensiva de una cualidad. Finalmente, la *latitudo* es la cantidad total de la cualidad representada en la figura. Por supuesto, el autor de LF utiliza el mismo término en distintos sentidos sin previa aclaración.

En el segundo capítulo, entonces, LF distingue y define varios tipos de *latitudines*. Así, una *latitudo* puede ser uniforme, la otra disforme. Esta, a su vez es uniformemente disforme o disformemente disforme. Hasta aquí son todas distinciones conocidas. A continuación, no obstante, el autor agrega todavía una división ulterior que no aparece en Oresme y que, de hecho, no es necesaria empleando el sistema de las configuraciones: una *latitudo diformiter diformis* puede ser *uniformiter difformiter difformis* o *difformiter difformiter difformis*. Es importante tener en cuenta que el sentido de todas estas diferenciaciones es la atribución clara e inequívoca de figuras geométricas a los procesos (o distribuciones) de aumento y disminución. No obstante, no es completamente claro qué figura le corresponde a este tipo de *latitudo uniformiter difformiter difformis*. El autor de LF piensa en una alguna especie de curva como la de una porción de círculo.

El segundo capítulo es puramente geométrico, sin ningún tipo de referencias a cualidades o entidades físicas, reales o imaginadas. El autor simplemente da una clasificación muy elemental de las figuras geométricas, con sus definiciones básicas, a fin de seleccionar las necesarias para representar los diferentes cambios de intensidad. El tercer capítulo, finalmente, es el más elaborado en cuanto al contenido. El autor ofrece en forma muy compacta doce suposiciones de las cuales deriva treinta y una proposiciones (incluyendo siete observaciones al final).

Una apreciación de conjunto de esta breve obra debe hacer mención a aquellos aspectos que no han sido incluidos: En primer lugar, LF no incluye absolutamente nada con respecto al marco teórico epistemológico y ontológico. El autor dice, ciertamente, que hay que emplear la geometría, pero no hace mención a ninguno de las problemáticas consecuencias que se siguen de ello en el contexto de la epistemología aristotélica. Todas las observaciones de Oresme, todos los requisitos y matices, todo aquello que en el DC de Oresme nos indican una cierta interpretación matemática de la naturaleza, están ausentes. El aparato erudito-científico es mínimo: el autor de LF no polemiza ni discute con nadie,

por ello tampoco tiene que citar otras autoridades más que, muy fugazmente, a Euclides. Es muy injusto evaluar esta obra en conexión con el DC de Oresme, pero puede resultar provechoso comparar sus contenidos, al menos para notar las omisiones: el LF no incluye nada de todas aquellas maravillas que Oresme trata tan magistralmente en la tercer parte de su tratado y que, justamente, demuestran claramente cuán superior es su enfoque geometrizable a la lógica y la filosofía del lenguaje de los mertonenses: el famoso teorema de la velocidad y la velocidad media o «Merton rule» y las «series» – i.e. el tratamiento geométrico de intensidades que aumentan al infinito – no aparecen en el LF. Es evidente que algunos copistas, como el del manuscrito de Praga antes mencionado (Národní knihovna České republiky, VIII. G.19) conoce el teorema de la velocidad media, en cuanto introduce al margen una inequívoca representación del mismo

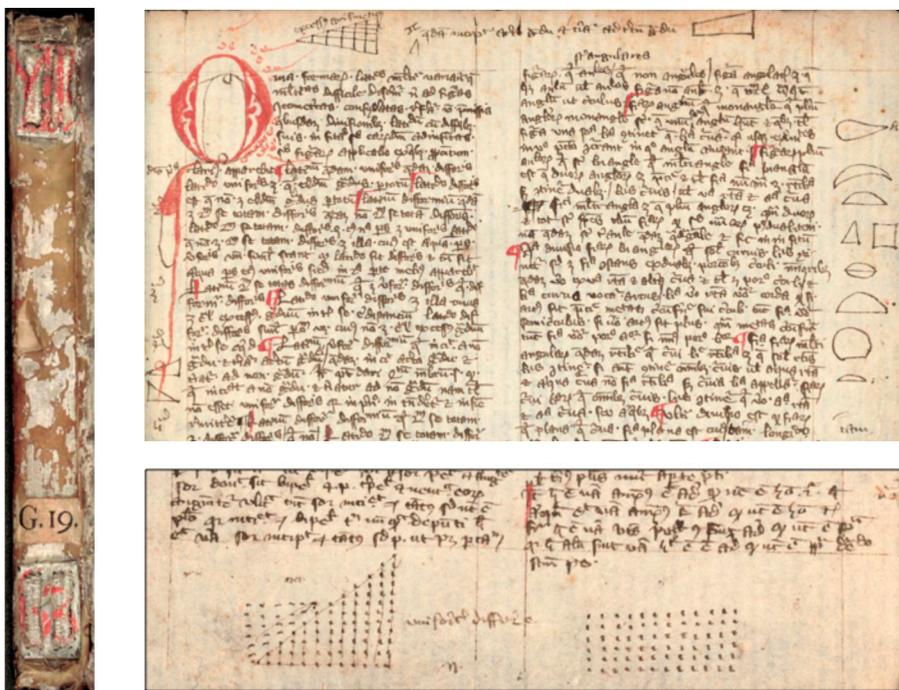


Fig. 3: Ms. Praga, Národní knihovna České republiky, VIII. G.19, con el comienzo de *De latitudinibus formarum*, ff. 66ra-68r (*Inc.*: Quia formarum latitudines mutipliciter variantur ...”, f. 66ra) y una representación marginal del teorema de la velocidad media utilizando puntos en f. 71v. Este manuscrito pertenecía a Johannes Andreas Schindel, profesor de matemáticas en Praga y Viena (agradezco ésta y muchas otras informaciones a Martin Dekarli).

utilizando puntos (**Fig. 3**). Así, la tradición de la latitud de las formas va ganando en complejidad al incorporar elementos previos de las *configurationes* de Oresme, las habían sido generadas - al menos en buena parte - para la representación de problemas discutidos en el marco de los *sophismata*.

5. El contexto epistemológico: las «ciencias medias»

Como hemos visto hasta ahora, estas dos «doctrinas» o «métodos», las *configurationes* y las *latitudines formarum*, derivadas de dos textos de dos autores diferentes, están intrínsecamente conectadas y persiguen ambas un mismo propósito al que durante todo el trabajo me he referido con el término «geometrización». Ahora bien, un tal propósito que para nosotros es más que obvio - dado el carácter matemático de la física a partir de Descartes y Galileo - no es inmediatamente aceptable y ni siquiera comprensible en el contexto de la ciencia y la epistemología aristotélicas, las cuales constituyen sin duda el marco de referencia más inmediato que corresponde considerar aquí.

Aristóteles y buena parte de la tradición de comentarios que le sigue - muy especialmente Averroes - tienden a separar claramente las tres disciplinas especulativas: «metafísica», física y matemáticas. Esta última consta básicamente de dos ramas centrales, la aritmética, que trata de magnitudes discretas (los números), y la geometría que trata de magnitudes continuas (líneas, superficies y cuerpos geométricos). No sólo no es posible combinar estas dos disciplinas matemáticas, sino que tampoco conviene confundir ninguna de ellas con la física. En general, física y matemáticas deben permanecer separadas.

En el marco de esta diferenciación general, Aristóteles, sin embargo, reconoce que en realidad hay ciertas disciplinas matemáticas más cercanas a la física, las cuales, aunque parten de principios matemáticos, se refieren, no obstante, a objetos naturales. En la *Física* Aristóteles menciona la óptica y la astronomía como dependiendo de la geometría y la música como tomando sus principios de la aritmética. Todavía más, en los *Segundos Analíticos* incluye todavía la «mecánica» y hace referencia al problema de la «*metábasis*» y de la subordinación de una ciencia a la otra.

Durante el siglo XII y XIII, conjuntamente con el llamado «ingreso de Aristóteles en Occidente» tiene lugar una verdadera explosión científica, en el marco de la cual no sólo los escritos aristotélicos sobre la naturaleza reciben un especial interés, sino también las disciplinas matemáticas, incluyendo aquellas

que Aristóteles había señalado como «más físicas» dentro de las matemáticas y que, a más tardar desde Tomás de Aquino, son caracterizadas en el ambiente académico como «ciencias medias» (*scientiae mediae*)³⁵. La óptica (*perspectiva*) sobre todo a partir de los estudios de Grosseteste, Pecham, Bacon, y Witelo - para nombrar únicamente las figuras más sobresalientes - adquiere una importancia y un desarrollo hasta entonces desconocidos en el Occidente latino. Sobre la base de nuevas fuentes y el trasfondo bíblico de un Dios creador que, antes que nada, produjo la luz, la óptica se estructura no sólo como ciencia de la luz, el ojo y la visión, sino además como modelo general del conocimiento científico. Estudiar la naturaleza es, siguiendo el modelo de la óptica, proceder según «líneas, ángulos y figuras», para decirlo con palabras de Grosseteste³⁶.

6. El estudio de la latitud de las formas como una *scientia media*

Sin duda es éste el modelo científico, la geometrización de la luz y a partir de ella de la naturaleza en su totalidad, el que ha inspirado a Oresme hacia una geometrización de las intensidades. Es seguramente en la óptica y la «metafísica de la luz», en lo que piensa Oresme cuando menciona las «*mathematica media*» e incluye a Grosseteste y Witelo para justificar su nueva doctrina³⁷.

³⁵ Los pasajes centrales en Aristóteles son *Física* II.2 193b 22-194a14 y - especialmente sobre el problema de la subalternación - *Anal. Post.* II.7 75a38-b21, II.9 76a21-25 y II.1378b31-40. Sobre las «ciencias medias» en Aristóteles y Galileo, J. G. Lennox, «Aristotle, Galileo, and 'Mixed Sciences'», in Wallace (ed.) *Reinterpreting...*, *op. cit.*, pp. 29-51. Sobre Tomás de Aquino, ver C. A. Do Nascimento, *De Tomás de Aquino a Galileo*, Campinas 1995. Para un resumen del desarrollo hasta el siglo XIV, J. Gagné, «Du *Quadrivium* aus *scientiae mediae*», en: *Arts Libéraux et Philosophie au Moyen Age. Actes du IV^e Congrès International de Philosophie Médiévale, Montréal, Canada 27 août-2 sept. 1967*. Montréal-Paris 1969, pp. 975-986.

³⁶ En la traducción española de C. Lértora de Mendoza: «El estudio de las líneas, ángulos y figuras es de máxima utilidad porque sin ellos es imposible conocer la filosofía natural, ya que valen absolutamente para todo el universo y sus partes. También valen para las propiedades reacionadas, como el movimiento recto y el circular...», Roberto Grosseteste, *Óptica*, Buenos Aires 1985, p. 43. Cf. R. Grosseteste, *De lineis, angulis et figuris*, en: L. Bauer, *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* IX (1912), p. 59.

³⁷ Discutiendo en sus cuestiones sobre Euclides «si una cualidad lineal puede ser imaginada como una superficie», Oresme responde afirmativamente confirmando «por los perspectivas (...) Witelo y Lincoln, quienes imaginan de tal manera la intensidad de la luz» (*de intensione luminis*). Cf. Ed. Busard, *op. cit.*, p. 139, lín. 12-13.

¿Podemos, por ello considerar *sin más*, las doctrinas de las *configurationes* y de las *latitudines formarum* como una ciencia media? ¿Por qué no? Después de todo, ellas parecen adaptarse muy bien al sistema aristotélico que contempla, justamente, casos de «matematización de la naturaleza». Así, una respuesta por analogía a esta pregunta - ¡la similitud parece más que evidente! - resulta una tentación difícil de resistir. De hecho, se trata de una pregunta más que relevante, toda vez que su respuesta involucra una cierta interpretación de la física aristotélica en su conjunto y, al mismo tiempo, de la «nueva física», la cual, como se sabe, pasa por ser esencialmente anti-aristotélica.

No es éste el lugar de ocuparme de ella con todo detalle, aunque sí creo que sería conveniente hacer algunas observaciones al respecto³⁸. En primer lugar, ninguno de los textos de los *calculatores* previos a la DC y LF incluyen ninguna observación explícita sobre sus propias especulaciones como una ciencia media; esto es un hecho. En segundo lugar, existe un problema conceptual que explica, al menos parcialmente ese hecho y pone de manifiesto cuán revolucionaria era la observación introducida por Bradwardine al comenzar su texto sobre las proporciones advirtiendo sobre la imperiosa necesidad de emplear matemáticas. El problema conceptual es que Aristóteles define la física, que él claramente separa de las matemáticas, como ciencia del movimiento por excelencia. Así, parece que no hay solución al dilema: si es física, entonces trata del movimiento *sin matemáticas*. Si se introduce matemáticas, ya entonces no es física³⁹. En tercer lugar, ni Oresme, ni el texto LF hacen mención clara e inequívoca a la propia doctrina como una ciencia media. Ello da lugar al (pobrísim) argumento *ex silentio*: puesto que no hay prueba... nada se puede afirmar y así, la semejanza que permite comprender ambas doctrinas geometrizarantes como una ciencia media y todos los intereses matematizantes de los *calculatores*, se desvanecen en la bruma de una reconstrucción histórico-teórica⁴⁰. Entre otras debilidades,

³⁸ Ver D. A. Di Liscia, «The 'Latitudines breves' and Late Medieval University Teaching», *SCIAMVS* 17 (2016), 55- 120. Para una discusión más detallada sobre todo D. A. Di Liscia, «The 'latitude of forms' as a new middle science» (en prensa).

³⁹ En este artículo no puedo discutir este punto con la debida atención, de modo tal que tendré que dejar de lado la cuestión de evaluar *lo que de hecho hace Aristóteles*, por ejemplo en los partes del libro III, VI y VII.

⁴⁰ R. Laird, «The School of Merton and the Middle Sciences», *Bulletin de philosophie médiévale* 38 (1996), 41-51. En contraposición, veáse el valioso trabajo de J. E. Livesey, «William of Ockham, the Subaltern Sciences, and Aristotle's Theory of *metabasis*», *The British Journal for the History of Science* 18 (1985), 127-146.

este argumento descuida el hecho de que *es todavía más difícil interpretar la obra de Bradwardine, Swineshead, Heytesbury y otros calculatores de modo no matemático* y que, si uno acepta una interpretación matemática - lo cual parece innegable - y uno acepta que el objeto de estudio de estos autores es, sin ninguna duda, el movimiento, la pregunta vuelve: ¿no es ésta una ciencia media, como la óptica, por ejemplo, i.e. una ciencia que en lugar de aplicar matemáticas a la luz aplica matemáticas al objeto de la física, al movimiento? Un mejor acercamiento, y una respuesta parcial pero definitiva, son posibles desde una perspectiva histórica más apropiada que trataré de resumir a continuación.

Como ya he dicho anteriormente, LF es un texto que ha tenido una gran difusión, de hecho mucho mayor que DC. Especialmente en las universidades del Sacro Imperio, en Köln, Heidelberg, Erfurt, Leipzig, Praga, Ingolstadt y sobre todo Viena, se enseñaba a partir de fines del siglo XIV y durante todo el siglo XV la «ciencia de la latitud de las formas» (*scientia de latitudinibus formarum*). Más de la mitad de los manuscritos de este texto provienen de hecho de una universidad del Sacro Imperio o directamente conectada con él (i.e. más de veinte manuscritos). En Viena es perfectamente documentable una tradición constante en el empleo de LF como texto de estudio, por lo menos hasta que fue impreso en 1515. Los diversos estatutos de la facultad de artes de esta universidad hacen referencia claramente al estudio de «algún tratado sobre la latitud de las formas», al mismo tiempo que no se debía descuidar el estudio de los *sophismata*⁴¹.

La recepción de LF como una disciplina científica en Viena, donde existía un especial interés en las ciencias medias, en la óptica, en la astronomía y en la música, parece ser el hecho decisivo para demostrar la inclusión de la ciencia de la latitud de las formas al sistema de las ciencias medias. De esto hay dos

⁴¹ «... baccallarius presentandus pro licentia in artibus ad temptamen debet audivisse omnes libros spectantes ad gradum baccallariatus in artibus . . . libros infrascriptos: Meteora, Parva naturalia communiter legi consueta, Theoricis planetarum, Quinque libros Euclidis, Perspectivam commune, *aliquem tractatum de proportionibus et aliquem de latitudinibus formarum*, aliquem librum de musica et aliquem in arithmetica. . . », en: A. Lhotsky, *Die Wiener Artistenfakultät 1365—1497*, Wien 1965, p. 243, (énfasis mío). Además, como ya había demostrado suficientemente Edith Sylla (especialmente «The Oxford... », *op. cit.*, y en su «Science for Undergraduates in Medieval Universities», *Annals of the New York Academy of Sciences* 441 (1985) 171–186) el estudio de *sophismata* comienza a ser determinante ya en Oxford en el nivel más básico de enseñanza. El hecho de que su estudio sea mencionado *expressis verbis* en los estatutos de Viena de 1389 pone de manifiesto un elemento continuidad dentro de la tradición de los calculatores (véase A. Lhotsky, *cit.* pp. 254–5). Esta temática es tratada más extensamente en D. A. Di Liscia, «The ‘Latitudines breves’ . . . », *op. cit.*

pruebas irrefutables que tienen la ventaja de estar ambas internamente coligadas y de estar ambas directamente conectadas conceptual e históricamente a una serie de comentarios a la *Física* de Aristóteles que de hecho incluyen esta nueva ciencia media. La primer prueba son las llamadas «*latitudines breves*» (=LB), tres textos breves que esencialmente constituyen una redacción universitaria de LF. La identificación de estos textos anónimos hacen comprensible porqué los estatutos hablan de «algún texto» sobre LF. Sin duda había varias abreviaciones de LF en curso que se utilizaban para dar clases. LB1-3 son los documentos remanentes de esa tradición; no deben ni pueden ser confundidos con copias («malas copias») de LF.

Ahora bien, las tres redacciones LB contienen todas ellas, aunque con algunas diferencias mínimas, una referencia a la ciencia de la latitud de las formas como una ciencia media. Así, por ejemplo, LB1, comienza con la siguiente observación⁴²:

<Sigue> el libro de la latitud de las formas, que se subordina a la filosofía especulativa media entre la física y la geometría, según algunos porque «latitud» es un término de la geometría y «forma» es un término de la física. La utilidad de esta ciencia consiste en entender muchas partes de la física relativas a la alteración, si tiene lugar según aumento y disminución, y a la temática de libro tercero de la *Física*.

Hay que reconocer que las LB1-3 ofrecen toda esta importante información pero son por lo demás escuetas. Luego de un breve proemio sigue en todos los casos una versión abreviada de LF.

No obstante, la clasificación de la ciencia de la latitud de las formas como una ciencia media es inequívoca y no sólo compatible sino claramente perteneciente al mismo contexto histórico conceptual al que pertenece el segundo documento importante, la *Expositio* sobre LF que se encuentra en dos manuscritos, uno de Viena y otro de Friburgo. Este texto constituye uno de los documentos más interesante de toda esta tradición, tanto por su complejidad como por su riqueza. Semejante a las LB1-3, la *Expositio* contiene igualmente un proemio introductorio - completo solamente en la copia de Friburgo - en el cual también se menciona la

⁴² «<Sequitur> liber latitudinum formarum, qui subordinatur phylosophie speculative medie inter physicam et geometriam, secundum aliquos quia “latitudo” est terminus geometrie et “forme” terminus physice. Utilitas istius scientie est ad intelligendum multas partes physice ad alterationem, an fiat secundum intensum vel remissum, et ad materiam tertii *Physicorum*». D. A. Di Liscia, «The ‘Latitudines breves’ ... », *op. cit.*, p. 90-91.

ciencia de la latitud de las formas como una ciencia media. Lo nuevo aquí es que las referencias son muchos más explícitas. Este proemio deja entrever claramente que existía una polémica, una diferencia de opiniones entre algunos *magistri* que querían concebir esta ciencia como una ciencia media y otros que no. También aquí se encuentra la referencia a la interpretación de la *Física* aristotélica, justamente al libro III, donde Aristóteles lleva a cabo su discusión definicional del concepto de movimiento, junto al análisis de la *intensio et remissio formarum*. Especialmente interesante es que la *Expositio* agrega una referencia a la *solución de sophismata* - incluidos en lo estatutos como tema de estudio - *por medio de esta nueva disciplina*. Permítame citar algunas líneas de este significativo texto⁴³:

Sobre el tratado de latitud de las formas se duda primero cuál sea su objeto. 2° se duda si es una ciencia media o extrema. Además <3°> cuál sea el título de este libro. Además <4°> a qué parte de la filosofía se subordina el presente conocimiento. Además <5°>, cuál sea su utilidad. Además <6°> cuál sea la intención del presente libro. (...) Con respecto a la segunda duda se responde finalmente que la ciencia de este libro es una ciencia media entre la filosofía natural y la geometría (...). Con respecto a la quinta pregunta se responde que la utilidad consiste en entender muchas partes de la filosofía en tanto que <la doctrina de la latitud de las formas> ayuda al entendimiento de todas las formas de movimiento, a saber de qué modo se comportan ellas en su aumento y disminución con respecto al tiempo o con respecto al sujeto. También <ayudan a la comprensión> del movimiento cualitativo, de lo que trata frecuentemente la materia del presente tratado. Pero sobre todo ayuda <a entender> lo referente a la materia del tercer libro de la *Physica* y a la solución de muchos *sophismata*.

Finalmente, complementando las afirmaciones de las LB1-3 y la *Expositio*, que están directamente conectadas con el texto LF, cabe mencionar un tercer grupo de documentos hasta ahora no considerados. Se trata de toda una serie de

⁴³ «Circa tractatum de latitudinibus formarum dubitatur primo quid sit eius subiectum. 2° dubitatur an sit scientia media aut extrema. Item <3°> quis sit titulus huius libri. Item <4°> cui parte phylosophie subordinatur notitia presens. Item <5°> que sit utilitas (eius). Item <6°> que sit intentio auctoris presentis libri (...) Sed quo ad secundum dubium dicitur finaliter quod scientia illius libri est scientia media inter phylosophiam naturalem et geometriam (...) Ad aliud<5°> respondetur quod utilitas est ad intelligendum multas partes phylosophie, quia valet ad intelligendum motus quemlibet, scilicet quomodo sit secundum intensum et remissum in ordine ad tempus vel <ad> subiectum et ad motum alterationis, quia de quibus illis magis tractat materia presentis tractatus. Et maxime valet ad materiam tertii *Physicorum* et praesertim ad multa sophismata solvenda». Citado en D. A. Di Liscia, *Zwischen Geometrie ..., op. cit.*, 253-56. Para una edición completa de este texto, con un estudio preliminar y comentarios, ver D. A. Di Liscia, «Eine Wiener *Expositio* zum *Tractatus de latitudinibus formarum*. Edition mit Einführung und Kommentar», *Quelleneditionen des Österreichischen Instituts für Geschichtsforschung*, en publicación.

textos de filosofía natural, básicamente: comentarios a la *Física* de Aristóteles que claramente hacen referencia a la ciencia de la latitud de las formas como una ciencia media. Por razones de espacio, y porque he desarrollado esta temática en otro trabajo, mencionaré uno que me parece especialmente digno de consideración. Se trata del manual de Heinrich Platerberger, un maestro hasta ahora casi desconocido, quién con toda seguridad ha trabajado en la facultad de artes de Viena. Platerberger, incluye la ciencia de la latitud de las formas dentro de las ciencias medias, pero con una interesante observación adicional (que también se encuentra en otros autores)⁴⁴:

Se duda acerca de cuántas son las ciencias medias. Se responde <primero> que existen numerosas ciencias medias, pues allí donde se puedan determinar mutuamente los objetos de cualesquiera ciencia media, allí existe entre estas ciencias, una ciencia media. Segundo debe decirse que solamente existen tres ciencias medias realizadas en acto por los antiguos, a saber, la música, cuyo objeto es el número sonoro, la perspectiva, cuyo objeto es el rayo visual <y> la astronomía, cuyo objeto es la magnitud móvil. Digo notablemente «por los antiguos», porque el conocimiento de la latitud de las formas y similarmente de las proporciones también pertenece a la ciencia media aunque hayan sido elaboradas por los modernos, como por el maestro Thomas Bradwardine.

Platerberger, como otros comentadores, hacen referencia a la ciencia de la latitud de las formas y de las proporciones como dos *nuevas ciencias medias*, elaboradas por los modernos.

Observaciones finales

Así, luego de haber descripto el desarrollo general de esta tradición que comienza en Oxford y una vez consideradas - al menos sumariamente - estas fuentes hasta ahora desatendidas, podemos responder las preguntas antes planteadas de una manera mucho más satisfactoria.

⁴⁴ «Dubitatur quot sunt scientie medie. Respondetur <primum> quod valde multe sunt scientie medie dabile, nam quarumcumque scientiarum subiecta potent se mutuo determinare, inter illas scientias dabilis est scientia media. Secundo est dicendum quod solum tres dantur scientie medie actu elaborate ab antiquis, scilicet musica, cuius subiectum est numerus sonorum, perspectiva cuius subiectum est radius visualis <et> astronomia, cuius subiectum est magnitudo mobilis. Dico notanter „ab antiquis“, quia noticia latitudinum formarum similiter proportionum etiam pertinet ad scientiam mediam tamen a modernis sunt elaborate, ut a magistro Thoma a Bragbardini», citado en D. A. Di Liscia, *Zwischen Geometrie ...*, op. cit., p. 50.

Está fuera de duda que la ciencia de la latitud de las formas representa un estadio posterior en el desarrollo de la corriente matematizante iniciada por los *calculatores* de Oxford. Parece también evidente que al menos una buena parte de la motivación es ofrecer un enfoque más intuitivo en el tratamiento de los mismos problemas que se planteaban en el marco de los ejercicios *sophismaticos*. Para ello, justamente, la geometría.

Queda asimismo fuera de duda que la geometrización medieval del movimiento representada por la doctrina de la latitud de las formas - y en buena medida podríamos también incluir aquí la doctrina de las configuraciones de Oresme - era una ciencia media. Aquí sobran las especulaciones y los argumentos *ex silentio*. Los textos citados documentan claramente este hecho.

No obstante, ello no significa que nosotros debamos afirmar que Bradwardine o Swineshead (dos casos sobresalientes pero bien diferentes) concebían sus propios estudios como contribuciones a una ciencia media. Lo que los textos de Bradwardine y Swineshead no dicen, no podemos ni queremos inventarlo. Es la - única - fuerza del argumento *ex silentio*: si ellos lo hubieran querido, podrían haberlo dicho ellos mismo. Por el contrario, el punto central a tener en cuenta aquí es que fuentes posteriores afirman una continuidad temática e incluyen la ciencia de la latitud de las formas y de las proporciones dentro de las ciencias medias. Platerberger y otros eran bien concientes de que unas eran las ciencias medias de Aristóteles y otras las más nuevas que se habían agregado a aquéllas en tiempos posteriores. Siendo la geometría - a diferencia de la lógica - ella misma una ciencia, el problema de la confusión de objetos y su solución por medio de la recurrencia al aparato conceptual de las «ciencia medias» no deja de ser un desarrollo digno de atención dentro de la ciencia y la filosofía tardo-medieval.

Seguramente queda todavía mucho por hacer. Especialmente queda por determinar el alcance de esta comprensión de la ciencia de la latitud de las formas: ¿es un fenómeno general o localmente limitado a la universidad de Viena y su área de influencia? ¿Cuando estos autores claramente hablan de emplear la geometría para la física, realmente están dando lugar a una matematización de la naturaleza o se trata, más bien, de una interpretación de algunos pasajes especiales de la *Física*, el texto de Aristóteles, empleando métodos de representación ganados de la geometría? Y todavía más : ¿Si es realmente así que la *scientia de latitudinibus formarum* debía ofrecer una alternativa a la tradición *sophismatica*, porqué el autor de la *Expositio* emplea, justamente instrumentos tomados de la lógica, la doctrina de las *consequentie* y del silogismo, para, justamente, exponer problemas particulares de esta nueva ciencia media?

Quizá una de las enseñanzas más útiles que podemos rescatar de estas fuentes es que la historia de las ideas, en este caso, de ideas científico-filosóficas, debe incorporar el análisis del surgimiento, desarrollo y transformación de sistemas de pensamiento de acuerdo a problemas que una generación tiene que enfrentar y que muchas veces no puede solucionar sin provocar otros. Después de todo, no es seguro que la ciencia de la latitud de las formas haya sobrevivido cómo tal. Galileo, quién sin duda ha estudiado LF y otros textos de la tradición de los *calcolatori*, en sus famosos *Discorsi*, portadores de lo que él llama la nueva ciencia del movimiento, menciona inequívocamente un grupo de ciencias que no dudáramos en caracterizar como las ciencias medias. A ellas no pertenece la *scientia de latitudinibus formarum*⁴⁵.

⁴⁵ «...e così si costuma e conviene nelle scienze le quali alle conclusioni naturali applicano le dimostrazioni matematiche, como si vede ne i perspectivivi, negli astronomi, ne i mecanici, e i musici ed altri, li quali con sensate esperienze confermano i principii loro, che sono i fondamenti di tutta la seguente struttura ...», *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze*, en: A. Favaro (ed.), *Le opere di Galileo Galilei*, vol. VIII, Firenze, 1898, p. 212.

Apéndice 1

Pseudo-Heytesbury: Pruebas de las conclusiones del *Tratado de las reglas para la resolución de sofismas* de William Heytesbury⁴⁶

Toda latitud de movimiento (*latitudo motus*) adquirida o perdida uniformemente, corresponderá a su grado medio. Esto significa que un cuerpo que se mueva adquiriendo o perdiendo uniformemente una tal latitud atravesará en un determinado tiempo una magnitud complemente igual <de espacio> a la que atravesaría si se estuviera moviendo continuamente a través del mismo intervalo de tiempo con el grado medio <de aquella latitud>.

Esto se prueba así: Tomo toda la latitud desde no-grado hasta un grado como 8. Tomo además tres móviles, a saber *a*, *b* y *c*, con el grado medio de aquella latitud. De los cuales supónganse que *a* recorre un pie⁴⁷ en una hora. Y sea que se mueve por esta hora con aquel grado. Y aumente *b* uniformemente su movimiento de este grado hasta el grado 8 en la <segunda> mitad de esta hora. Y disminuya *c* su movimiento uniformemente de este grado medio hasta no-grado en la primera mitad de esta hora⁴⁸. Además, supongo que el móvil *d* adquiere uniformemente toda la latitud ya asignada en toda esta hora.

Entonces argumento de la siguiente manera: tanto recorrerá *d* en toda la hora, cuánto recorrerán *b* y *c* en la mitad de la hora. Pero tanto recorrerán *b* y *c* en la mitad de la hora, cuánto recorrerá *a* en toda la hora. Por lo tanto, tanto

⁴⁶ El texto traducido se encuentra en la famosa edición de Heytesbury aparecida en Venecia (B. Locatellus, 1494) que incluye además de las *Regule solvendi sophismata* y los *Sophismata*, una serie de textos adicionales de autores comentando Heytesbury (el más importante, Gaetano da Thiene) y, al final, las llamadas *Probationes conclusiones* atribuida aquí a Heytesbury: *Preclarissimi viri ac subtilissimi sophiste Guilelmi Hentisberi Probationes profundissime conclusionum in regulis positarum* (ff. 188^{va}-203^{vb}). Puesto que la atribución es no sólo dudosa sino, a mi modo de ver, poco probable me refiero al autor de este texto como „Pseudo-Heytesbury“. El pasaje traducido se encuentra en ff. 198^{vb}-199^{ra} de esta edición y ha sido incorporado por Clagett (con una traducción inglesa y comentarios) a su SMMA, pp. 287-89. Clagett (*ibid.*, p. 287, n.*) menciona dos manuscritos de este texto: Venecia, Bibl. Naz. Marciana, Lat. VI, 71, y Oxford, Bodl. Lib., Canon. Misc. 376, que no contiene la parte relevante aquí tratada. La traducción sigue el texto editado por Clagett.

⁴⁷ Clagett antepone un 4 incesariamente. Que el móvil se mueva regularmente con el grado 4 no significa que tenga que recorrer un espacio de ese mismo valor. El término es «pedale» lo cual supone, como es frecuente, la estipulación de que es «*unum* pedale».

⁴⁸ El texto requiere enmendación: No puede tratarse de «la misma (*eadem*) mitad de esta hora» sino de la primera (*prima*) mitad, correspondiente al movimiento de *c*.

recorrerá d in toda la hora, cuanto recorrerá a en toda la hora. La consecuencia es evidente y a partir del consecuente se argumenta así: tanto recorrerá d in toda la hora cuanto recorrerá a en la misma la hora. Pero a no recorrerá ni más ni menos en toda la hora que <aquello que> recorrería moviéndose con el grado medio de aquella latitud. Así, tanto recorrerá adquiriendo así esta latitud como si recorriera moviéndose continuamente con el grado medio de aquella latitud d .

La consecuencia es evidente y la mayor se argumenta <así>: Tanto recorrerá d en la primera mitad de la hora, cuánto c en la misma mitad de la hora. Pero tanto recorrerá d en la segunda mitad cuanto b en la primera. Por tanto, d recorrerá en toda la hora tanto como b y c conjuntamente en la mitad de esta hora. La consecuencia es evidente y la mayor similarmente. Pero que tanto recorrerá a en toda la hora cuánto b y c recorrerán en la mitad de la hora, lo cual es la menor de aquél argumento, se prueba así: si ni b aumentara ni c disminuyera, recorrerían conjuntamente en la mitad de la hora tanto cuánto a en toda la hora. Pero tanto recorrerán b y c , ahora como entonces. Así, tanto recorrerán b y c en la mitad de la hora cuánto a en toda la hora. La consecuencia es evidente y la menor se <puede> argumentar⁴⁹ porque cuanto menos fuera recorrido por c que por a en la mitad de la hora, tanto más sería recorrido por b que por a en la misma mitad. Por lo tanto, comparando el exceso por el cual sería recorrido más por a que por c o por b que por a en aquella mitad de la hora por ambos, es decir por b y c , lo mismo (*equaliter*) sería recorrido en conjunto por a , b y c si ninguno de estos <móviles> aumentara ni disminuyera, y además, así, tanto recorrerá b y c cuanto entonces. Por lo tanto, etc. Y así como se argumenta sobre el móvil d también se puede argumentar sobre cualquier otro móvil adquiriendo uniformemente esta latitud en una hora. Por lo tanto, etc.

⁴⁹ En este pasaje traduzco «arguitur» por «se *puede* argumentar» en lugar de «se argumenta», como he hecho hasta ahora, para facilitar la lectura. El «*quia*» siguiente debe ser leído inmediatamente al «arguitur». La puntuación introducida por Clagett, comenzando aquí un nuevo párrafo, me parece poco feliz.

Apéndice 2⁵⁰

Nicole Oresme: *Tratado sobre la configuración de las cualidades y los movimientos*

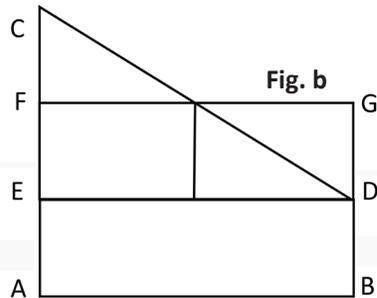
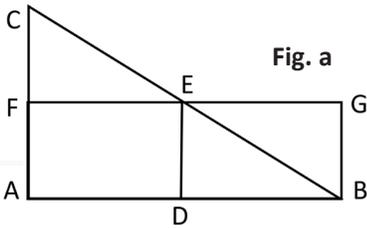
Parte III, capítulo 7: Sobre la medida de las cualidades y velocidades disformes

Toda cualidad, si es uniformemente disforme, posee la misma cantidad que tendría la cualidad uniforme del mismo sujeto (*subiectum*) o <de uno> igual según el grado del punto medio del sujeto <en cuestión>; y entiendo esto si la cualidad es lineal. Si fuera superficial, según el grado de la línea media; si, empero, fuera corporal, según el grado de la superficie media, y siempre entendiéndolo análogamente.

Primero muestro esto para la cualidad lineal. Sea una cualidad que puede ser representada por un triángulo ABC que es uniformemente disforme y que termina en grado nulo en el punto B (fig. a); y sea D el punto medio de la línea subjetiva. El grado de este punto o la intensificación es imaginada por la línea DE. Por tanto, la cualidad que fuera uniforme a lo largo de todo el sujeto según el grado DE, es imaginable por el cuadrángulo AFGB, como es evidente por el capítulo 10 de la primera parte. Sin embargo, consta por la proposición I.26 <de *Los Elementos de Geometría*> de Euclides que los dos pequeños triángulos EFC y EGB son iguales. Por tanto, el triángulo mayor BAC que designa la cualidad uniformemente disforme y el cuadrángulo AFGB que designaría la cualidad uniforme según el grado del punto medio son iguales. En consecuencia, las cualidades imaginables por un triángulo y un cuadrángulo de este tipo son iguales. Y esto es lo que se quería demostrar.

Del mismo modo se puede argumentar sobre una cualidad uniformemente disforme terminada en ambos extremos en un cierto grado, como si fuera una cualidad imaginable por un cuadrángulo ABCD (**fig b**). En efecto, trácese una línea DE equidistante al sujeto base de modo que se forme el triángulo CDE.

⁵⁰ El texto traducido ha sido editado por Clagett en DC, pp. 408-10. En el nuevo manuscrito (Metz, Bibliothèques-Médiathèques, MS 378) corresponde a los fols. 53v-54v.



Trácese luego una línea FG igual y equidistante al sujeto base, y además una línea GD. Entonces, como antes, se probará que el triángulo CED y el cuadrángulo EFGD son iguales. Por tanto, por el rectángulo agregado a aquellas dos <figuras> se forman dos áreas iguales: el cuadrángulo ACDB que designa la cualidad uniformemente disforme y el cuadrángulo AFGB que designaría una uniforme según el grado del punto medio del mismo sujeto AB. Así pues, por el capítulo 10 de la primera parte, las cualidades designables por este tipo de cuadrángulo son iguales.

Análogamente, puede argumentarse sobre una cualidad superficial y sobre una corporal. Sobre la velocidad, empero, debe hablarse en la forma de una cualidad lineal con la única condición de hablar de «instante medio del tiempo de duración de la velocidad» en lugar de «punto medio». Sin embargo, la proporción de las cualidades y velocidades uniformemente disformes es como la proporción de las cualidades y velocidades absolutamente uniformes y las que se adaptan. Y sobre la medida y proporción de aquellas <cualidades y velocidades> uniformes hemos hablado en el capítulo anterior.

Si, por otra parte, una cualidad o velocidad fuera disformemente disforme, entonces, si está compuesta de partes uniformes o uniformemente disformes, ella podría ser medida por sus partes, sobre cuya medida se habló antes. Si, en cambio, la cualidad fuera disforme de otro modo, como por ejemplo <disforme> por aquella disformidad que es designada por la curva, entonces sería conveniente recurrir a la medición de las figuras curvas entre sí o <a la medición de> ellas con figuras rectas, pero esto es otro tipo de especulación. Alcanza, por ende, lo dicho.

Book reviews

Recensões

Monferrer-Sala, Juan Pedro, *Scripta Theologica Arabica Christiana: Andalusī Christian Arabic Fragments Preserved in Ms. 83 (al-Maktabah al-Malikiyyah, Rabat)*, (Col. Textos e estudos de Filosofia Medieval, 10) Edições Húmus, V.N. Famalicão 2016; 110 pp.; ISBN 9789897551994.

O livro recentemente publicado pelo Prof. Juan Pedro Monferrer-Sala intitulado *Scripta Theologica Arabica Christiana: Andalusī Christian Arabic Fragments Preserved in Ms. 83 (al-Maktabah al-Malikiyyah, Rabat)* é uma edição diplomática de alguns excertos da obra de polémica religiosa atribuída al-Imam al-Qurtubī conhecida por *al-I'lam*, mas que se intitula na verdade:

الإعلام بما في دين النصارى من من الفساد والاهام وإظهار محاسن دين الاسلام واثبات نبوة نبينا محمد عليه الصلاة والسلام- للامام ابو الحسن احمد بن عمر الانصاري القرطبي

que em português se traduz como:

“As notícias sobre as ilusões da religião cristã e a mostra das virtudes da religião muçulmana e a prova da profecia do nosso profeta Maomé (a paz esteja com ele) compilado por Abū ‘Abdullah Muhammad ibn Ahmad ibn Abū Bakr al-Ansārī al-Qurtubī”.

Al-Qurtubī (1182-1258) foi um jurista célebre da escola de pensamento maliquita que viveu em Córdova entre finais do século XII e a primeira metade do século XIII. *Al I'lam* é de facto uma das mais conhecidas polémicas produzidas por um jurista muçulmano contra as práticas e conceções teológicas dos cristãos do al-Andalus. A introdução que acompanha a edição crítica da obra dos fragmentos de al-Qurtubī fornece a informação necessária e essencial para que o leitor possa entender o contexto da sua elaboração, e providencia também ao leitor detalhes que dizem respeito à tradição e transmissão manuscrita da obra.

Esta conserva-se em três manuscritos, dois dos quais estão hoje na biblioteca Köprülü Ahmed em Istambul (com a cota MS 794b e 814). O terceiro, proveniente da cidade de Jerba (Tunísia), está atualmente na biblioteca real de Rabat em Marrocos (MS 83). O manuscrito marroquino é o mais extenso com 305 páginas escrito em letra magrebina (veremos que este tipo de letra tem varias particularidades) com cerca de 25 linhas por página. A edição diplomática elaborada por Monferrer-Sala é feita a partir do manuscrito tunisino do ano 1230, que foi já descrito no século 20 por Mikel de Epalza e Van Koningsveld. Ainda na introdução, dá-se abundante informação sobre as edições anteriores desta

obra, elencando as suas virtudes e os seus aspetos menos conseguidos: A primeira edição deste texto foi elaborada por Paul Devillard nos anos 70s do século 20 a partir dos manuscritos de Istambul, mas foi apenas uma edição parcial. Também com base nos dois manuscritos turcos, Ahmad Hijāzī al-Saqqā fez uma edição completa da obra em 1978, publicada em Beirute. A edição é acompanhada de introdução, muitas notas e índice a partir de um microfilme conservado na Biblioteca do Cairo. Contudo, e segundo o Prof. Monferrer-Sala, a edição de al-Saqqā tem grandes problemas. contendo inúmeras leituras erradas e correções inadequadas do texto. Actualmente está a ser feita uma edição completa desta obra pelo Dr. Ahmed Ait Belaid que usa os 3 manuscritos.

Os excertos de *al-'Ilam* tratados neste livro tem que ver com o cristianismo nomeadamente com os argumentos invocados pelo autor da obra contra a fé cristã. Alguns excertos são retirados de correspondência com bispos cristãos, ou autoridades religiosas cristãs, como por exemplo o bispo de Sicília, Hafs bin Albar al-Quti, provavelmente de origem moçárabe e incidem particularmente sobre questões de doutrina teológica, como é o caso da natureza de Cristo, a Trindade e o Batismo. Também reflete sobre práticas sociais, nomeadamente sobre o jejum, o uso do sal na purificação das casas, entre outras.

Esta edição apresenta dois tipos de aparato crítico que torna a edição mais versátil, passível de ser utilizada por investigadores e leitores com interesses diversificados: por um lado, inclui um aparato que compara o texto com os diferentes manuscritos do *I'lam*, e com a versão de al-Saqqā em particular, Através deste aparato é possível perceber que as diferenças entre manuscritos são na maioria substituições de palavras-homónimas ou alterações do texto corânico ou do Hadith; o segundo aparato compara o texto em hebreu (mas escrito em caracteres árabes) com o original aramaico publicado em *The Bible in Aramaic. Based on old manuscripts and printed texts*. Leiden, Brill 2004.

A edição destes excertos permite-nos conhecer o horizonte intelectual de um jurista maliquita do al-Andalus: longe de desconhecer a literatura e tradição cristãs, o clérigo muçulmano está muito bem familiarizado com ambas assim com a tradição hebraica e a sua língua antiga o Aramaico. Ainda assim, e a partir dos excertos transcritos, podemos confirmar a existência de uma bíblia (e evangelho) em árabe que difere da bíblia árabe conhecida no Oriente, que só surge séculos mais tarde (século XV), um assunto que merece a pena investigar. Os excertos também contêm um texto em Aramaico, mas transcrito em caracteres árabes e que é provavelmente originário da bíblia judaica peninsular.

A presente edição também nos permite tirar algumas conclusões relativas à

língua árabe utilizada na Península Ibérica. É importante salientar que a língua árabe do texto da edição diplomática é diferente do árabe clássico, denotando uma provável interferência dos dialectos locais ou de outros substratos linguísticos. É pois possível que o autor da obra (ou algum dos copistas dos manuscritos que chegaram até nós) não seja de origem árabe ou que não dominasse completamente o árabe clássico disseminado e conservado no Corão.

No que toca aos seus propósitos, é evidente que esta edição reflete uma preocupação por parte do autor em tornar conhecido textos pouco acessíveis. Contudo, também parece claro que esta edição se destina sobretudo a um público especializado. Primeiro, porque não fornece uma tradução para o espanhol dos excertos, o que limita a sua leitura àqueles que conhecem o árabe. Depois, porque o sistema de transcrição embora pretenda respeitar o *usus scribendi* do manuscrito, torna a sua leitura difícil até para um leitor do árabe atual, já que difere claramente do sistema de escrita vigente nomeadamente na troca dos pontos diacríticos das letras fā', qāf, nūn e problemas com posição da hamza. Na minha opinião, teria sido útil frisar estes aspetos na introdução.

Outro pormenor que não fica cabalmente esclarecido diz respeito à escolha dos excertos apresentados na edição diplomática. Na verdade, não ficam claros quais os critérios de seleção que motivaram a escolha dos 10 excertos publicados, nem o contexto em que ocorrem na obra de Hijāzī al-Saqqā. É possível que a seleção feita pelo autor resida num interesse pela questão da intertextualidade e no uso da tradução árabe da bíblia hebraica ou seja do Targum ou provavelmente do Pentateuco por parte dos clérigos muçulmanos.

Em conclusão pode dizer-se que a edição do Professor Monferrer-Sala destaca uma herança histórica importante mas pouco abordada que é a polémica cristã-muçulmana no contexto da cultura arabófona do al-Andalus e onde se identifica e se realçam diferentes formas do árabe através de um texto plurilingue e original no seu conteúdo.

Michel Kabalan
(Freie Universität Berlin /
Instituto de Filosofia da Universidade do Porto)

Tomás Le Myésier, *La Parabola gentilis: con la Quaestio quam clamauit palam saracenis in Bugia* e l'opuscolo di Jean Quidort, *Tractatus de probatione fidei per testimonia paganorum*, ed. Óscar de la Cruz Palma, trad. italiana a cura di Giuliana Musotto, (*Machina Philosophorum: testi e studi dalle cultura euromediterranee*, 38) Officina di Studi Medievali, Palermo 2014; 196 pp.; ISBN 978-88-6485-063-4.

Oscar de la Cruz se ha dedicado al estudio de la denominada “primera generación” de manuscritos lulianos, lo que se ha visto reflejado sus artículos para *Studia Lulliana*. Esta búsqueda le ha llevado a editar de la biblioteca del lulista -de “primera generación”- Pierre de Limoges las Extracciones de Talmud (c. 1240) citadas por Löeb en 1881. Estos trabajos encuentran una interesante convergencia en la edición del opúsculo introductorio al *Electorium* de Thomas le Myésier *Parabola gentilis* y el *Tractatus de probatione fidei* de Jean de Quidort. Le Myésier fue el discípulo de Lull, médico de la corte de los reyes de Francia y Navarra, que invitó a su maestro, según testimonio del *Breviculum*, a la corte de los Capetos para ofrecerle a Juana II de Francia y Navarra el manuscrito que contenía el *Electorium*, una antología de obras lulianas. El título de este opúsculo, en la descripción elaborada por Hillgarth en los años setenta del manuscrito BNF 15450, parece responder al pasaje luliano del *Liber gentili et tribus sapientibus*, en el cual el Gentil se levanta para dar despedirse sus interlocutores, mientras “termina con sus palabras” (*finiuit parabolas*). Es factible que las siguientes palabras que escuchase el Gentil sean la invitación de un sabio, que en este opúsculo de Le Myésier, le sugiere completar su formación -iniciada antes en el otro diálogo- en Toledo (*vade Toletum*).

Esta virtual segunda parte del dialogo luliano, si seguimos las indicaciones de Roger Friedlein, es la ocasión para regresar sobre un tema recurrente en el pensamiento medieval que Marenbon ha rescatado: la comprensión que tuvieron los maestros medievales de los antiguos y el modo en que se les atribuía el testimonio de la revelación cristiana, quienes parecían tenerlo sin percatarse de ello. Esta cuestión resuena en el opúsculo de Quidort -que en catalán significa “aquel que duerme”-, ya que lo repite en diversas formulaciones, insistiendo en la necesidad de recoger las pruebas (testimonia) que los filósofos paganos (*philosophorum gentilium*) poseían de los hechos del cristianismo. Esta gran cantidad de testimonios (*multa etiam alia et quasi infinita*) tiene como objetivo probar la fe de una manera dialéctica y persuasiva, partiendo de las razones que

ofrece la disciplina escolar, el estudio del curso de los planetas, o la tradición profética latina (Virgilio) y árabe (Avicena).

Los apartados en los que la Parábola de Le Myésier y el opúsculo de Quidort coinciden, y que le permiten a De la Cruz vincular al discípulo de Roger Bacon con la primera transmisión de la obra luliana son: *auctoritates veteris vel novi testamenti*; *de beata trinitate*; *de creatione mundi*; *de resurrectione*; *de incarnatione et nativitate Christi*; el apartado sobre los ángeles solo está en el opúsculo de Le Myésier, consecuencia de los tratados lulianos dedicados a este asunto.

Entre estos tópicos hay una cuestión que fue polémica para el *studium* parisino, de hecho, aparece en la condena de 1277, y que además alimentó la idea de una supuesta condena sufrida por Roger Bacon: la predicción, según el curso planetario, del nacimiento de Cristo, así como del orden de los hechos revelados en las Escrituras. Este ejercicio de prognosis convive con las descripciones virgilianas de la Sibila de Cumas, lo que enfatiza la relación de los antiguos con los testimonios del cristianismo. No sabemos hasta qué punto estaría Lull de acuerdo con este ejercicio de predicción y determinación astronómica de los hechos descritos en la Escritura, sin embargo, en palabras del mismo Roger Bacon estas no serían más que las razones que servirían para persuadir a quien no es cristiano de los fundamentos racionales de la fe, ya que los milagros han dejado de ser, afirma, argumentos dialécticos válidos.

Por tanto, este volumen, editado por la *Officina de Studi Medievali*, nos ofrece una herramienta textual en la que Le Myésier y Quidort, en calidad de discípulos de dos grandes maestros identificados con el franciscanismo medieval. Ellos formularon un marco conceptual común para resolver el problema del diálogo teológico en términos de la resonancia que la tradición filosófica antigua tiene en la argumentación dialéctica que se nutre de las razones que subyacen al curso planetario o al espíritu profético, puesto que es necesario un entendimiento “bien fundamentado” (*bene fundatum*) en la ciencia aristotélica y en las disciplinas académicas, para alcanzar un amplio conocimiento teológico. Conviene, de este modo, estudiar los textos lulianos según esta perspectiva, ya que, al tratarse de un lulista de primera generación, como Le Myésier, y de un discípulo de Bacon, nos hallamos ante la posibilidad de visitar una cuestión que en la época tuvo importantes manifestaciones con el fin de explicar y hacer uso de los *gentilium testimonia*.

José Higuera Rubio
(Bolseiro pós doc FCT /
Instituto de Filosofia da Universidade do Porto)

Beato Amadeu, *Nova Apocalipse*, introdução, tradução e notas Domingos Lucas Dias, edição crítica Domingos Lucas Dias, Sebastião Tavares de Pinho, Arnaldo do Espírito Santo, (Portugaliae Monumenta Neolatina, 14) Imprensa da Universidade de Coimbra, Coimbra 2014; 638 pp.; ISBN: 978-989-0553-1. ISBN edição digital: 978-989-26-0715-3; DOI: [http://dx.doi.org/ 10.14195/ 978-989-26-0715-3](http://dx.doi.org/10.14195/978-989-26-0715-3).

Este volume oferece a primeira edição impressa da *Apocalipsis nova*, obra de intenção profética e reforma da Igreja atribuída ao religioso português do século XVI João da Silva Meneses, ou João Meneses da Silva, conhecido como Beato Amadeu, Amadeus Lusitanus, Amadeus Hispanus e outras variantes que apontam para a sua origem. *Apocalipsis nova* abrevia o título *Apocalypsis nova sensum habens apertum et ea que in antiqua Apocalipsi erant intus, hic ponuntur foris, hoc est, que erant abscondita sunt manifesta* (Nova Apocalipse de sentido aberto e em que se dá a conhecer quanto na antiga Apocalipse estava oculto, isto é, aquilo que estava escondido torna-se manifesto).

A edição, publicada em mais um volume da excelente coleção Portugaliae Monumenta Neolatina, retoma, embora tal não seja mencionado, o trabalho apresentado e editado na tese de doutoramento de Domingos Lucas Dias, *Beato Amadeu da Silva, Apocalipsis Nova – Nova Apocalipse*, edição crítica, fixação do texto, tradução, introdução e notas, apresentada na Universidade Aberta, Lisboa, em 2004, sob orientação de Arnaldo do Espírito Santo. Até esta edição, para além de excertos em diversas obras e estudos, estavam impressas partes da *Apocalypsis Nova* no primeiro volume da *Bibliotheca virginalis sive Mariae mare magnum* (Madrid, 1648, vol. I, pp. 673, 681-727), onde o franciscano Pedro de Alva y Astorga publicou quase tudo dos *raptus* 4º, 5º e 8º. Esta edição parcial não é citada ou tida em conta para esta edição, nova e integral. A edição crítica e a fixação do texto latino tem também a participação dos eminentes latinistas Arnaldo do Espírito Santo e Sebastião Tavares de Pinho. O texto latino, com aparato de variantes e alguma identificação de fontes em pé de página, é publicado com tradução portuguesa defronte (pp. 53-627), esta da responsabilidade de Domingos Lucas Dias.

A *Apocalypsis nova* é transmitida em elevado número de manuscritos que na sua segunda parte transmitem *Sermões* que também são atribuídos a João da Silva Meneses, mas permanecem inéditos. A biografia de João da Silva Meneses parece composta em partes iguais de lenda, crónica social, fantasia, factos atestados, suposições plausíveis. Entre estas o provável nascimento em Campo Maior por

volta de 1427 (mas também poderia ter nascido em Ceuta), segundo uma tradição irmão de S. Beatriz da Silva, a fundadora da Ordem da Imaculada Conceição. Terá tido um provável exórdio como homem de armas, ferido em combate e conselheiro dos reis Duarte I e Afonso V. Mais documentado é o percurso religioso, que decorre sempre fora de Portugal. Entra por breve tempo para a ordem dos Eremitas de S. Jerónimo no mosteiro de Santa Maria de Guadalupe, na Estremadura espanhola, daí saindo para Itália onde, por volta de 1452, entra na Ordem dos Frades Menores em Assis. É ordenado em 1459, ano em que com outros seguidores constitui uma congregação no interior dos franciscanos, que ficaria conhecida como os amadeítas, que teriam um rápido crescimento, chegando às 39 casas conventuais, todas reintegradas na ordem em 1585, quando a congregação dos amadeítas é dissolvida por bula papal, na sequência de conflitos com a Ordem e . De vida austera e espiritualidade exemplificadora, Meneses da Silva manteve relações com famílias de elevada nobreza, desde a proteção de Francesco Sforza em Milão. Essa vida exemplar é apreciada pelo povo e pelos nobres e Sisto IV Della Rovere, que já o defendera quando era geral da Ordem dos Frades Menores, chama-o para seu confessor e atribui-lhe por bula de 1472 uma pequena igreja em Roma no Gianicolo, então um lugar mais ou menos isolado e de não fácil acesso, onde uma tradição localizava o martírio de S. Pedro. Em S. Pedro in Montorio erguer-se-á a nova igreja e o complexo conventual cuja construção se inicia nos anos em que Amadeu aí vive e permanece até hoje como um dos testemunhos da monumentalização de Roma durante o papado de Sisto IV. Uma bula do Papa Sisto IV confirma a atribuição dessa igreja a frei Amadeu em 1481, o ano anterior ao da sua morte que ocorre em 1482. O início das novas construções sob frei Amadeu é entregue a arquitetos de renome e decorre com apoio papal e financiamento do rei de Espanha, Fernando o Católico (em promessa a Amadeu pela propiciação do nascimento de um herdeiro do trono de Espanha) e do rei de França Luís XI, todos eles apoiantes das iniciativas de frei Amadeu, tal como o fora Francesco Sforza em Milão. A sua presença e prestígio junto das famílias poderosas, mas também pelo povo que a ele acorre em grande número, resulta de uma combinação de admiração pelos seu fervor espiritual, simplicidade de vida e poderes taumátúrgicos e de intercessão. Também o rei Luís XI de França custeou despesas de construção da igreja, assim como custeará as despesas do funeral e da tumba de frei Amadeu na Igreja de S. Maria della Pace em Milão, que ele mesmo fundara em 1466. Nos anos sucessivos à morte de frei Amadeu o programa construtivo em S. Pietro in Montorio prossegue com apoio financeiro do papa e do rei de Espanha, sob a responsabilidade de arquitetos que se tornam

importantes na renovação monumental de Roma. Um pátio adossado à igreja alberga o bellissimo Tempietto de Bramante, construído no início do século XVI. Sobre frei Amadeu como fundador da S. Pietro in Montorio renascentista veja-se a obra de Flavia Cantatore, *San Pietro in Montorio. La chiesa dei Re Cattolici a Roma* (Ed. Quasar, Roma 2007, passim; obra não citada no estudo introdutório).

O percurso biográfico de frei Amadeu, reconstruído nas pp. 5-9 sobretudo a partir de um detalhado e documentado estudo de António Domingos de Sousa Costa («Studio critico e documenti inediti sulla vita del Beato Amadeo da Silva nel quinto centenario della morte», em *Noscere Sancta. Miscellanea in Memoriam di Agostino Amore OFM*, Roma 1985, vol. II, pp. 101-360), ajuda a explicar também a génese, a influência e a difusão da *Apocalipsis nova*. Aparentemente uma obra profética na tradição joaquimita onde a crença no fim dos tempos tem a intenção de suscitar a urgência e inevitabilidade da reforma da Igreja a partir dos seus fundamentos doutrinais e teológicos. Há um sub-discurso que a atravessa e fica explícito no final com diversas profecias de natureza político-territorial, envolvendo reinos e o papado (pp. 624-627), embora estas duas páginas possam constituir uma aditamento, como a sua disposição deixa suspeitar, possibilidade que afeta várias outras partes da obra, se não mesmo todo o texto. O conteúdo teológico-político da obra está relacionado diretamente com o próprio percurso e afinidades de frei Amadeu, sobressaindo a questão da união de Itália, a supremacia papal, a unidade da Igreja e a preparação social e política para o fim dos tempos.

É durante o seu período em Roma que Amadeu tem o hábito de se retirar em oração para uma gruta no ermo de Montorio Romano, próximo de S. Pietro in Montorio. E pretende que é nesse local humilde e propício ao isolamento que a *Apocalipsis Nova* lhe é revelada, como repetidamente se lê na obra e desde o seu início: «Eu, Amadeu, fui arrebatado da minha gruta em Montorio onde estava em oração [*corrijo desta forma a tradução de “ex spelunca mea ubi orabam in monticulum”*], para a assembleia onde estavam, perante Deus, os anjos e as almas dos santos que honramos e veneramos. E, enquanto aí estava, invadiu-me pavor e tremor. Incapaz de proferir palavra, era como um homem incapacitado de sentir e de pensar. Surgiu então à minha frente um varão de aspecto distinto, de face e veste brilhantes, que me dirige estas palavras: Reconheces-me, servo de Deus? Meu senhor, respondi-lhe, jamais estive neste lugar, nunca vi semelhante Assembleia, nunca me vi envolvido em tão grande magnificência, como posso conhecer-te? Eu sou Gabriel, retorquiu aquele que sempre foi mandado a revelar os mistérios do Verbo de Deus, a quem tu te encomendas na tua oração quotidiana» (p. 57). O local da revelação é reevocado ao longo da obra, no início dos *raptus*

quinto, sétimo e oitavo menciona que orava «in cauerna mea» (pp. 224, 436, 514), ou que o anjo o manda regressar «ad spelunca tuam» (p. 512). E toda a obra segue esta abertura: a revelação decorre sempre em diálogo entre o anjo que faz revelações e Amadeu que o ouve e interroga. As revelações perante a assembleia celeste simulam, como tantas obras da tradição literária, uma vigem ao além guiada por interlocutor privilegiado que é fonte de um saber que o privilegiado tem a incumbência de passar a escrito ou transmitir. Neste caso a autoridade da revelação acentua-se pelo estado de suspensão de toda a capacidade racional num êxtase místico a que o narrador é elevado: «Incapaz de proferir palavra, era como um homem incapacitado de sentir e de pensar».

Na ficção narrativa mantida ao longo da obra, o anjo Gabriel tudo revela a Amadeu, que depois ditará o que ouviu e será o Pastor a quem as revelações se destinam quem de facto as dará a conhecer ao mundo. O primeiro arrebatamento conclui-se com estas palavras: «Voltando à minha gruta e chamado por Deus o secretário preparado para mim, obedecendo à ordem de Deus, mandei de imediato escrever estas coisas destinadas ao futuro Pastor» (p. 71). Mesmo para o ato físico da escrita Amadeu se revela incapaz e necessitado do auxílio de um anónimo escrivão escolhido por Deus. Amadeu fica com o mandato de guardar-se de revelar de imediato as «coisas destinadas ao futuro Pastor», fechando-as para que se abram no momento devido. Diz-lhe o anjo depois da retumbante apresentação a abrir o primeiro *raptus*: «Deus (...) enviou-me para que te instrua sobre cada um dos mistérios da fé e tu os mandes escrever. Preparei-te quem tudo há-de escrever conforme o ouvir da tua boca, em cujo tempo se hão-de realizar estas coisas. E aquele Pastor, que o próprio Deus conhece, dá-las-á a conhecer a todos. Mas, cuidado, não o digas, nem o reveles a quem quer que seja, pois é vontade de Deus que estas coisas sejam dadas a conhecer aos homens, no tempo próprio, por quem ele pretende. Ouve, pois, e presta atenção às minhas palavras: escolheu-te Deus a ti, enquanto simples e ignorante, para que todos saibam como é grande e poderoso o nosso Deus, que escolheu a fraqueza para confundir a força e os ignorantes para converter os sábios» (pp. 57-59). E nas últimas palavras da obra lê-se a mesma ordem para seja que aguardado o momento certo decidido por Deus para que os segredos sejam revelados ao Pastor escolhido, que realizará tudo o que se profetiza nas revelações (p. 627).

Uma sequência de revelações, de Deus para o Arcanjo, deste para Amadeu, deste para o escrivão, do texto escrito para o Pastor e deste para o mundo, forma a linha encadeada de barreiras que protege do acesso aos segredos proféticos que não podem ser conhecidos de imediato. Há um único elo entre todos esses

intervenientes: *Ego Amadeus*, o escolhido por Deus como transmissor humano, aquele que se enuncia a si mesmo no *incipit* da obra. A construção funciona e o texto permanece fechado até à abertura dos selos, que reedita um topos do *Apocalipse* joanino, abertura que ocorrerá em 1502 em S. Pedro in Montorio. A tarefa, atribuída ao amadeísta bispo Georgius Benignus, um grego de formação escotista (p. 21) é relatada na primeira em documentos existentes no manuscrito Milão, Biblioteca Trivulziana, 402, editados nas páginas 40-46 e analisados nas páginas 20-24. A maldição da abertura indevida teria feito morrer em poucos dias os que ousaram tentar revelar o texto, o que prevenira outras tentativas, que nem os papas que o detiveram ousaram ordenar.

Desde o início da transmissão da *Apocalypsis nova* se discute quer a autoria do texto, quer a sua ortodoxia, tendo-a uns como embuste e herética, e outros como sincera e de reta doutrina, mas sendo evidente para muitos a intenção teológico-política da obra. As sucessivas questiúnculas em torno da obra e mesmo da congregação amadeíta terão contribuído para a sua difusão por vias e razões mais ou menos heterodoxas. Dado o seu carácter a um tempo secreto e profético, diversos manuscritos da obra são acompanhados de documentos e relatos testemunhais relacionados com a abertura da obra ou com os processos censórios ou inquisitoriais a que é submetida para averiguar da sua fidedignidade doutrinal, nunca tendo sido objeto de censura ou condenação. Em Apêndices são publicados (pp. 40-50) documentos relacionados com estes processos, que se encontram no final ou no início de 3 dos manuscritos que transmitem a obra.

Um parte importante da Introdução é dedicada a discutir a controversa questão da autoria e principalmente as conclusões de António Domingos de Sousa Costa que no citado estudo de reconstituição biográfica concluía pela não genuinidade da obra, que teria sido objeto de adulteração que desvirtuava o pensamento de frei Amadeu (uma conclusão que se baseava em estudos biográficos e bibliográficos, uma vez que Sousa Costa nunca terá lido a *Apocalypsis nova*, cfr. pp. 38-39).

Face à controvérsia e sobretudo à tese da adulteração, com a qual os cronistas e historiadores franciscanos se defendem quanto à possível natureza doutrinalmente inapropriada de algumas posições, o editor e autor da Introdução é claro ao afirmar que «*Apocalypsis Noua* tal como hoje o temos é obra do Beato Amadeu» (p. 33). Acentua também que também não era ignorante, mas antes ilustrado em escritores escolásticos (pp. 36-37), ao contrário do que o próprio narrador constantemente quer fazer crer. Apesar de suficiente para fundamentar as teses que o autor defende, a breve bibliografia da p. 51 está longe de espelhar algumas vertentes importantes dos estudos sobre Amadeu e a *Apocalypsis*, sendo

notória a ausência dos estudos de historiadores italianos (em particular os estudos de Flavia Cantatore sobre S. Pietro in Montorio, um dos quais acima citado, ou estudos importantes como A. Morisi, *Apocalypsis nova. Ricerche sull'origine e la formazione dei testi dello pseudo-Amadeo*, Roma 1970; A. Morisi-Guerra «The *Apocalypsis Nova*: a Plan for Reform», em M. Reeves (ed.), *Prophetic Rome in the High Renaissance Periode*, Oxford 1992, pp. 27–50G. Ferri Piccaluga, «Economia, devozione e politica: immagini di francescani, amadeiti ed ebrei nel secolo XV», em *Il francescanesimo in Lombardia. Storia e arte*, Milano-Cinisello Balsamo 1983, pp. 107-112; C. Vasoli, «Dall'*Apocalypsis nova* al *De Harmonia mundi*. Linee di una ricerca», em *I frati minori tra '400 e '500*, Assisi 1986, pp. 259-291; G.G. Merlo, *Nel nome di san Francesco. Storia dei frati minori e del francescanesimo sino agli inizi del XVI secolo*, Padova 2003, pp. 342-377 e a entrada do mesmo autor no *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 73, 2009; para além de um vasto conjunto de referências em estudos sobre S. Pedro in Montorio ou a ordem franciscana nos séculos XV e XVI), assim como não ocorrem importantes estudos de José Adriano de Freitas Carvalho («A difusão da *Apocalypsis Nova* atribuída ao 'Beato' Amadeu da Silva no contexto cultural português da primeira metade do século XVII», *Revista da Faculdade de Letras: Línguas e Literaturas*, II série, 19, 2002, pp. 5-40; «Acheegas ao estudo da influência da *Arbor vitae* e da *Apocalypsis nova* no século XVI em Portugal», *Via spiritus*, 1, 1994, pp. 55-109), apenas para dar alguns exemplos. Neste e em outros aspetos a Introdução deste volume não dispensa a consulta da Introdução da tese de doutoramento Domingos Lucas Dias citada acima.

Apocalypsis noua é composta por 8 *raptus*. Cada um desses arrebatamentos tem uma certa unidade temática, centrada em questões de natureza teológica ou eclesiológica mais ou menos controversas, que na época alguns aspiravam a refundamentar. A via de Amadeu é a da visão profética e da viagem ao além guiado pelo anjo Gabriel. Elevado à sua presença oito vezes, em cada uma delas é instruído sobre um conjunto extenso de assuntos, mais ou menos encadeados entre si. No 4º *raptus* revela que o Pastor «purgará o mundo de todos os erros, ensinará a todos o que ainda está oculto» (p. 155) e passa a enumerar uma séria de temas que coincidem, embora de forma desordenada, com o conteúdo de toda a obra e ainda com os sermões (cfr. pp. 33-34), no que parece ser um modo de fazer coincidir o conteúdo dos trabalhos de Amadeu com as tarefas do Pastor encoberto e de próxima ação no mundo. Começa no primeiro *raptus* com a explicação da criação do mundo e dos anjos, no segundo explica a criação do homem e sua colocação no paraíso, no terceiro a criação da mulher e a tentação do homem, no quarto a glória

do paraíso e a milagrosa concepção de Maria, no quinto a encarnação do verbo e a divindade de Cristo, no sexto o sacramento do corpo e do sangue de Cristo, no sétimo a doutrina da Trindade, no oitavo a assunção de Maria. As páginas finais incluem umas poucas profecias sobre o destino de nações prestes a consumir-se, algumas das quais parecem ter tido circulação independente (cfr. o Apêndice do primeiros dos estudos de Freitas de Carvalho acabado de citar).

A figura central, a chave profética que realizará o futuro, é o Pastor, descrito pelo anjo no *raptus* IV como o esperado reformador da Igreja. Nunca é nomeado mas o anjo diz a Amadeu: «já o viste mas não o reconheceste» (p. 155) e é-lhe mostrada de novo a sua face, mas também se prenuncia que «antes de ele voltar para Roma, chegarás tu a Milão e aí morrerás» (p. 157, passagem que pode indiciar uma intervenção no texto após a morte de Amadeu). Portanto, a iminência do fim dos tempos e da definitiva reforma da Igreja anunciava-se para breve, o que não deixaria de aterrorizar ou de entusiasmar todos os ébrios de profecias.

Um importante recurso de validação a que Amadeu lança mão é apresentar-se como um ignorante sem estudos, modo indireto de atribuir valor à doutrina exposta com linguagem da escolástica, com a citação de Padres da Igreja e dos mais importantes mestres de Teologia dos séculos XIII e XIV, saber esse que só poderia provir da sabedoria angélica, de que ele apenas daria humilde testemunho auditivo. Mas, não se trata senão de artifício retórico, seja quem for o autor do texto. Como Sousa Costa mostrou, o testamento de frei Amadeu continha diversas obras que legou à Congregação, entre eles de Agostinho, Jerónimo, Alexandre de Hales, Ricardo de S. Victor, Boaventura, Tomás de Aquino, Duns Escoto (cfr. pp. 8-9), que coincidem em grande parte com autores citados ao longo da obra, sobretudo nos *raptus* VI e VII sobre a Trindade, onde são citados Jerónimo, Agostinho, Hilário, Alexandre de Hales, Boaventura, Tomás de Aquino, Duns Escoto, Pedro Auréolo, a par de outros cujos nomes são apenas mencionados, como Basílio, Gregório Nazianzeno, Crisóstomo, Dídimo, Atanásio, Ambrósio, Gregório, Anselmo, Boécio e Ricardo (cf. pp. 36-37). A este propósito é particularmente mordaz o juízo do dominicano frei Jerónimo Vitorino de Veneza transmitido no códice Bolonha, Biblioteca do Archiginasio, 190A, onde diz que, apesar de se apresentar como ignorante, entende que o autor, pelo que escreve, é «um homem erudito», mas que aí mesmo é também impostor, pérfido, hipócrita e mentiroso («uanum, subdolum, hypocritam et mendacem»), por querer fazer passar por verdade tudo o que inventa e falseia (cf. pp. 27-28 e o documento publicado nas pp. 46-49). Quanto às fontes, para além do texto Bíblico, são os escritores eclesiais que sobressaem quase em exclusivo. Aos censores e críticos

da obra não passou despercebido que o anjo está próximo das posições de Duns Escoto (sobre esta questão cfr. J. Meirinhos, «Escotistas portugueses dos séculos XIV e XV», em L.A. De Boni et tal. (org.), *João Duns Scotus (1308-2008). Homenagem dos scotistas lusófonos*, Porto Alegre – Bragança Paulista 2008, pp. 330-347, em particular as pp. 334-336). Um leitor do manuscrito Vaticano, BAV, Barb. lat. 475, anotou nas margens grande parte das fontes explícitas e implícitas de Amadeu, mas também identificou aqueles a quem se opõe (cfr. p. 36). Na edição, as fontes estão identificadas em 285 notas, na sua grande maioria relativas a passagens bíblicas.

A citação destes autores é sublinhada por um efeito de testemunho visual, porque não são apenas mencionados, são mesmo trazidos à presença de Amadeu e portanto do leitor. Abismo ainda mais retórico, pois por vezes nessa oportunidade até corrigem o seu próprio pensamento, como acontece com Agostinho no sétimo rapto: «E ao dizer isto, [o anjo] chamou Agostinho e disse a Tomás e a Escoto: Eis o doutor de quem sobretudo recebestes estas coisas. E aí estão muitos outros doutores latinos, de um lado (e mostrava Ambrósio, Jerónimo, Gregório, Anselmo, Boécio, Ricardo, Hilário). E outros aí estão, do outro lado (e mostrava Basílio, Gregório Nazianzeno, Crisóstomo e outros doutores gregos, Dídimo, Atanásio e outros). Mas, como disse, é deste Agostinho que mais coisas tendes». E da boca de Agostinho brota então uma doutrina das pessoas divinas, enquanto vai apontando para elas para as mostrar, doutrina que contraria o que o anjo dissera. Este repreende-o: «Esta tua afirmação colide com o que estou agora a ensinar. Ensinei, de facto, que tudo existe e se distingue na divindade por uma única substância». E na teatralidade do diálogo em que Amadeu é presença muda, Agostinho é posto a responder: «Confesso, anjo santo, que eu então não captei tão claramente estas coisas» (p. 455), expondo logo de seguida o que é de facto uma retratação do que acabara de dizer, fazendo recordar as próprias *Retractationes* do hiponense. Amadeu é pródigo nesta forma de fundamentar posições, o que torna os *raptus* e as revelações uma ficção doutrinal em que o autor se colocar do lado da doutrina que, com a encenação da viagem pelo empíreo, apresenta como divinamente transmitida, como uma segunda revelação que sustenta a necessária reforma da Igreja.

Na Introdução (pp. 9-20) também são analisados de modo apropriado os 21 manuscritos, 4 dos quais datados, para estabelecer a sua árvore genealógica e fundamentar as opções de restituição crítica do texto e a seleção de variantes significativas. É nesses manuscritos, listados na página 10, que se baseia a edição: 9 são de bibliotecas italianas, 6 da Vaticana, 5 de bibliotecas de Espanha e 1

da Biblioteca nacional de França. Esta distribuição reflete também a difusão dos amadeítas, embora haja testemunho de alguns manuscritos hoje não identificados que estiveram na posse de portugueses, como a cópia que o Padre António Vieira obteve do marquês de Gouveia, que tinha o seu próprio exemplar (cfr. p. 12).

Sendo um corpus manuscrito volumoso, estes 21 manuscritos não parecem ser toda a tradição manuscrita conhecida. Na secção dedicada a Amadeu da Silva em *Franciscan Authors, 13th-18th Century: a Catalogue in Progress* de Maarten van der Heijden e Bert Roest (http://users.bart.nl/~roestb/franciscan/franauta.htm#_Toc427590360) elencam-se também estes manuscritos: Firenze, Biblioteca Nazionale, Conv. soppr. A.6.1275 (Raptus in Apocalypsim); Messina, Biblioteca Comunale (olim Biblioteca Universitaria), 459 (s. XVII); Palermo, Biblioteca Comunale, 3 Qq B 24, B 25, B 26; Perugia, Biblioteca Comunale, ms. 434, ms. 1047; Napoli, Biblioteca Nazionale, VII. D. 44 (Amadei Revelationes et Raptus); Paris, Bibliothèque nationale de France, Lat. 684, Lat. 3326 (séc. XVI); Vaticano, BAV, Barb. lat. 476 (poderá ser o 475, elencado na edição), Barb. lat. 667, Barb. lat. 675 (poderá ser o mesmo 475). Contudo, é necessário verificar se estes 13 manuscritos contêm de facto alguma das obras atribuídas a frei Amadeu.

Os três editores oferecem um trabalho notável de restituição crítica do texto latino, com um seletto aparato crítico de variantes que testemunha os acidentes mais significativos da transmissão manuscrita. A paginação clara e de legibilidade atrativa faz jus à coleção publicada pela Imprensa da Universidade de Coimbra, fazendo correr na página defronte a tradução para português, o que facilita a aproximação ao texto de Amadeu a um muito mais vasto universo de leitores. Fica assim disponível aos estudiosos a tão aguardada edição da *Apocalypsis noua*, o que certamente propiciará novos e mais aprofundados estudos de um textos complexo e pleno de ardis, tanto para os decifradores de profecias, como para os entusiastas de controvérsias doutrinárias.

Espera-se e deseja-se agora que também ocorra, se possível na mesma coleção e com a mesma qualidade, a publicação dos *Sermones* que os manuscritos atribuem a frei Amadeu. Seria então possível avaliar a relação entre as duas obras e clarificar através de comparações textuais a extensão, qualidade e orientação da cultura doutrinária e teológica do frade franciscano que uma importante tradição considera português.

José Meirinhos

(Faculdade de Letras.

Instituto de Filosofia da Universidade do Porto)

Demontis, Luca: *Enrico di Castiglia, Senatore di Roma (1267-1268). Diplomazia, guerra e propaganda tra il comune di “popolo” e la corte papale*, (Medioevo, 28) Edizioni Antonianum, Roma 2017; 218 pp.; ISBN: 978-88-7257-101-9.

A prolífica investigação de Luca Demontis tem-se vindo a revelar, ao longo dos últimos anos, na abundância de publicações monográficas de elevada qualidade, muitas das quais de grande interesse para os estudos medievais ibero-mediterrânicos. Sem dúvida que tal é o caso do seu – à data de publicação desta recensão – penúltimo volume, dedicado à documentação em torno do percurso italiano do infante Enrique de Castela (1230-1303).

Após uma contextualização biográfica breve, que estabelece os elementos fundamentais da vida deste irmão mais novo de Afonso X, o autor concentra-se rapidamente na sua actividade política em Itália e a ascensão ao lugar de senador em Roma. A concisão da exposição biográfica, contudo, não abdica do detalhe e da atenção a dados que permitem reconstruir o percurso do infante Enrique quer no que respeita ao estabelecimento de redes sociais e ligações humanas, quer no que respeita à imagem criada por e ao redor de Enrique de Castela.

Com efeito, o leitor é convidado a revisitar a vida do infante desde o seu primeiro exílio, decorrente da revolta nobiliárquica contra o próprio irmão em 1255, e a série de alianças que desde então vão sendo tecidas e rompidas por Enrique. Desde logo, a necessidade de abandonar Aragão para partir para Inglaterra, onde, ao evitar causar conflitos entre Jaime de Aragão e o seu genro Afonso X, Enrique reencontra a irmã Leonor, esposa do príncipe herdeiro Eduardo. Esta aproximação inglesa, que ocorre aquando do conflito entre o papa Alexandre IV e Manfredo da Sicília, leva a que Enrique seja proposto como comandante de uma expedição em favor da causa imperial de Ricardo da Cornualha por Henrique III contra Manfredo. No entanto, em 1259 revoltas internas dissolvem a iniciativa militar e o monarca inglês permite a Enrique deixar as ilhas britânicas sob a garantia de não levantar armas contra Afonso X.

O infante castelhano estabelece a partir de então alianças mediterrânicas que lhe permitem reunir um numeroso e rico exército que atrai o pedido de apoio de Carlos de Anjou e do próprio papa no combate contra Manfredo da Sicília. No entanto, Enrique recusa-se a combater em Benevento, possivelmente porque o seu irmão Fradique combatia pelo lado de Manfredo mas também pelas avultadas dívidas do rei de França a Enrique. Ainda assim, após a derrota de Manfredo e consequente fuga de Fradique, Enrique procura negociar com os vencedores. Carlos de Anjou sugere algumas propostas matrimoniais e de expansão territorial

para Enrique, que se vão revelando pouco concretizáveis ou, pelo menos, pouco desejáveis por parte do lado francês.

É neste contexto que surge o convite para o senado pelo “povo” romano. Assim, em 1267, Enrique aceita conquistar Roma, onde entra triunfalmente e se torna senador, sob ameaça de excomunhão por Clemente IV. A partir deste momento, estabelece-se definitivamente uma cisão entre Enrique e Carlos de Anjou, a quem o papado apoiava. Enquanto senador, o infante castelhano estabelece alianças com as principais cidades da facção guibalina italiana, após as desilusões constantes com as promessas de Carlos de Anjou e do Papa. Ao mesmo tempo, a chegada a Roma leva-o à aproximação a Conradino da Suábia, opositor de Carlos e pretendente ao trono siciliano. A aliança com Conradino, documentada inclusivamente por via de um cantar composto pelo próprio Enrique, determina o destino do infante castelhano. Em Agosto de 1268, na batalha de Tagliacozzo, Conradino é derrotado pelas forças Angevinas do mesmo modo que anteriormente Manfredo também perdera sob Carlos de Anjou. Morrendo Conradino, Enrique é condenado a prisão perpétua.

Todavia, este não é, nem busca ser, um livro biográfico sobre o infante Enrique. Após a biografia breve, é apresentada uma interpretação de alguns dos sermões que constituem os *corpora* documentais reunidos em redor de Enrique, esses sim, o cerne do volume. Neste sentido, os sermões do cardeal de Tuscolo Oto de Châteauroux relativos à vitória de Carlos de Anjou em Tagliacozzo, analisados sob um ponto de vista propagandístico e literário, tornam-se muito mais transparentes após a compreensão da vida de Enrique. Aqui é de facto notável o labor de análise literária por parte do historiador Luca Demontis, que revela, como já o fizera em trabalhos anteriores, uma consciência elevada da importância de como as fontes são trabalhadas, quer em termos de imagem, quer mesmo a nível lexical, para provocar o efeito desejado. Neste caso, torna-se revelador o uso da imagética bíblica que permite, por um lado, denegrir os descendentes de Frederico II e seus aliados e, por outro, exaltar as vitórias de Carlos de Anjou, fazendo-as equivaler às vitórias de Israel sobre os inimigos de Deus.

Com esta perspectiva, o leitor já se encontra informado e, sobretudo, capacitado para compreender a compilação documental apresentada seguidamente. Em primeiro lugar, apresenta-se um *corpus* de dezassete documentos, constituídos maioritariamente por cartas, datados entre 26 de Outubro de 1266 e 15 de Março de 1339. Estes documentos permitem reconstruir a já apresentada vida política de Enrique de Castela em Itália no momento prévio a tornar-se senador até à sua morte e eventos subsequentes. O volume é sobretudo enriquecido pela

apresentação de testemunhos inéditos descobertos pelo autor, acompanhados pela descrição paleográfica, que acompanham a reedição de outra documentação pertinente previamente publicada em outras sedes. Em segundo lugar, encontra-se o já referido conjunto de sermões de Oto de Châteauroux. Luca Demontis selecciona oito de entre os cento e oitenta e quatro textos oratórios do cardeal de Tuscolo presentes no ms. XIV.3.32 de Santa Sabina, Roma. Novamente uma pormenorizada descrição paleográfica do testemunho de onde são extraídos os sermões permite compreender a materialidade do manuscrito do século XIII onde se encontram as invectivas contra Conradino, Enrique, e todos os opositores de Carlos de Anjou e do Papa.

Mariana Leite

(SMELPS / Instituto de Filosofia da Universidade do Porto)

Badia, Lola – Joan Santanach – Albert Soler, *Ramon Llull as a Vernacular Writer: Communicating a New Kind of Knowledge*, Tamesis - Boydell & Brewer, Woodbridge 2016; 372 pp.; ISBN 9781855663015.

Los autores de este trabajo han dedicado gran parte de su trayectoria como investigadores a la obra de Ramon Llull en lengua catalana. De manera que aportan a este libro su experiencia en la descripción de los manuscritos, la edición, y el estudio del polígrafo mallorquín en su lengua original. En 1995, Lola Badia publicó un breve artículo en inglés que trataba el tema de la lengua de Ramon Llull. Su enfoque historiográfico de aquellos años giraba en torno al plurilingüismo de la obra luliana, ya que le interesaba subrayar más que la “elección de la lengua”, la finalidad que se había impuesto el autor mallorquín: convertir a los infieles. Badia justificó el uso de la lengua vulgar por la necesidad de predicar fuera del ámbito académico, lo que exigía el uso de las lenguas locales. Otro factor es el origen laico de Ramon Llull y su vocación de autodidacta. Aunque la praxis de la conversión y el contexto histórico, condicionan el uso de la lengua vulgar, en este artículo apenas se percibe la importancia que hoy tiene para los estudios literarios y filosóficos la irrupción de la categoría: lengua vernácula. Dicha categoría aparece como eje central de este volumen.

El enfoque escéptico sobre la tardía Edad Media y primera modernidad afirma que el uso del vernáculo -incluso en el ámbito universitario- obedeció a

la ignorancia de las lenguas clásicas ¿Debemos admitir la “ignorancia” cómo argumento de la emergencia del vulgar? Los autores de esta recopilación de estudios, por primera vez publicados en inglés, no se ocupan del tema, quizá porque detrás de los términos “laico” y “vulgar” se esconde sigilosamente aquella desdeñosa acusación. Este no es un juicio que solo implique a Ramon Llull, sino a toda una época en la que el uso del latín es considerado como “bárbaro”. El latín del doscientos-trescientos tuvo la sintaxis y el vocabulario de sus replicantes locales hasta el punto de multiplicarse en tantas variedades como regiones era posible remontar a caballo en una jornada. Por tanto, no puede ser una sorpresa que el uso del vulgar se perfeccionará, en algunos casos, hasta dar como resultado la producción Luliana.

La emergencia de los estudios sobre fuentes medievales en lenguas vernáculas ha ganado una importancia crucial a la hora de rastrear la transmisión de las formas literarias, el conocimiento científico, o las tradiciones filosóficas. La velada competencia entre las naciones europeas comenzaba en la redacción de un texto, bien traducido, recopilado, o redactado en una lengua local, inteligible para los oyentes, accesible para el aprendizaje, y, ante todo, muy familiar. Sobre esta emergencia del saber en lengua vernácula la obra luliana es un testimonio de inestimable valor. Antecedentes de este libro son el volumen sobre el vernáculo de Llull y Eximenis, publicado en 2012 por la Abadía de Monserrat, editado, entre otros, por la misma Lola Badia; o los estudios sobre la obra de Dante, la mística renana, los poetas franceses -en occitano y provenzal-, o las traducciones del estudio Alfonsino, que son entre otros ejemplos, la evidencia del modo en que los laicos, cortesanos y burgueses, buscaban alternativas a la formación en los centros universitarios de la época y un modelo propio de piedad cristiana.

Este libro nos propone en cuatro etapas transitar por la producción luliana en catalán, con un énfasis en la pragmática de la comunicación perseguida por Llull, la retórica de la conversión y la persuasión, para abordar luego las manifestaciones literarias y filosóficas de la formación luliana ligadas al imperativo pragmático luliano. A manera de conclusión el libro se ocupa de la difusión manuscrita de esta obra, después de indicar las peculiaridades de una época que romantizó y/o vulgarizó abiertamente el pensamiento y la imaginación medievales.

En la introducción se propone la descripción historiográfica del Arte. En este punto se recurre a la muy didáctica, pero a veces incierta, periodización de la obra luliana en la que se muestra una evolución lineal -sin cortapisas- desde un hipotético estado pre-artístico de formación, del “laico” Ramon, lo que deriva en el tratamiento cosmológico de las combinaciones elementales-cuaternarias, a

lo que sucede una fase ternaria, caracterizada por las demostraciones trinitarias teológicas, hasta un remanso final post-artístico que diluye al Arte en el ejercicio de la *disputatio*.

Una vez expuesta esta periodización se presentan en el primer capítulo ciertas formas de expresión en lengua vernácula que se reclaman como características de Ramon Llull. Se trata de la retórica, como exigencia pragmática, el uso del lenguaje correlativo y el recurso a la alegoría. Estos tres aspectos del lenguaje luliano caracterizan una época interesada en una expresión “correcta”, “bella”, y “coherente” del lenguaje. No en vano estos tres objetivos caracterizan a las disciplinas del *trivium*: gramática, retórica, y lógica. Es en este punto donde el uso literario y filosófico de la lengua vernácula refleja los imperativos que la tradición tardo-antigua transmite a los medievales. Por tanto, el prejuicio de la ignorancia parece alejarse.

Es muy explícito el cuadro que representa las variaciones correlativas de los términos lulianos, pero no se dice nada respecto a la reflexión gramatical que hay detrás de la formación de estos términos en el contexto medieval; tampoco se valora que el uso retórico del lenguaje lógico indagaba por la significación de los términos que connotan de manera equívoca a diversos singulares, o que solo representan contenidos intelectuales. Sin embargo, estas cuestiones tan arduas en lengua latina se distienden en la fabulación luliana a la que se dedica el segundo capítulo. El tratamiento de la obra luliana, como género y estilo literario, nos depara la introducción del autor como Ramon *lo foll* y la versatilidad de los personajes femeninos o seculares de las narraciones contenidas, en obras como el *Blanquerna* o el *Felix*, mientras que la versificación de las emociones y de la vía contemplativa irrumpen en la poética luliana. Asimismo, mediado por criaturas naturales -animales o vegetales- Llull expone modelos de procedimientos políticos, en el caso del *Libro de las bestias*, o de la representación del orden del conocimiento en el *Arbre de la filosofia d'amor* o la enciclopedia *L'arbre de sciència*.

Los siguientes capítulos ofrecen un retrato de la difusión manuscrita e impresa de la obra vernácula luliana, así como su inserción en la relevancia del conocimiento en lengua vulgar. El *scriptorium* luliano, sin embargo, se caracteriza por el multilingüismo de manera que pueden rastrearse los textos lulianos términos compartidos con el occitano, el latín, o el árabe. Se echan de menos los paralelos latinos, ya que en muchos casos se transliteran de esta lengua conceptos filosóficos al vulgar sin que haya una traducción como tal. Este es uno de los grandes aportes de la obra luliana, capaz de generar un vocabulario filosófico y científico en catalán

que proviene de la tradición latino-medieval. En el contexto de la emergencia de una tradición en lengua vulgar se destaca la mención de Jean de Meung, Dante Aligheri, Cerveri de Girona, y Arnau de Vilanova. La mención de Ramon de Penyafort y Ramon Martí es muy relevante, porque evoca los intercambios entre un activo sustrato vernáculo y las tradiciones latina o hebrea. En mi opinión, este capítulo sugiere algunas posibles vías de investigación, ya que la convivencia de tantos elementos en la emergencia del saber, en lenguas vernáculas, puede ser un tema enriquecedor para el futuro, sobre todo si se intentan ampliar estas relaciones a la mística centroeuropea en vernáculo.

El epílogo de este libro ofrece una versión inglesa, muy sugestiva, de los ya reconocidos estudios de Lola Badia sobre la autobiografía en la obra luliana, no solo en términos de un inventario de los hechos, sino también por la crítica de los estamentos intelectuales de la vida académica de la época. Se cita el árbol ejemplifical que ofrece dos afiladas versiones de la forma en que el conocimiento teológico o filosófico, carece de una valoración precisa de las facultades imaginativas y de una incompleta apreciación de la finalidad pragmática que Llull propone para el conocimiento. Por un momento, este epílogo nos sugiere que en dichos estudios yace la oportunidad de ampliar esta perspectiva a otras obras del autor.

Este volumen contiene un valioso índice de manuscritos reunidos por aquellos que recogieron, copiaron, o difundieron la obra luliana (Pierre de Limoges, Thomas Le Myésier, Bernat Guerau). Así como los proyectos que salieron del llamado *scriptorium* luliano que por sí mismo es una construcción histórica, literaria, y filosófica de una dimensión a la altura de la influencia que tuvo la obra luliana hasta la ilustración. Esta primera generación de manuscritos lulianos, la mayoría de ellos en latín, sirven de lanzadera para la difusión de la obra de Llull todavía -y más que nunca- la más vernácula del pensamiento medieval.

José Higuera Rubio

(Bolseiro pós doc FCT /

Instituto de Filosofia da Universidade do Porto)

Souza, José Antônio de C. R. de — Bayona Aznar, Bernardo (eds.), *Igreja e estado: teorias políticas e relações de poder no tempo de Bonifácio VIII (1294-1303) e João XXII (1316-1334)*, (Filosofia, 41) Axioma – Publicações da Faculdade de Teologia, Braga 2016; XXX + 427 pp.; ISBN 978-972-697-252-5.

A crise das investiduras a partir do século XI marca uma nova era nas relações de poder entre a Igreja e o Estado. A exigência por parte da Igreja do direito de investir os membros do clero, então na mão dos monarcas e dos nobres, evolui para uma reivindicação mais ampla do poder. A controvérsia intensifica-se e ambos os lados procuram legitimar a supremacia, envolvendo-se na questão diversos papas e monarcas, a que se associam alguns dos mais destacados teólogos, produzindo obras, esgrimindo argumentos, fazendo alianças e rupturas e usando estratégias políticas, diplomáticas e militares. É no contexto de justificação do poder da Igreja que se assiste a uma releitura da tradicional divisão entre os poderes espiritual e temporal, simbolizados na famosa metáfora dos dois gládios, procurando assegurar a prioridade do primeiro sobre o segundo, para o que é essencial também a interpretação do papa como herdeiro de São Pedro, detentor das chaves do poder delegadas por Cristo. Ao longo da polémica os papas chegam a recorrer à excomunhão e à deposição dos monarcas e estes ao não reconhecimento e perseguição dos papas.

Na transição do século XIII para o XIV, os pontificados de Bonifácio VIII e João XXII são casos paradigmáticos da questão, nomeadamente pelas querelas que mantiveram com o rei Filipe IV de França e o imperador Luís IV da Baviera respetivamente. Estas controvérsias contribuíram para uma redefinição concetual, com profundo alcance teológico e filosófico, que influenciou algumas das categorias políticas essenciais, entre outros fatores, para a fundamentação e formação do estado moderno secularizado.

O volume organizado por José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza (professor aposentado da Universidade Federal de Goiás e membro do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto) e Bernardo Bayona Aznar (Professor da Universidade de Zaragoza) reúne um conjunto de estudos centrados precisamente neste período de transição e na figura dos dois mencionados papas, dando continuidade a trabalhos anteriores, nomeadamente as obras *O reino de Deus e o reino dos homens. As relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média: da reforma Gregoriana a João Quidort* (ed. José Antônio de C. R. de Souza – João Morais Barbosa, EDIPUCRS, Porto Alegre 1997), *As relações de poder: do cisma do Ocidente a Nicolau de Cusa* (ed. José Antônio de C. R. de

Souza, Est Ed., Porto Alegre 2011), *Doctrinas y relaciones de poder en el Cisma de Occidente y en la época conciliar (1378-1449)* (ed. José Antônio de C. R. de Souza – Bernardo Bayona Aznar, Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza 2013), nas quais se examinam os aspetos fundamentais da questão no período que vai da reforma gregoriana ao século XV. Este novo volume complementa o panorama histórico-filosófico das questões políticas neste período e é, portanto, a continuação de um projeto amplo e ambicioso, que se desenvolve nas obras mencionados e em numerosos outros trabalhos que os mesmos autores têm publicado em anos recentes. A obra foi publicada pela Aletheia, de Braga, em parceria com o Instituto de Filosofia da Universidade do Porto, através da editora Axioma – Publicações da Faculdade de Filosofia, e teve edição simultânea em Espanha (José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza – Bernardo Bayona Aznar (eds.), *Iglesia y Estado: teorías políticas y relaciones de poder en tiempo de Bonifacio VIII y Juan XXII*, Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza 2016).

O volume é composto pelos contributos de vários especialistas e conta com um prólogo de Gregorio Piaia, uma introdução geral dos organizadores e uma breve nota biográfica sobre cada um dos intervenientes. Cada estudo é acompanhado por uma bibliografia final.

A primeira parte, centrada na figura de Bonifácio VIII, conta com uma pormenorizada introdução de Luís Alberto De Boni, que contextualiza as discussões entre *sacerdotium* e *imperium* pela *plenitudo potestatis*, entre o papa e Jaime II de Aragão, Carlos II de Anjou e Eduardo I de Inglaterra, de um modo geral, e Filipe IV de França, em particular, descrevendo bem o desenvolvimento dos acontecimentos históricos, a complexidade dos argumentos e as respetivas consequências.

Enquadrados neste contexto teórico seguem-se os contributos de Johnny Taliateli do Couto, de José Maria Silva Rosa e de José Antônio de C. R. de Souza. Todos contêm a tradução portuguesa dos textos de que se ocupam, a qual é acompanhada em cada caso por uma contextualização e um estudo das fontes e dos conteúdos. O primeiro dedica-se ao breve opúsculo anónimo que dá nome ao título do estudo, um documento escrito na corte de Filipe IV de França como réplica à bula de Bonifácio VIII contra a cobrança de impostos ao clero. O documento é um interessante testemunho dos argumentos em defesa do poder do monarca. Na mesma orientação temos o excelente estudo sobre o texto, também anónimo, *Rex pacificus*, onde se refutam argumentos hierocratas, se faz o elogio da realeza e se rejeita o direito do papa à jurisdição do poder temporal, e o estudo sobre o também anónimo *A Quaestio in utramque partem*, no qual uma vez mais se delimita o poder papal e se distingue do temporal. Testemunhando a posição contrária, temos

o estudo sobre o capítulo IX da segunda parte do *Sobre o governo cristão* de Tiago de Viterbo, um dos mais famosos hierocratas, cujo texto é aqui entendido como paradigmático na defesa do conceito de *plenitudo potestatis papalis*. Cada um destes estudos contribui exemplarmente para mostrar os argumentos utilizados pelos dois lados da contenda. A primeira parte termina com o artigo de Esteban Sarasa Sánchez, traduzido do castelhano para o português por José António de C. R. de Souza, onde se faz um detalhado retrato da figura de Jaime II de Aragão e se estudam as suas relações com Filipe IV de França.

A segunda parte centra-se no pontificado de João XXII, começando com uma aprofundada introdução da vida, eleição e controvérsias deste papa por Armênia Maria de Souza, particularmente no âmbito da querela com os franciscanos, destacando-se a figura de Miguel de Cesena. Complementarmente, José António de C. R. de Souza introduz as controvérsias de João XXII com Luís IV da Baviera, analisando a trajetória do imperador, a relação com Miguel de Cesena e outros franciscanos descontentes e o decreto contra o papa *Cunctos populos*, de que oferece uma tradução portuguesa. Seguem-se dois estudos de Bernardo Bayona Aznar: um acerca do tratado *Sobre o governo temporal* de Francisco de Mayronis, onde observa como este texto escrito em defesa de João XXII durante a contenda com Luís IV preconiza a subordinação da monarquia temporal ao poder espiritual e responde à *Monarquia* de Dante, substituindo o monarca pelo papa; e outro sobre a refutação de Guido Terrena dos argumentos defendidos na obra *Defensor da paz* de Marsílio de Pádua, que segue a mesma linha de orientação hierocrata. A estes estudos acrescenta também a tradução portuguesa de ambos os textos. A segunda parte termina com um artigo sobre o opúsculo *De potestate Ecclesiae*, por José Jivaldo Lima, também acompanhado de tradução portuguesa. O autor anónimo do texto procura provar que o papa tem o poder espiritual e temporal apoiando-se apenas no Velho e no Novo Testamento, mostrando que a Igreja precede os reinos e o seu fim é superior.

Estamos na presença de um volume de extraordinária importância para o estudo das teorias políticas na Idade Média. A qualidade dos trabalhos que reúne, a tradução do latim para o português de fontes e documentos, em alguns casos pouco conhecidos, as bibliografias disponibilizadas no final de cada capítulo e a clara organização interna fazem desta obra um precioso instrumento para especialistas, estudantes e público em geral, cumprindo sobremaneira os objetivos a que se propuseram os editores, oferecendo o conjunto um contributo notável para o melhor conhecimento do pensamento político medieval.

Por fim, uma palavra de homenagem e de agradecimento em memória do

Professor José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza, que faleceria a 13 de setembro de 2017, pelo seu inestimável legado e pelo seu contributo para o estudo da filosofia e da história do pensamento político na Idade Média. Alguns dos seus muitos trabalhos foram publicados nesta revista ou nas coleções do Gabinete de Filosofia Medieval, ‘Imago Mundi’ e ‘Textos e estudos de Filosofia Medieval’. Preparava um novo volume dentro desta série de obras com que tinha programado dar um tratamento detalhado da questão das relações de poder na Idade Média, volume esse também orientado para a dilucidação e acesso aos textos filosóficos, teológicos e jurídicos onde a questão foi debatida.

Índice: Autores (xi-xvi); Prólogo (xvii-xx); Apresentação (xxi-xxx); Parte I: 1. Luís Alberto De Boni, «O pontificado de Bonifácio VIII» (3-48); 2. Johnny Talia-teli do Couto, «Antes que houvesse Clérigos» (49-66); 3. José Antônio de C. R. de Souza, «Tiago de Viterbo e a plenitude do poder papal» (67-82); 4. José Maria Silva Rosa, «O *Rex Pacificus*» (83-130); 5. José Antônio de C. R. de Souza, «A *Quaestio in utramque partem*» (131-178); 6. Esteban Sarasa Sánchez, «Jaime II de Aragão na política europeia e do papado em seu tempo» (1291-1327) (179-208). Parte II: 1. Armênia Maria de Souza, «O pontificado de João XXII (1316-1334)» (211-260); 2. José Antônio de C. R. de Souza, «Luís da Baviera de Wittelsbach e o decreto *Cunctos populos* de deposição do Papa João XXII» (261-304); 3. Bernardo Bayona Aznar, «O *Tratado sobre o governo temporal*, de Francisco de Mayronis O. Min.» (305-342); 4. Bernardo Bayona Aznar, «A *Confutação* de Guido Terrena O. Carm. a Marsílio de Pádua» (343-396); 5. José Jivaldo Lima, «O opúsculo *De potestate ecclesia*» (397-428).

João Rebalde

(Instituto de Filosofia da Universidade do Porto)

Piaia, Gregorio, *Sapienza e follia. Per una storia intellettuale del Rinascimento europeo*, (Clavis, 2) Scuola Normale Superiore Pisa, Pisa 2014; 452 pp. + VII estampas a p/b; ISBN: 978-88-7642-564-6.

Os estudos coligidos neste volume foram originalmente escritos entre 1990 e 2013, excepto dois deles, até agora inéditos. Publicados em revistas, volumes de homenagem ou de Atas dos encontros onde tinham sido apresentados, nem sempre fáceis de encontrar, estão agora reunidos, o que também permite desfrutar da complementaridade com que se enriquecem mutuamente (ver tábua de conteúdo

no final desta recensão). Os estudos foram todos «agora revistos e atualizados e em alguns casos reestruturados a fundo» (p. 9), sendo desde logo evidentes as referências bibliográficas recentes, assinalando ao leitor a atualidade destes estudos que exploram temas afins aos trabalhos em curso por outros autores. Os estudos são particularmente ricos em referências à documentação textual e à literatura relevante, como é habitual nos trabalhos de Gregorio Piaia, que primam pela erudição, aliando o desemaranhamento das perspectivas historiográficas com a análise aprofundada dos textos e a fina elegância em exposições tão claras quanto sugestivas. A lista de publicação ou apresentação original de cada texto encontra-se nas pp. 11-13, ajudando a perceber que muitos destes estudos resultam de momentos comemorativos, mas também que, de entre a vasta produção do autor, foram selecionados pelas afinidades de tema e de método que mantém entre si.

O título do volume sublinha objetivos e interesses do Autor: o aparente paradoxo do título inspira-se na sabedoria que se esconde sob loucura elogiada com ironia por Tomás Morus, de onde sobressai a intenção expressa também no subtítulo: contribuir «para uma história intelectual do Renascimento europeu». Cada um destes conceitos encontra expressão poliédrica em cada um dos estudos, autênticos ensaios de método para uma história intelectual, onde a conexão cronológica de textos e filósofos oferece muito mais do que um simples jogo de descoberta das fontes e onde a filosofia é mais que um simples conceito para descrever as variações do pensamento, ou as diferenças entre as suas escolas. Devemos ter presente que Gregorio Piaia, Professor de História da Filosofia na Universidade de Pádua, é um mestre da historiografia da Filosofia, prolongando o trabalho de direção da *Storia delle storie generali della Filosofia*, em 5 volumes, iniciada em 1979 por Giovanni Santinello e que Piaia codirigiu a partir do volume II e dirigiu a partir do vol. IV.1 (atualmente em curso de tradução para inglês sob o título *Models of the History of Philosophy*, Springer, 1993 e seg., também em 5 volumes). Se neste volume não encontramos estudos diretamente relacionados com a outra das suas grandes áreas de interesse, o pensamento político do final da Idade da Idade Média, especialmente Marsílio de Pádua, encontramos sobretudo o interesse pelo pensamento do Renascimento e pela historiografia da Filosofia, dos séculos XVII a XX. Além de autopsiar textos para encontrar as fontes que se escondem sob as ideias feitas ou transmitidas, ou aquelas que afloram como sintoma de um contexto sócio-político e cultural, Piaia procura surpreender num texto, numa pintura, numa troca de correspondência, em referências cruzadas, em encontros fortuitos, as formas de constituição do pensamento no tempo, através dos modos como as ideias se combinam e recombinaem, conflituam e discutem,

são defendidas ou censuradas, são denunciadas ou acolhidas. Está traduzida para português uma das obras de Gregorio Piaia onde reflete sobre os mecanismos de constituição e transmissão da filosofia e como os pensadores entendem e constroem a própria história da filosofia: *Entre passado e imaginário. O passado da Filosofia na Idade Média* (trad. M.N. Costa e L.A. De Boni, Porto Alegre 2006). Sobre o tema é indispensável o seu livro *Il lavoro storico-filosofico. Questioni di metodo ed esiti didattici* (Padova 2001, 2ª ed.), também ele um volume de recolha de estudos revistos.

Sapientia e folia coloca-se sob o signo de Erasmo, com um jogo de palavras inspirado no *Encomium moriae* (*O elogio da loucura*) de 1509, essa mordaz mas elegante sátira intemporal da sociedade e do saber pretensioso. O *moro-sophos* ‘sábio-louco’ que o humanista de Roterdão retoma de um diálogo filosófico satírico de Luciano de Samosata, como é recordado no prefácio e em vários dos estudos, ecoa também na *Utopia* de Tomás More, a quem o *Encomium* é precisamente dedicado com um amigável e divertido jogo de palavras entre *moriae* e *Morus*. Como veremos, um grupo de estudos gira em torno desse oximoro e da amizade entre estes dois homens e das suas obras, ilustrando de modo prático os contornos do que pode ser a *storia intellettuale*, num momento crucial de nascimento da Europa onde o loucura e a sabedoria se transmutam vezes sem conta, com ironia e com seriedade, mantendo o saber em abertura crítica permanente, que é preciso entender no seu significado maior como um dos elementos intrínsecos e duradouros dessa Europa moderna em formação. Para o Autor estes estudos pretendem contribuir para uma história intelectual a qual «pelo seu caráter fortemente inclusivo se distingue da tradicional história da filosofia do Renascimento e das conexas discussões sobre a pertença ou não de um certo autor ao cânone dos ‘filósofos’, concebido com critérios mais ou menos exclusivistas» (p. 8).

O volume tem organização cronológica segundo os temas e autores estudados, começando no final da Idade Média com o mais renascente dos medievais, o germânico Nicolau de Cusa e o breve opúsculo *De pace fidei* que abre o diálogo às religiões, sem defesa do sincretismo, ao procurar compreender como seria possível estabelecer a paz perpétua na religião. Os restantes estudos apontam todos para metamorfoses do diálogo em diferentes domínios do saber.

Os três estudos seguintes (IIº-IVº) procuram as expressões da filosofia em representações plásticas e pictóricas procurando dilucidar os seus segredos. A análise de uma gravura de Dürer que representa a *Philosophia* e o confronto interpretativo entre a *Escola de Atenas* de Rafael e *Os três filósofos* de Giorgione, são particularmente exemplificativos desse caráter inclusivo de saberes e contributos

que se alargam para fora dos simples textos filosóficos, para tentar compreender as variações na representação da Filosofia e dos filósofos. Permita-se uma recomendação particular de atenta leitura do estudo sobre Rafael e Giorgione, onde a pluralidade de interpretações discutidas deixa ainda espaço para a emergência de sugestões novas e de ligações inesperadas que aprofundam as possibilidades de compreensão dos gestos e dos símbolos que fazem a singularidade do fresco e do quadro.

O mais extenso grupo de estudos (do Vº ao XIº) ocupa-se então da fonte de inspiração primeira para o título do volume, o *Elogio da loucura* de Erasmo e o diálogo que através dessa obra se estabelece com Tomás More e a *Utopia*. Discute-se a questão da morte no diálogo *Funes* de Erasmo, glosa-se também a derrisão a que Erasmo submete as discussões dos filósofos e no terceiro estudo deste grupo discute-se a guerra e como ela é tratada em diferentes textos de Erasmo e na *Utopia* de More. Com sagacidade e penetração é-nos mostrado como, sem referências diretas entre si, os dois amigos dialogam à distância, com o que mutuamente vão colhendo e trocando através das suas obras. O oitavo estudo contribui para uma leitura histórico filosófica da cidade ideal propondo o estudo da presença de Demócrito na *Utopia*, onde nunca é mencionado. Piaia encontra nesse ausente Demócrito o traço de união entre o *Elogio da loucura* e a *Utopia*, vendo nele o númen tutelar desta obra. Na dedicatória do *Elogio* Erasmo havia comparado o seu amigo Morus ao filósofo grego Demócrito, que na *Utopia* tem uma correspondência visual e de carácter no personagem Rafael Hitlodeu, que Piaia diseca com cuidado cirúrgico e erudita mestria, identificando descrições interpretadas em chave alusiva, que denunciam proximidade com os modos tradicionais de apresentar Demócrito como o filósofo que de tudo ri. Os estudos IX e X tratam ainda de dois temas moreanos, a compreensão da vida e a questão da evangelização e da liberdade religiosa, onde, também aqui, a narrativa imaginada de viagens não elidem completamente (antes, dela adquirem novo sentido) a compreensão desses temas inseridos nos factos do tempo a que a própria obra alude, em particular a descoberta do Novo Mundo. O estudo XI discute as metamorfoses da ideia utópica através do contraponto entre dois Tomás More da historiografia, a um lado o More iniciador do pensamento utópico moderno e do outro o More humanista autor de um livro intitulado *Utopia*. A insistência de certas leituras nas características da cidade ideal, que acentuam a ligação com as obras posteriores, acabam por secundarizar o *proprium* da *Utopia*, obra eivada dos valores do humanismo nórdico de forte marca cristã. Estas duas leituras são aqui contrapostas para melhor compreender quer a obra, quer as leituras que dela têm sido dadas.

Os três estudos seguintes (XII^o a XIV^o) buscam a presença da Filosofia na obra parenética de dois franciscanos do século XVI, um género literário que poderia parecer inesperado como testemunho de disseminação do conhecimento filosófico, mas que encontra outros exemplos ilustres desde a Idade Média. Nos sermões do minorita Cornelio Musso, «il principe degli oratori sacri del XVI secolo» (p. 173), transparecem alguns temas fortes colhidos no clima cultural do seu tempo ou da tradição doutrinal franciscana passados pelo filtro da sua sensibilidade e formação intelectual e espiritual na Universidade de Pádua, «cidadela do aristotelismo de quinhentos». Esses temas afloram nos seus sermões combinados numa sensibilidade platónico-agostiniana e na tradição franciscana (p. 198), com Aristóteles a ser usado como contraponto para exaltar a *philosophia Christi* de inspiração erasmiana. Também a obra homiliética do minorita observante Francesco Panigarola, que na segunda metade do século XVI pregou nas maiores cidades de Itália com grande sucesso quer junto dos doutos quer da gente comum (p. 195), é repassada para localizar os *exempla* que permitem atestar as referências a filósofos e às doutrinas filosóficas, ao mesmo tempo que se dilucida a sua função na trama argumentativa dos sermões (p. 213).

Dois estudos exploram temas relacionados com o conhecimento da natureza (XV^o e XVI^o). O primeiro analisa três *exempla* sobre o tema cósmico e genésico da água em diferentes obras de Francesco Patrizio, autor, entre outras obras, da *Nova de universis filosofia* publicada em 1591, uma das mais elevadas expressões da filosofia natural de escopo platónico do século XVI. No segundo discute-se a relação de amizade fundada em estima recíproca e nos interesses culturais comuns que o frade servita Paolo Sarpi e Galileu Galilei partilhavam entre si. A relação de amizade, testemunhada aliás por Tommaso Campanella que em 1639 recordava tê-los visto juntos em 1593 em companhia de Giovan Battista Della Porta (p. 246), encontra expressão nos comuns interesses científicos refletidos quer na correspondência que mantiveram, quer em outras fontes literárias.

O volume encerra com um conjunto de 5 estudos (XVII^o a XXI^o) dedicados a outro dos grandes temas em que o Autor é um reconhecido e inovador especialista, a historiografia da filosofia dos séculos XVIII a XX, tendo dedicada prolongada atenção a obras de filósofos que justamente procuraram compreender da filosofia a partir da descrição das dinâmicas e das linhas de continuidade que fazem o seu passado. São propriamente estudos de historiografia da filosofia ou de história intelectual, com sondagens muito precisas e por isso verdadeiros exemplos de método, sobre os aristotélicos paduanos no *Dictionnaire historique et critique* de Pierre Bayle, sobre a longa diatribe de setecentos e de oitocentos

sobre se Petrarca pode ser contado ou não entre os filósofos, sobre o afloramento da questão da identidade nacional ‘italiana’ nos estudos acerca do renascimento na primeira metade de oitocentos, sobre a leitura de Maquiavel por Giovanni Papini e, finalmente, um perfil de Ernest Cassirer enquanto historiador da filosofia renascentista.

Estamos perante uma obra notável pela riqueza temática e pela erudição generosa de Gregorio Piaia, que a cada passo surpreende pelas referências e pelo inesperado das relações estabelecidas entre textos e autores onde essas ligações não eram de todo evidentes ou, se eram conhecidas, são aqui reequacionadas de outro modo, sublinhando outras mediações, assinalando pormenores até então despercebidos.

O trabalho clínico de análise dos textos em busca das referências menos evidentes como traço deixado pela contaminação das ideias que, na sua intertextualidade, dizem como se constrói, se difunde e se exprime a filosofia entendida num sentido não exclusivístico, mas que tudo abarca, pratica-o Gregorio Piaia como dimensão lúdica e fecunda erudição. Num estudo não incluído neste volume («Il padre Athanasius, l’atomista canonico e l’isola-del-giorno-prima. Divagazioni sul Seicento filosofico di Umberto Eco», *Rivista di storia della Filosofia*, 51.2, 1996, 333-340), Piaia aplica o mesmo método arqueológico ao romance de Eco *A ilha do dia antes* (ed. original 1994). Propõe-se encontrar nos estratos do texto os acentos e alusões com que o autor esconde ou disfarça personagens, factos e ideias da história da Filosofia do século XVII. Nesse breve estudo Piaia decifra e propõe a identificação do que foi escondido nos interstícios da efabulação. Umberto Eco ele mesmo acolheu este jogo erudito, confirmando a leitura sagaz e detalhada de Piaia numa carta que lhe escreveu a 23 de setembro de 1996, pouco depois da publicação do artigo. A carta está publicada na segunda edição do estudo de Piaia, no volume *Consecratio mundi. Festschrift em homenagem a Urbano Zilles*, ed. R. A. Ulmann, Porto Alegre 1998, pp. 404-413, carta a pp. 412-413). Escreve Umberto Eco a abrir a sua carta: «Caro Gregorio Piaia, / le recensioni talora fano piacere e talora no, ma la Sua mi ha particolarmente eccitato perché, com tutto il gusto e la fatica com cui avevo disseminato il romanzo di indici storici, nella speranza puramente ideale che qualcuno riuscisse a coglierle tutti, a trovare il Lettore Modello che quase non mi attendevo, non posso que essere felice» e prossegue na confirmação dos vários casos e aspetos que Piaia identificara de forma brilhante, sob as alusões ludicamente espalhadas pela obra.

Lendo estes trabalhos não surpreende o reconhecimento e comprazimento de Umberto Eco por ter encontrado em Piaia o leitor ideal, com o otimismo con-

firmado de que esse leitor modelo existe mesmo. Podemos sem dificuldade imaginar que também Nicolau de Cusa, Dürer, Rafael e Giorgione, Erasmo e More, Musso, Panigarola, Patrizi, Galileu e Sarpi, Bayle, os historiógrafos da filosofia de setecentos e oitocentos, Papini ou Cassirer, também seguramente reconheceriam surpreendidos que o que neles permaneceu como alusão ou impensado fica afinal patente e a descoberto quando encontra um leitor inteligente e erudito. Felizmente Piaia partilha com os seus próprios leitores os preciosos achados que contribuem para pensar com disciplinado rigor a historiografia da filosofia e a história intelectual da Europa da Idade Média ao século XX.

Sommario: Premessa (7-9); Nota editoriale (11-13); Abbreviazioni (14); I. «Il duplice volto del *De pace fidei* di Nicolò Cusano» 15-37); II. «La cultura filosofica a Padova nell'età del Mantegna (39-45); III. «Il *medium aevum*, l' 'età nuova' e le quattro età della *Philosophia*. Postille a un' incisione di Albrecht Dürer» (47-62); IV. «Per un raffronto tra la *Scuola di Atene* di Raffaello e i *Tre filosofi* di Giorgione» (63-78); V. «Il 'morosofo' e la morte. In margine al *Funus erasmiano*» (79-88); vi. «Sulla follia plurima dei filosofi. Brevi chiose ad Erasmo» (89-109); VII. «Il 'morosofo' e la guerra. Un dialogo a distanza fra Erasmo e Thomas More» (93-109); VIII. «Democrito in *Utopia*. Spunti per una lettura storico-filosofica della città ideale» (111-135); IX. «I volti della vita in Tommaso Moro» (137-152); X. «Evangelizzazione e libertà religiosa in *Utopia*» (153-159); XI. «Da un Tommaso all'altro. La metamorfosi dell'idea utopica» (161-172); XII. «*Ars praedicandi* e messaggi politici in Cornelio Musso» (1511-1574) (173-189); xiii. «Visto dal pulpito. Aristotele nelle prediche di fra Cornelio Musso» (191-209); xiv. «I filosofi e la filosofia nelle prediche di Francesco Panigarola» (211-220); xv. «Tra misticismo neoplatonico e 'filosofia dei fiumi'. Il tema delle acque in Francesco Patrizi» (221-243); xvi. «Galileo e Sarpi. Due 'menti parallele'» (245-250); xvii. «Gli aristotelici padovani al vaglio del *Dictionnaire historique et critique*» (251-269); xviii. «'Petrarcha an inter philosophos referendus'. Francesco Petrarca nella storiografia filosofica del Sette-Ottocento» (271-284); xix. «Rinascimento e identità nazionale nella storiografia filosofica italiana e francese del primo Ottocento» (285-308); xx. «Contro i 'custodi di vetrine ben separate'. Il Machiavelli di Papini» (309-316); xxi. «Ernst Cassirer storico della filosofia rinascimentale» (317-332). Indice dei nomi (333-350); Illustrazioni 333 (I-VII).

José Meirinhos

(Faculdade de Letras

Instituto de Filosofia da Universidade do Porto)

Giurgevich, Lia – H. Leitão, *Clavis Bibliothecarum. Catálogos e inventários de livrarias de instituições religiosas em Portugal até 1834*, Secretariado Nacional para os bens culturais da Igreja, Lisboa 2016; 863 pp.; pp. ISBN: 978-2-503-55307-8.

Noël Golvers escreve Prefácio referindo-se a Portugal: «Os países europeus onde a “desconstrução” ou “destruição” do património livreiro eclesiástico foi tão sistemático e tão amplo são muito poucos: os cerca de 75 anos entre a acção de Pombal contra as instituições educativas dos jesuítas e os seus instrumentos – entre eles especialmente as bibliotecas – e a secularização de 1834, deram completamente a volta ao panorama das bibliotecas, ao remover, dismantelar, redistribuir, se não mesmo destruir fisicamente, coleções com dois e três séculos de idade, que haviam sido acumuladas nos seus locais originais sem serem incomodadas durante esse tempo. Não é necessário fazer qualquer outro comentário para compreender que este movimento iconocástico – centrado em livros individuais e especialmente nas coleções eclesiásticas – provocou uma ruptura dramática no panorama cultural e educativo no Portugal do iluminismo, que se viu assim em grande medida amputado dos seus tesouros bibliográficos eclesiásticos, com a exceção daqueles livros que foram reciclados para as novas bibliotecas públicas» (pp. XI-XII). A longa citação do investigador da Universidade Católica de Leuven e especialista das missões jesuítas na China nos séculos XVI-XVII, retoma informações e conclusões dos autores na Introdução e enquadra bem a razão de ser deste guia monumental. Perante a dispersão bibliográfica ocorrida num período curto e não muito distante e sobre o qual há muita informação mas pouco acessível, tenta-se recuperar o conhecimento do acervo de bibliotecas que na sua maioria foram então extintas e só uma pequena parte subsiste integrada em bibliotecas públicas. Embora o prefaciador mencione explicitamente «coleções com dois e três séculos de idade» no momento da sua extinção, pelo que as mais antigas dessas teriam começado a ser reunidas por volta de 1500, a história das bibliotecas eclesiásticas em Portugal antecede ou são coetâneas da fundação do reino, sendo bem conhecido que os dois mosteiros mais diretamente ligados à afirmação do novo poder real, Santa Cruz de Coimbra dos cónegos regrantes de Santo Agostinho (ver pp. 74-78, 506-513) e Santa Maria de Alcobaça dos cistercienses (pp. 32-40, 424-464), estão justamente entre os mosteiros que reuniram maiores bibliotecas (para uma comparação quantitativa, ver p. XXI) e onde foram recolhidas as maiores coleções de códices medievais, hoje depositadas respetivamente na Biblioteca Pública Municipal do Porto e na Biblioteca Nacional de Portugal

em Lisboa. E dessa antiguidade dá conta a *Clavis* ao reunir toda informação sobre catálogos (entendidos num sentido muito amplo) e bibliotecas de casas religiosas entre o século X e 1834 e não apenas do período mais curto mencionado na citação do prefaciador.

Embora o subtítulo indique a data de 1834 como *terminus ad quem*, as bibliotecas não são importantes apenas no momento da sua extinção ou pelo acervo que chega até nós, sendo que algumas delas nessa fase já nem teriam o brilho e a dimensão de outrora (como, em boa parte e apesar da sua considerável dimensão, parece até ser o caso para as dos dois mosteiros mencionados). As bibliotecas são um instrumento e veículo de saber com importância em todos os momentos da sua existência. Além disso, não é possível ignorar que as bibliotecas não eram apenas locais de recepção e depósito de livros, eram locais vivos e sujeitos a todas as contingências, propícias ou desafortunadas, das instituições. Algumas nem chegaram a 1834. E ao longo do tempo muitas delas foram delapidadas ou tratadas com incúria pelas próprias instituições que as fundaram, sendo conhecidos casos diversos de abandono, ou de empréstimos não devolvidos que seguramente também contribuíram para diminuir e dispersar os acervos librários. Mas, esse assunto (aliás mencionado no estudo introdutório) não é o que mais importa para avaliarmos a importância desta obra monumental.

A longa citação do início desta recensão centra-se no momento mais agitado e incerto que medeia entre a expulsão dos jesuítas e arresto dos seus bens (incluindo-se aí as bibliotecas) em 1759, e a revolução liberal que em 1834 dará o mesmo destino a todas as ordens religiosas e às suas bibliotecas, em boa parte encaminhadas para depósitos e bibliotecas públicas, ou mesmo deixadas em completo abandono. Ora é justamente desse período em que a existência das instituições religiosas monásticas foram colocadas sob pressão e mesmo suprimidas que resulta a maior parte da documentação aqui reunida. A situação é tão paradoxal que para uma boa parte das bibliotecas a única informação de que dispomos quanto à sua existência e livros, são justamente os inventários de extinção. É notável e também uma consequência da (pouca?) importância que em algumas instituições era dada aos livros, que para um elevado número de casas religiosas não exista ou não seja conhecido qualquer registo documentado ou listagem de livros anterior ao inventário de extinção, apesar de muitos desses mosteiros existirem desde antes da imprensa e, por obrigação de regra e de ofício, terem necessariamente livros para as suas diferentes atividades de leitura diária, fossem eles manuscritos ou impressos. Apesar da sua enorme utilidade, à falta dos próprios livros e de

verdadeiros catálogos, estes inventários de extinção são muito limitados quanto à descrição de livros. Os autores na introdução descrevem as condições da sua realização e chamam a atenção para o facto de não serem elaborados por bibliotecários nem terem por finalidade catalogar livros, mas apenas arrolá-los como bens móveis, dando uma descrição sumária dos autores ou títulos (frequentemente com erros, de compreensão ou de leitura) e depois de listagens mais ou menos extensas rematam, como que por cansaço ou fastio da repetitividade, quantificando quantos livros mais existiam, sem qualquer outra indicação para além de um número mais ou menos arredondado.

A leitura da Introdução («*Claustrum sine armarium quase castrum sine armamentario*: As bibliotecas eclesiásticas em Portugal», pp. XV-XLVIII) é indispensável não só para compreender a natureza da obra e do material coligido, mas também porque oferece um documentado ensaio sobre o destino dos livros em Portugal, centrado nas convulsões dos séculos XVIII-XIX (vejam-se os §§ 4 e 6), mas também da heterogeneidade das fontes (§ 4) para o conhecimento das bibliotecas e das particularidades do seu aprovisionamento ou movimento e registo de leituras (§ 5). Os dados coligidos pelos autores deste contacto detalhado com tanta informação, permitiu-les uma proposta de quantificação (ver § 2). Tendo em conta as cerca de 400 bibliotecas para as quais reuniram documentação (outros teriam apontado a existência de 577 bibliotecas), propõem uma estimativa da dimensão do espólio das bibliotecas, onde haveria a assinalar c. de 10 com mais de 20.000 volumes, c. de 30 tendo entre 5.000 e 20.000 volumes, c. de 50 entre 2.000 e 5.000 volumes, c. de 300 com menos de 2.000 volumes, devendo admitir-se que estes números são amplamente conjecturais e provisórios.

Estes números estão longe de poder dar uma panorama do livro em Portugal por volta de 1834, uma vez que há todas as outras bibliotecas de profissionais ou nobres letrados, explicitamente excluídos deste projeto apenas dedicado a instituições eclesiásticas. E mesmo de estas apenas estão abrangidas as das ordens religiosas, não sendo abrangidas eventuais bibliotecas de prelados individuais não integradas em mosteiros, de casas do clero secular, de seminários, ou as bibliotecas episcopais. Mas, seria exigir em excesso a uma obra que na sua arquitetura e para o conjunto das bibliotecas tratadas é assaz ampla e completa.

Na secção «Como usar este livro» (pp. XLIX-LIV) explica-se a organização da *Clavis*, cada uma das partes do reportório e a ficha modelo para cada biblioteca e seus catálogos, inventários ou listas de livros.

A *Clavis* é propriamente constituído por 2 reportórios e uma série de índices que facilitam o acesso ao seu conteúdo. Na primeira parte elencam-se «Catálogos,

inventários e outras listas de livros» (pp. 1-377) organizados por ordens religiosas e dentro destas por casa, elencando-se para cada uma destas todas as listas de livros conhecidas e elaboradas até 1834, incluindo-se, portanto, também listas medievais assinaladas em testamentos, notas de empréstimo ou outra documentação, para além, claro, de catálogos manuscritos ou impressos conhecidos, e dos inventários de extinção dos mosteiros. É uma notável coleção de informação sobre 901 documentos, sobre os quais são dados todos os elementos para se identificar o seu conteúdo e localização. Num tão vasto elenco é inevitável que aqui ou ali se encontrem lacunas, lapsos de identificação, atribuição de documentos com troca de nomes ou toponímicos, mas isso é o menos, é a pequena tarefa dos leitores e de futuros estudos melhorarem esses aspetos verdadeiramente menores perante a vastidão de informação coligida. Os estudos futuros beneficiam enormemente deste instrumento, que é um verdadeiro estímulo para o prosseguimento de investigação sobre os livros medievais e modernos em Portugal, a partir de agora em novas e mais documentadas bases. A segunda parte é ainda um pouco mais extensa e nela publicam-se «Documentos (Documentos sobre o funcionamento das bibliotecas das congregações religiosas)», com a mesma organização interna por ordem religiosa e, dentro dela, por casa para os documentos de ou relativos a cada uma delas (pp. 379-783). Neste caso *publicar* é mesmo o termo pois são editados, em boa parte dos casos pela primeira vez, 348 excertos ou documentos de dimensão muito variável sobre a constituição e funcionamento de bibliotecas, regulamentos, nomeações de bibliotecários, catalogação e cuidado dos livros, etc. Se a primeira parte é uma mina para o conhecimento das existências de manuscritos e de livros, a segunda parte é um vale de leituras a explorar sobre as bibliotecas e a cultura do livro e da leitura em Portugal.

Um simples exemplo sobre o que a *Clavis* poderá ajudar a documentar, não só sobre livros, poderá ser dado pela imagem que foi escolhida como separador entre as diferentes secções do livro e que encontramos várias vezes ao longo da obra: o «Iconismus Magni Bibliophilacii», identificada pelo título da obra onde se encontra: *Aurea clavis reserans bibliophilacium hoc magnarum Alcobatiae*, de 1701. É uma das raras imagens portuguesas com representações de bibliotecas modernas e basta-nos consultar a *Clavis catalogorum* na secção dos cistercienses, dentro desta no mosteiro de Santa Maria de Alcobaça e dentro deste na ordem cronológica de catálogos encontramos o de 1701, com o nº 98, onde temos toda a informação sobre a obra, a própria gravura e o autor (do manuscrito Lisboa, Biblioteca Nacional de Portugal, cod. 7412, p. 13). E já na parte dos documentos no nº 43 podemos ler o próprio «Praefatio ad lectorem» da *Clavis Aurea*. O mesmo

procedimento leva-nos facilmente a qualquer biblioteca sobre a qual procuremos informação. Ou, se se quiser estudar um mosteiro aí encontramos as referências de toda a informação conhecida.

O volume inclui o conjunto de recursos técnicos que complementam a documentação e auxiliam a leitura. A «Bibliografia» (pp. 785-829) de estudos e fontes é um outro precioso auxiliar para o estudo do livro medieval e moderno, reunindo algo mais que o simples apoio à *Clavis*, com virtualmente tudo o que de substancial se publicou para o estudo do livro em Portugal. Para além da organização sistemática do reportório, já de si orientadora e facilitadora da localização do que se procura, um conjunto de índices são um precioso auxiliar de consulta: o Índice onomástico geral (pp. 833-854) e o Índice de antigos possuidores (livrarias particulares)» (pp. 857-863). O Índice geral, que combina e emparelha as duas partes da obra, e dá a sinopse das instituições religiosas e suas casas com biblioteca encontra-se nas pp. LV-LXX.

Um completo instrumento de consulta ainda com mais potencialidades de busca foi lançado pelos autores e editores em colaboração com a Biblioteca Nacional de Portugal no momento da publicação da obra: um sítio em linha para colocação progressiva da totalidade da *Clavis*, com atualizações e correções, bem como a ligação para versões digitais dos documentos elencados, quando já existam em acesso aberto. Esta *Clavis* em forma de base de dados, mas sem a introdução, bibliografia e índices, pode ser consultada no endereço: <http://clavisbibliothecarum.bn.pt/>.

A realização desta obra beneficiou de uma bolsa FCT de pós doutoramento de Luana Giurgevich, tendo sido desenvolvida a partir de um projeto sobre o livro científico no Centro Interuniversitário de História da Ciência e da Tecnologia (CIUHCT) da Universidade de Lisboa. Luana Giurgevich e Henrique Leitão, um dos mais notáveis investigadores portugueses em história das ciências, publicaram uma obra de referência e indispensável para qualquer investigação sobre história do livro em Portugal, ou sobre todos e cada um dos catálogos e documentos aqui descritos ou publicados. Cada estudioso que no futuro recorra a esta *Clavis* saberá de imediato o quão meritória e rica ela é e também agradecerá aos seus autores que a tenham realizado e publicado, abrindo um novo caminho às muitas investigações que ainda é preciso realizar para um melhor conhecimento do espólio codicológico e impresso em Portugal da Idade Média à Idade Moderna.

José Meirinhos
(Instituto de Filosofia - Faculdade de Letras da U.P.)

Index

Manuscritos
Manuscripts

- | | |
|--|---|
| Istanbul, Beyazit Devlet Kütüphanesi | Perugia, Biblioteca Comunale |
| 794b: 117 | 1047: 130 |
| 814: 117 | 434: 130 |
| Lisboa, Biblioteca Nacional de Portugal | Praga, Národní knihovna České republiky |
| Cod. 7412: 150 | VIII. G.19: 101 |
| Messina, Biblioteca Comunale (olim Biblioteca Universitaria) | Rabat, al-Maktabah al-Malikiyyah |
| 459: 130 | 83: 117 |
| Metz, Médiathèque «Le Pontiffroy» | Roma, Biblioteca Angelica |
| 378: 93 | 38: 68 |
| Napoli, Biblioteca Nazionale | Roma, Santa Sabina |
| VII. D. 44: 130 | XIV.3.32: 133 |
| Palermo, Biblioteca Comunale | Vaticano (Città del), Biblioteca Apostolica |
| 3 Qq B 24, B 25, B 26: 130 | Vaticana |
| Paris, Bibliothèque nationale de France | Barb. lat. 476: 130 |
| Lat. 684: 130 | Barb. lat. 667: 130 |
| Lat. 3326: 130 | Barb. lat. 675: 130 |

Autores antigos, medievais e renascentistas
Ancient, Medieval and Renaissance Authors

- Abraham Abulafia, 61-73
Aelredus Rievallensis, 60
Afonso V, 123
Albertus de Saxonia, 82
Albertus Magnus, 83
Alexander Halensis, 128
Alexander Papa IV, 131
Alfarabi, 69
Alfonso X el Sabio, 131
Alvarus Thomas Ulixbonensis, 82
Amadeus Lusitanus, 122-130
Ambrosius Mediolanensis, 128, 129
Anselmus Cantuariensis, 37, 38, 39, 40, 51, 52, 55, 57, 59, 128, 129
Aristoteles, 16, 69, 76, 81, 82, 102, 103, 104, 106, 107, 108, 109, 144, 146
Arnaldus de Villa Nova, 136
Arnoldus Bonavallis, 60
Astudillo, 83
Athanasius Alexandrinus, 128, 129
Augustinus Hipponensis, 37, 38, 44, 46, 55, 59, 128, 129
Augustinus Niphus, 81, 83
Averroes, 69, 102
Avicenna, 121
Basilius Caesariensis, 128, 129
Battista Della Porta, G., 144
Beatriz da Silva, 123
Bernat Guerau, 136
Blasius de Pelacanis de Parma, 81, 90
Boethius (Severinus), 80
Boethius de Dacia, 77, 128, 129
Bonaventura de Bagnoregio, 128
Bonifatius Papa VIII, 137, 138, 140
Caietanus Thienaeus, 81, 111
Campanella, T., 144
Carolus II de Anjou, 131, 132, 133, 138
Cicero, Marcus Tullius, 46
Clemens Papa IV, 132
Collucio Salutati, 83
Conradinus de Hohenstaufen, 132, 133
Dante Alighieri, 134, 136, 139
David Cranston, 82
Democritus, 143, 146
Didymus, 128, 129
Dominicus Gundissalinus (sive Gundisalvi), 33, 69
Dominicus Soto, 82
Duarte I (rex), 123
Dürer, A., 142, 146
Eduardus I (rex Angliae), 138
Erasmus, 142, 143
Euclides, 90, 91, 101, 103, 105, 113
Eusebius Sophronius Hieronymus, 123
Fernandus Aragonensis, 123
Francesco Sforza, 123
Franciscus de Mayronis, 139, 140
Franciscus Patricius, 146
Fridericus Imperator II, 132
Galilei, G., 76, 81, 82, 87, 102, 103, 110, 144, 146
Galterius Burlaeus, 80
Gaspar Lax, 82
Georgius Benignus, 126
Gerhohus Reichersbergensis, 60
Gilbertus Crispinus, 37-60
Giorgione Barbarelli da Castelfranco, 142, 143, 146
Gregorius Magnus, 128, 129
Gregorius Nazianzenus, 128, 129
Gualterus Burlaeus, 83
Guido Terreni de Perpignano, 139, 140
Guilelmus de Ockham, 21, 104
Guilelmus Hentisberus, 75, 76, 77, 78, 80, 81, 86, 97, 105, 111

Guilelmus Hentisberus (pseudo-), 97, 111
 Guillem de Cervera, 136
 Henricus de Castilla, 131-133
 Henricus de Hassia senior, 82
 Henricus III (rex Angliae), 131
 Henricus Platerberger, 76, 108, 109
 Hieronymus Stridonensis, 128, 129
 Hilarius Pictaviensis, 128, 129
 Hillel ben Samuel, 69
 Iacobus Almainus, 82
 Iacobus II Aragonensis, 131, 138, 139, 140
 Iacobus de Neapoli, 75, 76, 99
 Iacobus de Sancto Martino, 76, 90, 99
 Iacobus de Viterbio, 139, 140
 Iacobus Foroliviensis, 81
 Ibn Daud, 33
 Ioannes Buridanus, 22, 80
 Ioannes Chrysostomus, 128, 129
 Ioannes de Casali, 90
 Ioannes de Hollandia, 82
 Ioannes Dullardus, 82
 Ioannes Dumbleton, 80
 Ioannes Duns Scotus, 21, 128, 129
 Ioannes Ludovicus Vives, 79, 83
 Ioannes Maior, 82
 Ioannes Monachus, 93
 Ioannes Papa XXII, 137, 139, 140
 Ioannes Pecham, 103
 Ioannes Quidort, 120, 121
 Jean de Meung, 136
 Lanfrancus Cantuariensis, 47
 Leonardo da Vinci, 80
 Leonardus Aretinus, 77, 82
 Ludovicus IV (rex Franciae), 137, 139, 140
 Ludovicus XI (rex Francorum), 123
 Ludovicus Coronel, 82
 Lucianus de Samosata, 142
 Maimonides (sive Moses ben Maimon sive
 Rabbi Moyses sive Rambam), 69
 Manfredus (Rex Siciliae), 131, 132
 Marsilius de Inghen, 82
 Marsilius Patavinus, 139, 140, 141
 Michael de Cesena, 139
 Nicolaus de Cusa, 137, 142, 146
 Nicolaus Machiavelli, 145, 146
 Nicolaus Oresme, 75, 76, 84, 90, 91, 92, 93,
 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104,
 109, 113
 Nicolaus Parisiensis, 21
 Otto de Châteauroux, 132, 133
 Paulus Venetus, 81
 Petrarcha, Franciscus, 145, 146
 Petrus Aureoli, 128
 Petrus de Lemovicis, 120, 136
 Petrus Mantuanus, 81
 Petrus Pomponatius, 81
 Philippe IV, 137, 138, 139
 Plato, 77, 86
 Qurṭubī (al-), 117, 119
 Quti (al-), 118
 Raimundus de Pennaforti, 136
 Raimundus Martini, 33, 136
 Raphael, 142, 143, 146
 Raymundus Lullus, 120-121, 133-136
 Ricardus Cornwall, 131
 Ricardus de Kilvington, 80, 83, 86
 Ricardus de Sancto Victore, 128, 129
 Richardus Swyneshed, 79, 80, 81, 83, 84,
 105, 109
 Robertus Grosseteste, 103
 Rogerius Bacon, 103, 121
 Sextus Empiricus, 16
 Sixtus Papa IV, 123
 Thomas Bradwardine, 75, 76, 77, 79, 80, 81,
 85, 91, 104, 105, 108, 109
 Thomas de Aquino, 69, 103, 128, 129
 Thomas Migerii, 120-121, 136
 Thomas Morus, 141, 142, 143, 146
 Victor Trincavellus, 81
 Virgilius Maro grammaticus, 121
 Witelo, 103

Autores modernos e contemporâneos
Modern and Contemporary Authors

- Abulafia, A., 40
Acero, J.J., 23
Ackermann, A., 24
Adams, M.M., 21
Aldunate Lizana, E., 48
Al-Saqqā, A.H., 118
Alva y Astorga, P., 122
Annas, J., 17
Ayers, M., 17
Badia, L., 133, 134, 136
Barbosa, J.M., 137
Bauer, L., 103
Bayle, P., 144, 146
Bayona Aznar, B., 137, 138, 139, 140
Belaid, A.A., 118
Bernet, R., 24
Biard, J., 90
Bilen, O., 24
Burman, T., 33
Burnett, C., 17, 31, 33
Burns, J.H., 82
Busard, H.L.L., 90, 91, 103
Caimi, M., 9
Cantatore, F., 124, 127
Cassirer, E., 145, 146
Clagett, M., 81, 82, 87, 88, 90, 91, 92, 94, 96,
97, 98, 99, 111, 112, 113
Colli, G., 26
Cordero Quinzacara, E., 48
Corti, E., 57
Costa, M.N., 142
Cottingham, J., 18
Cowdrey, H., 47
Crosby, L., 79
Crossley, J.N., 31
Cruz Palma, O., 120
Dal Bo, F., 61
D'Amico, C., 84
Davey, N., 26, 27
Davidson, D., 17
De Boni, L.A., 129, 138, 140, 142
Demontis, L., 131, 132, 133
Descartes, R., 16, 18, 28, 102
Devillard, P., 118
Di Liscia, D.A., 75, 81, 83, 84, 90, 92, 93, 99,
104, 105, 106, 107, 108
Dilthey, W., 10
Dolnikowski, E.W., 79
Domingos, D.L., 122, 127
Duhem, P., 80, 82, 83
Duque, F., 10
Ebbesmeyer, S., 83
Ebbesen, S., 21
Eco, U., 145
Élie, H., 82
Epalza, M., 117
Espírito Santo, A., 122
Evans, G., 40
Favaro, A., 110
Fidora, A., 33, 70
Fink, J., 21
Fleck, A., 79
Føllesdall, D., 17
Forcellini, E., 47, 48, 49
Foulcault, M., 22
Frege, G., 15
Freidenreich, D.M., 31
Freitas Carvalho, J. de A., 127, 128
Friedlein, R., 120
Froufe, A., 26
Furlanetto, G., 47
Gadamer, H.-D., 22-29
Gaffiot, F., 48
Gagné, J., 103
Gaul, N., 31
Gerhardt, V., 26

Giurgevich, L., 147, 151
 Glare, P., 48
 Goebel, B., 38, 39
 Goldstein, M.B., 31
 Golvers, N., 147
 Grabmann, M., 77
 Grandy, R., 17
 Grellard, C., 81
 Grice, P., 17
 Grondin, J., 24
 Grünbart, M., 31
 Hansen, H., 21
 Harman, G., 11, 13, 14, 15
 Harvey, H.J., 62
 Hassid, J.-C., 48
 Hegel, G.W.F., 10, 22
 Heidegger, M., 23, 24, 25
 Henninger, M.G., 21
 Higuera Rubio, J., 121, 136
 Hillgarth, J.N., 120
 Honegger, Th., 79
 Idel, M., 62, 68, 71
 Jakubecki, N., 37
 Jeanneau, G., 48
 Jullien, V., 81
 Kabalan, M., 119
 Kant, I., 9, 10, 14, 16, 29
 Katz, B.D., 86
 Kenny, A., 13, 80
 Keßler, E., 83
 King, P., 21
 Kircher, A., 145
 Kobusch, T., 17, 19
 Kretzmann, N., 80, 86
 Laird, R., 104
 Lapidot, E., 61
 Lebaigue, C., 47
 Leibniz, G.W., 10, 79
 Leitão, H., 147, 151
 Leite, M., 133
 Lennox, J.G., 103
 Lértora de Mendoza, C., 103
 Letter, B., 17
 Lewis, C., 81
 Lewis, C.T., 48
 Lewis, D., 17
 Lhotsky, A., 105
 Lima, J.J., 139, 140
 Lindberg, D.C., 31, 92
 Livesey, J.E., 104
 Livesey, S., 31
 Llinares, J.B., 23
 Löeb, I., 120
 Lorenz, R., 46
 Löwith, K., 24
 Lukács, E.A., 79
 Magnavacca, S., 40, 51, 84
 Maier, A., 79, 80, 90, 98, 99
 Malpangotto, M., 81
 Mantas España, P., 7, 17, 18, 26, 31, 33
 Marenbon, J., 18, 19, 20, 21, 120
 Marmodoro, A., 21
 Martín Minguijón, A., 48
 Martín-Mora, E., 24
 Meirinhos, J.F.P., 129, 130, 146, 151
 Merlo, G.G., 127
 Mews, C., 31
 Micheli, G., 10
 Miller, N., 26
 Minguijón, M., 48
 Monferrer-Sala, J.P., 31, 117-119
 Montinari, M., 26
 Mora-Márquez, A.M., 21
 Morillas, A., 26
 Morisi-Guerra, A., 127
 Muller, J., 17, 19
 Müller-Lauterund, W., 26
 Murdoch, J.E., 79, 80, 84, 86, 92
 Musotto, G., 120
 Musso, C., 144, 146

Naiweld, R., 61
 Nascimento, C.A.R. do, 103
 Nichols, R., 12, 13, 14
 Nicolaïdis, E., 81
 Niermeyer, J.F., 47
 Nietzsche, F., 18, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28
 Olasagasti, M., 24
 Ortolan, M., 48
 Ovejero y Maury, E., 26
 Panigarola, F., 144, 146
 Papini, G., 145, 146
 Patrizio, F., 144
 Penner, S., 21
 Pestalozzi, K., 26
 Piaia, G., 10, 138, 140-146
 Piccaluga, F., 127
 Pinborg, J., 80
 Pinho, S.T., 122
 Podkoński, R., 84
 Polloni, N., 33, 69, 70
 Putnam, H., 16
 Ragep, F.J., 31
 Ragep, S.P., 31
 Rashdall, H., 47
 Rawls, J., 16
 Rebalde, J., 140
 Rée, J., 17
 Reeves, M., 127
 Reinoso-Barbero, F., 48
 Ribas, P., 9
 Ribeyre, M.D., 93
 Robert, A., 90
 Roberts, L.D., 84
 Roest, B., 130
 Rogers, G.A.J., 11, 13
 Rommevaux-Tani, S., 81
 Rorty, R., 17
 Rosa, J.M.S., 138, 140
 Sánchez Meca, D., 11, 22, 26, 28, 29
 Santanach, J., 133
 Santiago Guervós, L.E., 23
 Santinello, G., 10, 141
 Sarasa Sánchez, E., 139, 140
 Sarpi, P., 144, 146
 Scaliger, J., 79
 Schmitt, F.S., 55
 Schneewind, J.B., 17
 Scholem, G., 71, 72
 Schönberger, R., 22
 Schrifft, A.D., 24
 Shank, M.H., 31
 Short, C., 19, 48
 Skinner, Q., 17
 Smith, T.M., 99
 Soler, A., 133
 Sorell, T., 11, 13, 14, 15, 16, 17, 19
 Sousa Costa, A.D. de, 124, 126, 128
 Southern, R., 40
 Souza, J.A. de C.R. de, 137-140
 Souza, M.A. de, 139, 140
 Speer, A., 31
 Steckel, S., 31
 Stegmüller, W., 17
 Stroumsa, S., 35, 36
 Stump, E., 80
 Sylla, E.D., 79, 80, 81, 86, 92, 105
 Taliateli do Couto, J., 138, 140
 Torallas Tovar, S., 31
 Torrance, T.F., 82
 Tursi, A., 84
 Ulmann, R.A., 145
 Van Ackeren, M., 17, 19
 Van der Heijden, M., 130
 Van Koningsveld, P., 117
 Vasoli, C., 127
 Vázquez Pérez, J., 22
 Vermal, J.L., 23
 Vieira, A., 130
 Wagner, F., 47
 Wallace, W.A., 81, 82, 103

Warner, R., 17
Wegener, L., 31
Weinberg, J., 21
Weisheipl, J., 80
Whidden, D., 39
Williams, B., 16, 18, 19, 20
Williams, T., 21
Wilson, C., 80

Wisnovsky, R., 31, 34, 35
Wittgenstein, L., 15
Woitrain, J.-P., 48
Wolff, C., 10
Yates, D., 21
Zalta, E.N., 80
Zilles, U., 145

Estatuto Editorial e Normas Editoriais
Editorial Statute and Guidelines

Estatuto Editorial

Mediaevalia. Textos e estudos é uma revista internacional impressa, com submissão de textos a revisão por pares, publicada pelo Gabinete de Filosofia Medieval, do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto, Portugal.

A *Mediaevalia* publica trabalhos originais e inéditos em todos os campos da Filosofia Medieval, entendida de modo amplo e na relação com outros domínios do saber, bem como com manuscritos, ciências medievais, instituições culturais e de ensino medievais. Os artigos submetidos podem ter orientação filosófica, histórica ou ambas.

A *Mediaevalia* não perfilha qualquer orientação metodológica, ideológica ou confessional. O conselho editorial empenha-se em garantir a publicação de contributos penetrantes e inovadores para a investigação e para uma melhor compreensão do pensamento filosófico na Idade Média.

Secções da revista

Textos: textos medievais na língua original ou em edição bilingue, preferentemente inéditos ou textos medievais cuja tradução não exista em português.

Estudos: trabalhos de investigação ou interpretação de autores, problemas, obras, escolas de pensamento, etc.

Materiais: notas de investigação; bibliografias críticas; polémicas e discussões; artigos breves sobre questões editoriais ou historiográficas; etc.

Crónica: informações coligidas pela redação ou solicitadas a respeito de eventos relevantes para o domínio científico.

Recensões: apresentações de livros publicados em qualquer língua, relacionados com os temas gerais da revista. É solicitado a editores o envio de livros para recensão. A redação pode requerer a elaboração de recensões sobre livros específicos. A revista está aberta a propostas de recensões.

Línguas de publicação

A revista tem caráter internacional e, por isso, publica textos nas mais importantes línguas académicas europeias (Alemão; Castelhana; Francês; Inglês; Italiano; Português).

Arbitragem

A revista adota as boas práticas de transparência e rigor na avaliação dos artigos por pares, mantendo-a anónima. Todos os artigos e estudos críticos são submetidos a leitura por dois especialistas externos, que poderão sugerir alterações de forma ou conteúdo. As propostas alteração são submetidas ao autor, que as deverá integrar até a versão ser considerada final pelos editores. Em casos em que os dois avaliadores não chegam a decisão final, o artigo é submetido a um terceiro leitor externo, anónimo.

O Diretor e o secretariado de redação asseguram o anonimato de todo o processo de arbitragem, bem como a resolução de todos os conflitos de interesses.

Organização editorial

A revista é dirigida pelos seguintes órgãos: Diretor, Conselho Editorial, Conselho de Gestão.

O Diretor dirige e organiza a publicação da revista, é responsável pelo processo de arbitragem

eterna e independente, bem como pelos atos administrativos necessários à edição, que pode delegar no Secretariado / Editorial staff. São ainda funções do Diretor: presidir ao Conselho Editorial e manter informado o Conselho Científico. O Diretor não avalia artigos submetidos para publicação.

O Conselho Editorial (CE) é o órgão consultivo da revista. É composto por um máximo de vinte académicos e investigadores convidados, nacionais e estrangeiros, mantendo um equilíbrio entre as diferentes áreas e orientações filosóficas. São designados por um período de quatro anos, renováveis uma vez. As suas funções são: apresentar propostas para números temáticos; sugerir propostas de colaboração a publicar pela revista; colaborar na arbitragem externa e anónima de artigos submetidos para publicação; colaborar com o Secretariado e com o Diretor propondo árbitros externos e independentes, adequados à avaliação dos artigos submetidos para publicação. O Secretariado de Redação (SR) inclui pessoal técnico de apoio, Editores de secção e Editores convidados para números monográficos. O secretariado é uma estrutura de apoio coordenada pelo Diretor para o assessorar nas diversas tarefas e etapas da produção editorial da revista. Os membros do SR não avaliam artigos submetidos para publicação.

Código ético

A revista rege-se pelos princípios da ética editorial em publicações académicas e segue o “Code of Conduct for Journal Editors” do Committee On Publications Ethics (COPE).

A revista adota uma prática de transparência e respeito no processo de avaliação e publicação de artigos. De modo a garantir a transparência do processo, todos os avaliadores anónimos subscrevem uma declaração relativa a conflitos de interesse.

A revista rejeita de modo explícito e inequívoco toda a forma de plágio ou fraude académica (informação falsa, não verificada ou lesiva de terceiros). Os autores são os únicos responsáveis pela fiabilidade e autenticidade do conteúdo dos seus trabalhos.

Os artigos submetidos são verificados através de software de detecção de plágio.

A denúncia de publicação de material plagiado, manipulado ou fraudulento será investigada pelo Conselho Científico e por dois avaliadores independentes. A revista reserva-se o direito de suspender a qualquer momento ou retirar de publicação qualquer artigo onde seja identificado plágio ou qualquer outra conduta académica inapropriada.

Autores e Copyright

Os autores comprometem-se a publicar trabalho original, não antes publicado e assumem plena responsabilidade pelo trabalho que publicam.

Os autores devem formatar os seus textos de acordo com as regras editoriais da revista, dando especial atenção à identificação rigorosa de todo o material ou conteúdo citado.

Ao submeterem os seus artigos para publicação na revista, os autores concordam com as práticas de difusão em acesso aberto, ficando assegurados os seus direitos dentro dos acordos e licenças “creative commons”  Attribution-NonCommercial-NoDerivs.

Os autores não pagam qualquer taxa para avaliação ou publicação dos seus artigos.

A republicação de qualquer artigo em outro meio requer autorização escrita do Autor e da revista.

Publicidade

A revista não publica material patrocinado. A revista aceita a oferta de obras para recensão, mas não aceita recensões patrocinadas por editoras, nem orientações quanto ao conteúdo das recensões.

A revista aceita a publicação de publicidade de editoras.

Distribuição e permutas

Os autores de artigos, notícias ou recensões têm direito a dois exemplares impressos. Aos autores é fornecido o PDF com o respetivo artigo, que pode ser livremente difundido.

Os membros do CR e do CE têm direito a um exemplar impresso da revista.

A revista mantém permuta com revistas congéneres. Os títulos permutados são depositados na Biblioteca Central da Faculdade.

A distribuição comercial da revista e o serviço de assinaturas são assegurados pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

Edições, Acesso aberto, Repositório

A revista tem dupla edição: impressa (venda, assinaturas e autores, permutas,) e online em acesso livre.

O número de páginas de cada volume é variável, de acordo com o tema ou o período abrangido, oscilando entre 150 e 300 pp.

A revista adota os princípios defendidos pela “Open Access Scholarly Publishers Association”. Mediaevalia subscreve o padrão Sherpa / Romeo para acesso aberto, direitos de autor e política de auto-arquivo como revista verde.

A revista tem a classificação “verde” no código de cores Sherpa-Romeo para as publicações em acesso aberto: <http://www.sherpa.ac.uk/romeo/search.php?issn=0871-1658>

Endereço online: <http://ojs.letras.up.pt/index.php/mediaevalia/>

Repositório online FLUP / *Mediaevalia*: <https://s.up.pt/37dc>

Periodicidade

Anual

Registos

ISSN: 0872-0991

ISSN-e: 2183-6884

Depósito legal (Portugal): 52780/

Correio eletrónico da revista

mediaevalia@letras.up.pt

Endereço postal

Mediaevalia. Textos e estudos

Gabinete de Filosofia Medieval

Faculdade de Letras da U.P.

Via Panorâmica s/n

P – 4150-564 Porto (Portugal)

ESTATUTO EDITORIAL

Edição / Publisher

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

Via Panorâmica, s/n

4150-564 Porto.

Editorial Statute

Mediaevalia. Textos e estudos is a peer reviewed international printed journal, published by the Gabinete de Filosofia Medieval, of the Instituto de Filosofia of the Universidade do Porto, Portugal.

Mediaevalia publishes original unpublished work in all areas of medieval philosophy, broadly understood and in relation to other fields of knowledge, as well as manuscripts, medieval science, and medieval cultural and teaching institutions. Contributions can have a philosophical or historical orientation, or both.

Mediaevalia does not endorse any methodological, ideological or confessional orientations. The editorial staff is committed only to ensuring the publication of insightful and innovative contributions towards research and a better understanding of medieval philosophical thought.

Sections of the Journal

Texts / Textos: medieval texts in original language or bilingual, preferably not previously published, or medieval texts not yet translated into Portuguese.

Studies / Estudos: research or interpretive papers on authors, issues, texts, schools of thought, etc.

Materials / Materiais: research notes; critical bibliographies; polemics and debates; short papers on editorial or historiographical issues, etc.

Chronicle / Crónica: information collected by the editorial staff or requested, concerning events of relevance for the scientific domain.

Reviews: presentations of books published in any language, generally connected with topics of interest for the journal. Publishers are asked to send books for review. The editorial board may commission reviews on specific books. Contributors are welcome to send their own proposed reviews for publication.

Publication languages

The journal has an international character. As such, it publishes texts in the most relevant European academic languages (Castilian; English; French; German; Italian; Portuguese).

Refereeing

The journal adopts the best practices of transparency and rigour in blind peer refereeing. All articles and critical studies are read anonymously by two external experts, who may suggest changes in form or content. Suggestions are sent to the author, who shall include them until the version is considered final by the editors. In cases where the two referees do not reach a final decision, the paper is given to a third anonymous external reader.

The Editor and editorial staff ensure anonymity throughout the entire reviewing process, as well as the resolution of all conflicts of interest.

Editorial management

The journal is managed by the following organs: Editor, Editorial Board, Managing Board.

The Editor (E) directs and organizes the journal's publication; is responsible for the external and independent refereeing process, as well as for all administrative acts necessary for publication, which may be delegated on the editorial staff. The Editor's functions also include: to preside over the Editorial Board and to keep the Scientific Board informed. The Editor does not evaluate papers submitted for publication.

Editorial Board (EB) is the journal's consultative body. It is composed of a maximum of twenty invited, both national and foreign, academics and researchers, maintaining a balance between the different philosophical areas and orientations. The board is appointed for a period of four years, renewable once. Its functions are: to present proposals for thematic issues; suggest cooperative work to be published by the journal; to cooperate in the external anonymous peer review of articles submitted for publication; to cooperate with the Scientific Board and the Editor by suggesting external independent referees, suitable to the evaluation of articles submitted for publication.

The Editorial Staff (ES) includes technical support personnel, section editors, and invited editors for monographic issues. The Editorial Staff is a support structure coordinated by the Editor, so as to assist the latter in the several tasks and stages of the journal's editorial process. Members of the ES do not evaluate articles submitted for publication.

Ethical code

The journal observes the principles of editorial ethics in academic publications and follows the "Code of Conduct for Journal Editors", by the Committee On Publication Ethics (COPE).

The journal adopts a practice of transparency and respect in the process of evaluation and publication of submitted articles. To ensure transparency in this process, every anonymous referee signs a declaration concerning conflicts of interest.

The journal explicitly and unequivocally rejects all forms of plagiarism or academic fraud (the deliberate providing of information which is false, unverified or injurious to third parties). Authors are the sole responsible for the reliability and authenticity of their work's content.

Submitted articles are verified with plagiarism detection software.

Reports of published plagiarized, manipulated or fraudulent material will be investigated by the Scientific Board and two independent arbiters. The journal reserves the right to, at any moment, suspend or withdraw from publication any article where plagiarism or any other form of academic misconduct is detected.

Authors and Copyright

Authors commit themselves to publish original, not previously released work, and they assume full responsibility for the work they publish.

Authors must format their texts according to the journal's editorial guidelines, paying special attention to the rigorous identification of all quoted material or content.

In submitting their articles for publication in the journal, the authors agree to the practices of open access dissemination of the articles, their rights being assured within the agreements and licenses of "creative commons"  Attribution-nonCommercial-NoDerivs.

Authors do not pay any fee for the evaluation or publication of their articles.

Republication of any article elsewhere will require written permission from both the Author and the journal.

Advertising

The journal does not publish sponsored material. It accepts the offer of works for reviewing, but not reviews sponsored by publishing companies, nor does it accept directives regarding the content of the reviews.

The journal accepts publication of advertising from publishing companies.

Distribution and exchanges

The authors of papers, news or reviews are entitled to two printed exemplars. The authors receive the PDF with the respective paper, which can be freely distributed.

The members of the EB and the SB are entitled to 1 printed exemplar of the journal.

The journal holds exchanges with kindred journals. The exchanged titles are deposited in the Faculty's Central Library.

Commercial distribution of the journal and the subscription service are maintained by the Faculty of Arts of Porto University.

Editions, Open access and Repository

The journal has double edition: printed (for selling, signatures and authors, exchange) and online in open access.

The number of pages for each volume varies according with the theme or the time period, from 150 to 300 pp.

The journal espouses the principles upheld by the "Open Access Scholarly Publishers Association".

Mediaevalia subscribes open access Sherpa / Romeo publisher copyright & self-archiving policies as a green journal: <http://www.sherpa.ac.uk/romeo/search.php?issn=0871-1658>

Online address: <http://ojs.letras.up.pt/index.php/mediaevalia/>

Online FLUP repository / *Mediaevalia*: <https://s.up.pt/37dc>

Periodicity

Annual

Registers

ISSN: 0872-0991

ISSN-e: 2183-6884

Legal Deposit (Portugal): 52780/92

Journal's email address:

mediaevalia@letras.up.pt

Postal address

Mediaevalia. Textos e estudos

Gabinete de Filosofia Medieval

Faculdade de Letras da U.P.

Via Panorâmica s/n

P – 4150-564 Porto (Portugal)

EDITORIAL STATUTE

Publisher

Faculdade de Letras da Universidade do Porto
Via Panorâmica, s/n
4150-564 Porto.

Normas editoriais

- Os artigos são submetidos a dupla avaliação anónima. As resenhas são avaliadas pela comissão editorial.
- Os manuscritos devem ser submetidos em **formato de texto (word ou compatível)** na plataforma da revista: <http://ojs.letras.up.pt/index.php/mediaevalia>
- Dos textos com caracteres especiais (grego, árabe, cirílico, etc.) será obrigatoriamente enviada uma **cópia em PDF**, para efeitos de verificação tipográfica.
- **Línguas usadas:** português, castelhano, francês, italiano, inglês, alemão e latim (submissões noutras línguas estão sujeitas ao parecer prévio da comissão editorial).
- O **texto** deve ser formatado em justificado, corpo 12 (Times/Times New Roman, ou fonte similar), a 1,5 espaços e margens suficientes, com um máximo de 35 linhas por página e 80 a 90 caracteres, com espaços, por linha. **As notas** podem ser paginadas a 1 espaço e corpo 10.
- Extensão do texto: máximo de **30 páginas**. Textos mais longos devem ser submetidos previamente ao Diretor.
- Cada artigo deverá começar com
 - a. (1) o nome do autor e (2) o título integral (em corpo normal; não usar ALL CAPS nem VERSALETES):

Carlos Steel*

Lost Simplicity. Eriugena on Sexual Difference

- a. No nome, uma nota * deve incluir a **completa identificação institucional** (função/ posição académica, instituição, endereço postal; email).
 - b. **Resumo** (c. 200 palavras e em 2 línguas): na língua do artigo + tradução em inglês, precedida da tradução do título. Se o artigo for em inglês, traduzir também o resumo, precedido da tradução do título.
 - c. **Palavras chave:** c. de 5; em inglês e na língua do artigo / da tradução.
 - d. **Autores antigos e medievais estudados:** [nomes em latim; ou em inglês ou português].
- No caso de o artigo conter **partes e secções**, estas devem ser numeradas sequencialmente e de modo claro, sempre **em bold/negrito**.
 - Os *itálicos* poderão ser usados apenas nas expressões latinas breves ou títulos de obras.
 - As **citações** deverão ser apresentadas entre aspas: « » (não usar as vírgulas altas “ ” para citações).
 - **Citações longas** em parágrafo próprio, destacadas com parágrafos em branco, antes e depois; sem aspas; em corpo de tamanho 10.
 - As **notas** inseridas e numeradas automaticamente e em pé de página (não como notas finais). As resenhas não podem conter notas.
 - Números das **notas** sempre antes do sinal de pontuação final, ex.: «appetitus immoderatus est desiderii innaturalis intensio»¹.

- As **referências bibliográficas** serão dadas nas notas (ver abaixo os critérios).
- Além de itálicos, não serão admitidas outras apresentações gráficas (nem negritos, nem sublinhados, nem palavras totalmente em maiúsculas, nem espaçamentos anormais, etc.).
- Admitem-se as **abreviaturas** habituais, de preferência na sua forma latina: f./ff. (folium, folia), v (verso), r (recto), c. (circa), Lib. (Liber), lect. (lectio), q. (questio), d. (distinctio), a. (articulus), sol. (solutio), vd. (vide), cfr., op. cit., id./ead., ibid., e.g., ed., eds., p./pp.
- **Fontes especiais** (grego, hebraico, árabe, ou transliterações com caracteres especiais): assinalar o seu uso de modo destacado, no início do texto, como advertência aos editores. Em caso de dificuldade de impressão, a Revista poderá solicitar o fornecimento das respectivas fontes.
- O texto deve ser enviado pronto para impressão. Aos autores será enviado um conjunto de **provas para revisão**. Não serão admitidas revisões substanciais ou longas, ou, alternativamente, estas serão facturadas ao autor.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Todas as citações devem obedecer às seguintes indicações e normas:

- As informações bibliográficas devem permitir a total identificação do texto ou estudo citados.
- A primeira citação será completa. As citações seguintes deverão ser abreviadas de um modo claro.
- Exemplos:

Citação de artigos:

Inicial com ponto do primeiro ou primeiros nomes do autor + Nome do autor, «Título do artigo entre aspas», *Título da Revista em itálico* número do volume da publicação, menção do fascículo opcional (ano de publicação) páginas.

Ex.: J. Decorte, «Medieval Philosophy as a “Second Voyage”. The case of Anselm of Canterbury and of Nicholas of Cusa», *Mediaevalia. Textos e estudos* 7-8 (1995) 127-151.

Ex. de 2ª citação: Decorte, «Medieval Philosophy...», cit., p. 134.

Citação de livros:

Inicial com ponto do primeiro ou primeiros nomes do autor + Nome do autor, *Título da obra em itálico*, (coleção: facultativa) Editora, Local e ano de publicação, páginas.

Ex 1: J.M. C. Pontes, *Estudo para uma edição crítica do Livro da Corte Enperial*, (série de Cultura Portuguesa) Instituto de Estudos Filosóficos, Coimbra 1957, p. 236.

Ex 2: R. Sorabji, *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford University Press, Oxford 2000, p. 310.

Ex. de 2ª citação: Pontes, *Estudo para uma edição crítica*, cit., p. 130; Sorabji, *Emotion and Peace of Mind*, cit, p. 311.

Citação de estudos em obras colectivas:

Inicial com ponto do primeiro ou primeiros nomes do autor + Nome do autor, «Título do estudo, entre aspas», em Nome do editor, *Título completo do volume em itálico*, (coleção: facultativa) Editora, Local e ano de publicação, páginas.

Ex.: J.E. Murdoch, «Pierre Duhem and the History of Late Medieval Science and Philosophy in the Latin West», in R. Imbach – A. Maierù (eds.), *Gli studi di filosofia medievale fra otto e novecento. Contributo a un bilancio storiografico. Atti del convegno internazionale, Roma, 21-23 settembre 1989*, (Storia e letteratura. Raccolta di studi e testi, 179) Ed. di Storia e Letteratura, Roma 1991, pp. 391-406.

Ex. de 2ª citação: MURDOCH, «Pierre Duhem and the History ...», cit., p. 392.

Citação de edições antigas e de edições críticas:

Nome do autor, *Título da obra em itálico*, nome do editor, (coleção: facultativa) Editora, Local e ano de publicação, páginas.

Ex. 1: *Commentarii Collegii Conimbricensis In III libros de Anima*, Conimbricae 1593, Prooemium, q. 1, f. 2ra.

Ex. 2: Henricus Gandavensis, *Quodlibet* I, ed. R. Macken, (Henrici de Gandavo Opera Omnia, vol. V) Leuven University Press-E.J. Brill, Leuven-Leiden 1979, q. 7-8, pp. 42-43.

Ex. 3: Raimundus Lullus, *Liber de homine*, ed. F. Domínguez Reboiras, in Raimundi Lulli *Opera Latina 92-96 in civitate Maioricensi anno MCCC composita*, (Corpus Christianorum-Continuatio Mediaevalis, 112 – Raimundi Lulli Opera latina, 21), Brepols Publishers, Turnhout 2000, pp. 151-301, cfr. p. 176, l. 277-280.

Em casos especiais e de fácil reconhecimento, admite-se uma forma abreviada:

Ex. 4: Plato, *Republica* 531b.

Ex. 5: Beda, *De temporum ratione*, Patrologia latina. vol. 90, Paris 1850, c. 1.

Ex. 6: Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I-II, q. 95, a. 3.

Nota: as citações sucessivas podem ser abreviadas, como nos exemplos anteriores.

Citação de manuscritos:

Cidade, Biblioteca, Fundo, identificação do manuscrito, folia/folium.

Ex.: Lisboa, Biblioteca Nacional, Alc. 262, f. 149ra.

Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 6758, ff. 149ra-177rb.

Nota: Na primeira citação, o nome da biblioteca não pode ser abreviado.

Citação de páginas web:

Inicial, com ponto, do primeiro ou primeiros nomes do autor + Último nome do autor, «Título do estudo, entre aspas», em + Nome do editor, *Título completo do site*, (data de consulta). URL:

...

J. BROWER, «Medieval Theories of Relations», in E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2005 Edition), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2005/entries/relations-medieval/>

Publication Guidelines

- Articles are subject to double blind peer-review. Reviews are assessed by the editorial board.
- Manuscripts must be submitted in **text format (word or compatible)** in the journal's platform: <http://ojs.letras.up.pt/index.php/mediaevalia>
- Of texts with special characters (Greek, Arabic, Cyrillic, etc.) a **copy in PDF** will mandatorily be sent, for purposes of typographical verification.
- **Publication Languages:** Portuguese, Spanish, French, Italian, German and English (submissions in other languages are subject to previous assessment by the editorial board).
- The **text** must be justified, font size 12, in Times/Times New Roman or similar, with a line spacing of 1.5 and sufficient margins, 35 lines maximum per page, and 80 to 90 characters, with spaces, per line. **The notes** may have a line spacing of 1 and font size 10.
- Complete text, with notes, must not exceed **30 pages**. Longer texts will be submitted to the Editor for a decision.
- Each paper should begin with
 - a. (1) the author's name and (2) the full title **in normal body, boldface and centred**, in the following line, ex:

Carlos Steel*

Lost Simplicity. Eriugena on Sexual Difference
 - b. Name's note * must include **information on the Author** (Name, Job title, Department/Faculty, Institution, Street, City, Country; email).
 - c. **English translation of the Title of the paper;**
 - d. **Abstract** in 2 languages [c. 200 words; in English and in the original language of the paper if it is not in English].
 - e. **Keywords:** [c. 5; in English and the language in which the paper was originally written, if other than English].
 - f. **Ancient and medieval studied Authors:** [names in either English or Latin].
- In cases where the paper divides into **parts and sections**, these should be sequentially and clearly numbered.
- *Italics* are to be used only for short Latin expressions or titles of books or journals.
- All **quotations** are to be set in quotation marks: « » (do not use high commas “ ” for quotations).
- **Long quotations** other than in footnotes can be detached from the main body of the text and set in font size 10.
- **Notes** must be inserted and numbered automatically, using the word processor tool. Book reviews cannot contain notes.
- **Bibliographic References** must be included in the notes (see the guidelines below). As a rule, papers will not have final bibliographies.

- **Footnote numbers** should appear before any punctuation mark closing the clause, ex.: «appetitus inmoderatus est desiderii innaturalis intensio»¹.
- Apart from italics, no other graphic presentations will be permitted (such as bold, underlined, full words in capital letters, or abnormal line spacing, etc.).
- Common **abbreviations** are allowed, preferably in their Latin form: f./ff. (folium, folia), v (verso), r (recto), c. (circa), Lib. (Liber), lect. (lectio), q. (questio), d. (distinctio), a. (articulus), sol. (solutio), vd. (vide), cfr., op. cit., id./ead., ibid., e.g., ed., eds., p./pp., etc. The use of other types of abbreviations is not allowed.
- If **special fonts** are used (Greek, Hebrew, Arabic, or transliterations with special characters) this fact should be pointed out **separately**, at the beginning of the text, as a warning to the editors. Should there be any difficulty in printing, the editors may request that such fonts be supplied.
- The text must be submitted ready for print. **A set of galleys** will be sent to the authors **for revision**. Substantial or long revisions will not be permitted, or else they will be billed to the author.

REFERENCES

All citations must comply with the following indications and guidelines:

- The bibliographic information provided (manuscripts, books, articles, websites) should allow a complete, unequivocal identification of the quoted text or study.
- The first citation must be complete. The following citations should be abbreviated in a clear manner.

Examples:

Citations of articles:

N.B.: Do not use names in SMALL CAPS or ALL CAPS.

Initial(s) of the author's first name(s) with period, Author's last Name, «Title of the article in quotation marks», *Title of the Journal in italics*, volume number (year of publication) page numbers.

Ex. 1: J. Decorte, «Medieval Philosophy as a “Second Voyage”. The case of Anselm of Canterbury and of Nicholas of Cusa», *Mediaevalia. Textos e estudos* 7-8 (1995) 127-151.

Ex. of 2nd citation: J. Decorte, «Medieval Philosophy...», cit., p. 134.

Citations of individual books:

Initial(s) of the author's first name(s) with periods, Author's last name, *Title of the book in italics*, (collection: optional), Publisher, place of publication, year of publication, page numbers.

Ex 1: J. M. C. Pontes, *Estudo para uma edição crítica do Livro da Corte Enperial*, (série de Cultura Portuguesa) Instituto de Estudos Filosóficos, Coimbra 1957, p. 236.

Ex 2: R. Sorabji, *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford University Press, Oxford 2000, p. 310.

Ex. of 2nd citation: Pontes, *Estudo para uma edição crítica*, cit., p. 130; Sorabji, *Emotion and Peace of Mind*, cit., p. 311.

Citations of papers in collective works:

Initial(s) of the author's first name(s) with periods, Author's last name, «Title of the study, within quotation marks», in + Editor's Name + (ed./eds.), *Complete Title of the Volume in italics*, (collection: optional) Publisher, Place of publication and year of publication, page numbers.

Ex.: J. E. Murdoch, «Pierre Duhem and the History of Late Medieval Science and Philosophy in the Latin West», in R. Imbach – A. Maierù (eds.), *Gli studi di filosofia medievale fra otto e novecento. Contributo a un bilancio storiografico. Atti del convegno internazionale, Roma, 21-23 settembre 1989*, (Storia e letteratura. Raccolta di studi e testi, 179) Ed. di Storia e Letteratura, Roma 1991, pp. 391-406.

Ex. of 2nd citation: J.E. Murdoch, «Pierre Duhem and the History ...», cit., p. 392.

Citations of ancient books and critical editions:

Author's name, *Title in italics*, Editor's name, (collection: optional) Publisher, Place of publication, year of publication, part or question, page numbers or lines.

Ex. 1: *Commentarii Collegii Conimbricensis In III libros de Anima*, Conimbricae 1593, Prooemium, q. 1, f. 2ra.

Ex. 2: Henricus Gandavensis, *Quodlibet I*, ed. R. Macken, (Henrici de Gandavo Opera Omnia, vol. V) Leuven University Press-E.J. Brill, Leuven-Leiden 1979, q. 7-8, pp. 42-43.

Ex. 3: Raimundus Lullus, *Liber de homine*, ed. F. Domínguez Reboiras, in *Raimundi Lulli Opera Latina 92-96 in civitate Maioricensi anno MCCC composita*, (Corpus Christianorum-Continuatio Mediaevalis, 112 – Raimundi Lulli Opera latina, 21), Brepols Publishers, Turnhout 2000, pp. 151-301, cfr. p. 176, l. 277-280.

Note: Successive citations may be abbreviated, as in the previous examples.

In special cases, those that are easy to identify, an abbreviated form may be used.

Ex. 4: Plato, *Republica* 531b.

Ex. 5: Beda, *De temporum ratione*, Patrologia Latina, vol. 90, Paris 1850, c. 1.

Ex. 6: Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I-II, q. 95, a. 3, sol.

Citations of manuscripts

City, Library, Collection + shelf-mark of the manuscript, folium/ folia, recto/verso, volume a or b.

Ex.: Lisboa, Biblioteca Nacional de Portugal, Alc. 262, f. 149ra.

Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 6758, f. 149ra.

Note: In the first citation, the name of the library cannot be abbreviated.

Citations of webpages

Initial(s) of the author's first name(s) with period, Author's last name, «Title of the study, within quotation marks», in + Editor's name + (ed./eds.), *Complete Title of the main site*, (date), URL: ...

J. Brower, «Medieval Theories of Relations», in E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2005 Edition), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2005/entries/relations-medieval/>