

**DEL ARISTOTELISMO MEDIEVAL
AL ARISTOTELISMO RENACENTISTA ***

**La transformación de la división aristotélica
de las ciencias especulativas en el siglo XVI**

CHARLES H. LOHR **

Las obras de Aristóteles fueron accesibles al occidente latino en tres estadios. El primero comenzó en el siglo VI con las traducciones realizadas por Boecio (c. 480-524) de los tratados aristotélicos de lógica. El segundo comenzó a principios del siglo XII con la traducción gradual —primero del árabe y después del griego— del resto de todo el *corpus* de las obras de Aristóteles. En este estadio las obras aristotélicas fueron recibidas en occidente como parte de un vasto programa de absorción del saber pagano de los griegos y del saber contemporáneo de judíos y árabes. Este estadio procuró hacer confluír la teología latina y la ciencia aristotélica. Hacia fines del siglo XII y comienzos del siglo XIII se llevó a cabo un inmenso esfuerzo de axiomatización de las ciencias del *quadrivium*: geometría, astronomía, aritmética y música. La gran cantidad de nuevo material que los traductores agregaron a los conocimientos de matemáticas —Euclides en geometría y óptica, Ptolomeo en astronomía— generó el imperativo de una metodología unificada. En las ciudades que florecían en la cuenca del mediterráneo occidental los intelectuales comenzaron a manifestar un interés cada vez mayor en las obras más relevantes de la ciencia griega y árabe y en la enciclopedia aristotélica que actuaba como marco para la organización de todo ese saber científico. Pero en las escuelas del norte de Europa ese nuevo interés entró rápidamente en conflicto con la tradición teológica monástica y con el intento de algunos maestros de artes por encontrar en el *Timeo* de Platón una interpretación de la realidad física compatible con el Génesis.

La atención de los maestros se volcó hacia la búsqueda de un concepto de ciencia que tuviera validez tanto para la doctrina revelada como para el saber filosófico. Así, desde mediados del siglo XI, no solo utilizaron el método dialéctico del *sic et non* para resolver los problemas implicados en la discrepancia entre las autoridades. También reconstruyeron paulatinamente el edificio del *Organon* aristotélico a partir de informaciones acerca de él que encontraron en las obras de otros autores clásicos. Aunque los tratados aristotélicos sobre la argumentación no fueron conocidos hasta fines del

* Traducción del inglés de Carlos Rodríguez Gesualdi.

** Raymundus Lullus-Institut (Friburgo, Alemania).

siglo XII, pueden encontrarse, por ejemplo en la *Dialectica* de Pedro Abelardo (1079-1142), fragmentos de la *Isagogé* de Porfirio, de *Categorías* y *De interpretatione* de Aristóteles, una teoría del silogismo esbozada a partir de Boecio y un tratamiento de la dialéctica y de las falacias basado en Aristóteles y Cicerón.

La concepción general de la teoría de la ciencia que Aristóteles desarrolló en los *Analítica posteriora* fue retomada por autores del siglo XII. En la búsqueda de modelos para resolver el apremiante problema de la presentación sistemática de la doctrina revelada, los maestros se dejaron guiar primero por Boecio y después por Euclides. En su obra *De hebdomadibus* Boecio describe el conocimiento científico, en sentido aristotélico, como doctrina que parte de primeros principios indemostrables y procede por estricta demostración. El hecho de que Boecio haya descrito su método —que empleó para resolver problemas teológicos— como método de las matemáticas y las otras ciencias, hizo que desde épocas tempranas los autores medievales procuraran desarrollar una teoría general del método científico a partir de esa misma concepción boeciana. Gilberto de Poitiers (1076-1154), por ejemplo, sostuvo que los primeros principios pueden ser establecidos para todas las artes liberales e *inclusive para la misma teología*. Pero hacia comienzos del siglo XIII comienzan a aparecer obras de teología en las que ese método fue modificado siguiendo una inspiración platónica recibida de Proclo. La más importante de estas obras teológicas fue el tratado *Regulae caelestis iuris* de Alain de Lille († c. 1203). Allí presenta estructuradamente una concateñación de proposiciones interrelacionadas entre sí semejante a la geometría que delata su dependencia del *Liber de causis* en cuanto a que *nada es presupuesto* en el comienzo de su desarrollo. El peligro implícito para la teología en este método fue visto rápidamente por las autoridades de la Iglesia, pues ese método parecía sugerir la necesidad de *probar los artículos de fe*.

En 1210 y 1215 los *libri naturales* de Aristóteles —incluidos la *Metafísica* y el *Liber de causis*— fueron condenados en París. Es posible que esas condenaciones no solo apuntaran hacia puntos específicos de la doctrina cristiana —como la eternidad del mundo—, sino también hacia la concepción de la ciencia contenida en el *Liber de causis*. El hecho de que estas condenaciones fueran estrictamente observadas durante el período que corre entre 1215 y la aceptación en 1255 en París de todo el *corpus* aristotélico, transforma esos cuarenta años en un período decisivo para la formulación del método llamado “escolástico”. Dado que la lógica de Aristóteles fue excluida explícitamente de esas condenaciones, los maestros de artes volcaron cada vez más su atención a la teoría de la ciencia elaborada en los *Analítica posteriora*. Mientras los maestros trabajaron en la presentación axiomática de las ciencias del *quadriivium*, los teólogos procuraron construir su ciencia, no sobre la base de las *Regulae* de Alain de Lille, sino sobre los artículos de la fe entendidos como axiomas o postulados verdaderos, evidentes en virtud de su carácter revelado.

Paralelamente al esfuerzo por forjar una nueva herramienta para las

ciencias, apareció el interés en los *libri naturales*. Los maestros de las nuevas escuelas urbanas recibieron desde Sicilia, el sur de Francia y Toledo informaciones sobre la existencia de áreas de conocimiento completamente nuevas acerca de las cuales hasta ese momento solo se conocían sus nombres. Los traductores contribuyeron enormemente a incrementar el conocimiento medieval: Euclides en geometría y óptica, Ptolomeo en astronomía y geografía, Hipócrates y Galeno en medicina y sobre todo las obras de Aristóteles junto con las de sus comentadores árabes. Fue característico de la escolástica medieval su propósito de *hacer confluir* este nuevo material junto con las enseñanzas de la teología y las tradicionales artes liberales en un abarcador cuerpo de conocimientos. El siglo XIII, pues, no separó las disciplinas religiosas del saber profano heredado de la antigüedad, sino que procuró situar el saber teológico dentro de la clasificación aristotélica de las ciencias. A partir del momento en que, en 1255, el *corpus* aristotélico se constituyó en lectura obligatoria de la Facultad de Artes de París, Aristóteles se transformó en la estructura de la enseñanza de la filosofía en la Edad Media. Uno de los primeros en volcar su atención hacia la enciclopedia aristotélica *considerada como un todo* fue Alberto Magno (c. 1200-1280). Sus paráfrasis de las obras más importantes de Aristóteles prepararon el camino a la vasta literatura de comentarios a través de la cual la Edad Media asimiló la ciencia aristotélica. Tanto teólogos como filósofos vieron en Aristóteles el '*maestro e duca de la ragione umana*'¹.

Los teólogos procuraron establecer una *concordia* entre las conclusiones de Aristóteles y la doctrina revelada. Esa *concordia* asumió particular importancia al producirse la expansión de Europa occidental hacia el este. La fe de los latinos debía ser presentada a sarracenos, judíos y a los mongoles que recientemente habían invadido el cercano oriente. Las doctrinas cristianas no podían ser probadas, pero se pensó que su aceptación al menos podía ser presentada como razonable en la medida en que fuera congruente con conclusiones filosóficas básicas, como la existencia de Dios y la inmortalidad del alma que se consideraba que Aristóteles había podido demostrar.

En la concepción de Tomás de Aquino (1225-1274) la teología debía ser compatible con la teoría aristotélica de las ciencias especulativas. Ésta permitía a los teólogos mantener al mismo tiempo el carácter científico de la teología y la autonomía de las ciencias filosóficas. Del mismo modo como estas ciencias tenían sus propios principios, la teología tenía los suyos en los artículos de fe. La metafísica aristotélica suministraba los principios comunes para todas las ciencias y así garantizaba las doctrinas filosóficas básicas que actuaban como soporte de la doctrina revelada. De acuerdo con el principio metafísico de no contradicción las doctrinas filosóficas con consecuencias contrarias a la revelación debían ser rechazadas.

Sin embargo, a pesar de los esfuerzos de los teólogos, hacia fines de la Edad Media la filosofía y la teología comenzaron a separarse. Por una parte,

¹ Dante, *Convivio*, IV, iv, 8.

el progreso en el ámbito de la ciencia natural hizo que la filosofía se liberara de su tradicional función asistencial respecto de la teología; ello dio a los profesores de la Facultad de Artes una nueva conciencia acerca de su vocación científica. Por la otra, el hecho de que muchas ideas aristotélicas chocaran con la doctrina cristiana permitió a los filósofos liberar la ciencia natural de la concepción de que Aristóteles era la máxima autoridad en el orden filosófico.

El aristotelismo del período que corre entre 1450 y 1650 presenta un panorama que se diferencia radicalmente de la filosofía cultivada en el ámbito universitario medieval. A pesar de que los grandes desarrollos en lógica y física que tuvieron lugar a fines de la Edad Media habrían podido contribuir a la crisis de la ciencia aristotélica, sin embargo el aristotelismo del nuevo período que comienza en el siglo XV sigue siendo predominantemente clerical y presenta una visión de mundo esencialmente unificada. Pero en el siglo XVI esta unidad se desarma, por lo que debe hablarse, no de uno, sino de varios aristotelismos en el Renacimiento².

Este período fue alimentado por una tercera etapa de recepción de las obras de Aristóteles. Intelectuales de los distintos países de Europa produjeron nuevas ediciones del texto griego, comentarios y nuevas traducciones tanto latinas como en lenguas vernáculas, ediciones en griego y traducciones al latín de prácticamente todo el *corpus* de los antiguos comentarios en griego y versiones latinas de los comentarios de Averroes que, hasta ese momento, nunca habían sido traducidos. Es un hecho realmente asombroso que el número de los comentarios latinos de Aristóteles compuestos en este período exceda los del milenio que se extiende desde Boecio a Pomponazzi. A pesar de las ideas de interpretación humanísticas, los comentarios de este período son de carácter menos exegético que filosófico, aunque se desarrollan cada vez con mayor independencia respecto del texto de Aristóteles³.

² Charles Schmitt ha contribuido en gran medida a formular la idea de un "aristotelismo renacentista" distinto del medieval e importante por sí mismo. Véanse sus trabajos: *Critical Survey and Bibliography of Studies on Renaissance Aristotelianism, 1558-1969*, Padua, 1971; *Aristotle and the Renaissance*, Cambridge MA., 1983, y la bibliografía de sus publicaciones en *Aristotelismus und Renaissance: in memoriam Charles B. Schmitt* (ed. E. Keßler et al.), Wiesbaden, 1988, pp. 217-232.

³ Schmitt preparó una segunda edición del importante catálogo de las ediciones del siglo XVI, de las traducciones latinas de Aristóteles y de los comentarios a obras de Aristóteles publicado por F. E. Cranz: *A Bibliography of Aristotle Editions, 1501-1600*, Baden-Baden, 1971 (2d. ed. with addenda and revisions, Baden-Baden, 1984). El estudio de Cranz de la tradición latina de los comentarios griegos de Aristóteles realizados por Alejandro de Afrodisia publicado en el *Catalogus translationum et commentariorum I* (ed. P. O. Kristeller), Washington DC, 1960, pp. 77-135, fue continuado por el artículo de Schmitt sobre el comentario de Filopón a la Física de Aristóteles en el siglo XVI publicado en *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science* (ed. R. Sorabji), Londres, 1987, pp. 210-230. Desde hace un tiempo me he dedicado a publicar reimpressiones de las traducciones latinas del siglo XVI de los comentaristas griegos: véase mi *Commentaria in Aristotelem graeca: Versiones Latinae temporis resuscitatarum litterarum* (3 vols.), Frankfurt a. M.,

Los intelectuales ya no se dedicaron a comentar la totalidad del *corpus* de las obras de Aristóteles. En cambio, comenzaron a realizar comentarios de obras individuales e incluso de partes de esas obras. Es digna de destacar la atención prestada a la *Metafísica*. Desde la época del Concilio de Basilea hasta Pomponazzi fueron escritos casi tantos comentarios de la *Metafísica* como en los dos siglos anteriores considerados en conjunto. Esta tendencia continúa en el siglo XVI. Los comentadores comienzan a considerar la *Metafísica* cada vez más vinculada con la *Física* y el *De anima*. Al mismo tiempo se observa una suerte de negligencia respecto del *De caelo*, *Meteorológica* y *De generatione et corruptione*. Las obras biológicas y las obras de filosofía moral fueron acogidas por un tipo de filósofo completamente nuevo⁴. En diferentes lugares de Europa diferentes tipos de filósofos se ocuparon de diferentes aspectos de la filosofía aristotélica. En Italia, pensadores humanistas se orientaron a la filosofía moral de Aristóteles, críticos literarios a las enseñanzas de la *Poética*, filósofos profesionales de las universidades a los comentarios griegos de la filosofía natural y a obras —como *Problemata* y *Mechanica*— que habían permanecido desconocidas o ignoradas en la Edad Media. En Francia, los intelectuales implicados en la reforma constitucional buscaron las obras lógicas del Aristóteles griego para encontrar nuevos modos de interpretar la doctrina legal. En la Alemania protestante Melanchthon construyó un nuevo aristotelismo —en principio sin la *Metafísica*— para las nuevas escuelas que debían seguir el mensaje de Lutero. Y dentro de la Iglesia católica, las órdenes religiosas intentaban mantener la interpretación de Tomás de Aquino de la *Metafísica* de Aristóteles que la colocaba al servicio de la teología católica⁵.

El fin del Concilio de Basilea marcó el comienzo de este nuevo período en la historia del aristotelismo. No sólo la victoria del papado trajo consigo una reelaboración de los principios eclesiológicos. También el desarrollo de una autosuficiencia de las ciencias naturales forzó a los clérigos a redefinir su relación con la investigación científica. Ello produjo una creciente tendencia a retornar a los maestros tradicionales, como Alberto Magno, Duns Scoto, Juan Buridan, y especialmente a las ideas de Tomás de Aquino.

1978-84 y Stuttgart, 1990 ff. Schmitt utiliza también el estudio de Cranz publicado con el título de "Editions of the Latin Aristotle Accompanied by Commentaries of Averroes", en *Philosophy and Humanism: Renaissance Essays in Honor of Paul Oskar Kristeller* (ed. E. P. Mahoney), Leiden, 1976, pp. 116-128 para su propio trabajo sobre "Renaissance Averroism Studied Through the Venetian Editions of Aristotle-Averroes" en *L'Averroismo in Italia* (Atti dei Convegni Lincei 40), Roma, 1979, pp. 121-142.

⁴ Cf. mis inventarios de los comentarios latinos de Aristóteles: "Medieval Latin Aristotle Commentaries", en *Traditio*, 25-30 (1967-74); *Latin Aristotle Commentaries: II, Renaissance Authors*, Florencia, 1988.

⁵ El desarrollo de la metafísica en el siglo XVI y el inicio del XVII ha sido recientemente estudiado por W. Sparrn, *Wiederkehr der Metaphysik: Die ontologische Frage in der lutherischen Theologie des frühen 17. Jahrhunderts*, Stuttgart, 1976, U. G. Leinsle, *Das Ding und die Methode: Methodische Konstitutionen und Gegenstand der frühen protestantischen Metaphysik*, Augsburg, 1985 y en mi "Metaphysics", en *The Cambridge History of Renaissance Philosophy* (ed. C. B. Schmitt et al.), Cambridge, 1988, pp. 537-638.

La idea de un aristotelismo cristiano que los maestros parisinos del siglo XV encontraron esbozada en Tomás de Aquino, la idea de una filosofía autónoma en su propio dominio pero guiada a la vez positiva y negativamente por la revelación, representó una suerte de validación práctica. En efecto, a la vez que el papado había tenido que reconocer la autoridad de los gobernantes en la esfera temporal, también los clérigos —cuya función tradicional era la enseñanza— debieron admitir que sus funciones en el ámbito de los problemas filosóficos quedaban limitadas al ejercicio de la vigilancia. Por una parte, la concepción de Tomás habilitaba a los teólogos a reconocer la autonomía de las ciencias filosóficas, siempre que continuaran manteniendo el carácter científico de su propia disciplina. Por la otra, el principio fundamental de la filosofía aristotélica, el principio de no contradicción, ofrecía a los teólogos el fundamento teórico para ejercer un control negativo sobre la ciencia: la condenación de doctrinas con consecuencias contrarias a la revelación.

En París el maestro secular de artes Johannes Versor⁶ proporciona a la vez forma y sustancia a este renacimiento de la doctrina tomista. Versor compuso comentarios —en forma de *quaestiones*— de casi todos los textos del *corpus* universitario de las obras de Aristóteles. Sus *quaestiones* sobre la *Metafísica* se basaban en la doctrina de Tomás de Aquino con algunas importantes precisiones que delatan también la presencia de enseñanzas escolásticas. De acuerdo con Tomás, el *ens in quantum ens* estudiado por la metafísica debe ser entendido como el ser común a las cosas creadas, tanto corpóreas como incorpóreas. Dios es tratado en la metafísica solo como creador del ser. Siguiendo a Duns Escoto, Versor sostiene que las realidades corporales son tratadas no solo por las ciencias particulares de la física como *corpus mobile*, sino también por la metafísica *sub ratione entis creati*. Versor conservó la concepción aristotélica de la física como disciplina que se ocupa del *corpus*, pero su distinción entre *ens* creado e increado introdujo lentamente un elemento extraño a la ciencia de Aristóteles: la doctrina bíblica de la creación⁷.

Este aristotelismo escolástico se desarrolló principalmente en las universidades del norte de Europa y llegó a Italia a mediados del siglo XV llevado por las órdenes mendicantes que lo habían adoptado como parte de sus propios esfuerzos de reforma. Allí se encontró con una forma de aristotelismo secular radicalmente distinto. En Italia, las facultades de artes se habían orientado menos hacia la teología que hacia la medicina y el aristotelismo que enseñaban se preocupaba menos por el más allá que por las preocupaciones que atañen a los hombres en este mundo. El conflicto entre ambos aristotelismos estalló casi inmediatamente y se centró en las doctrinas aristotélicas concernientes a la inmortalidad del alma. En el año 1513 el V

⁶ Acerca de Johannes Versor véase Lohr, "Medieval Latin Aristotle Commentaries: Authors Johannes de Kanthi-Myngodus", en *Traditio*, 27 (1971), pp. 251-351 y 290-299.

⁷ Johannes Versor, *Quaestiones super Metaphysicam Aristotelis* I, qq. 1 y 6; IV, qq. 1 y IX q. 1 (ed. Colonia, 1494, f. 1r-2r, 5r-v, 24v-26r, 91v-92r).

Concilio Lateranense condenó a algunos filósofos que enseñaron que, ateniéndose a las enseñanzas de la filosofía, es verdad que el alma humana es mortal. Aunque Pietro Pomponazzi ⁸ había desarrollado este tema repetidas veces en el curso de sus lecturas del *De anima* de Aristóteles, la verdadera controversia empezó recién en 1516, con la publicación de su *Tractatus de immortalitate animae*.

Pomponazzi sostuvo que de acuerdo con Aristóteles la doctrina del alma pertenece a la física como parte de la doctrina que trata del *corpus animatum*. Por esta razón es imposible, si se siguen los principios aristotélicos, probar la inmortalidad del alma. Todas las formas materiales son generadas a partir de la potencia de la materia y son, por tanto, corruptibles. Pero el alma es una forma material. Ninguna de sus operaciones se realiza sin un órgano corporal. El conocimiento comienza con la sensación y la misma actividad intelectual depende de las imágenes sensibles. Si fuera posible ofrecer una prueba de la inmortalidad del alma basada en la idea de que el alma no se genera a partir de la potencia de la materia, sino que, en cambio, es creada directamente por Dios, se podría sostener que el alma es a la vez sustancia espiritual y forma del cuerpo. Pero Aristóteles no sabía nada acerca de la creación. Para él la presencia de operaciones inmatrimales en una forma material representaba una contradicción y la noción de una sustancia espiritual que sea a la vez forma del cuerpo era imposible ⁹.

Las dificultades implícitas en la posición de Pomponazzi no solo residían en el hecho de que negaba la posibilidad de proporcionar una prueba aristotélica de la inmortalidad. Su argumento trastocaba la posición teológica de que la revelación cristiana y la filosofía aristotélica son fundamentalmente coincidentes. Si la verdadera enseñanza de Aristóteles resultaba conflictiva con las doctrinas cristianas de la creación y la inmortalidad, el acercamiento escolástico a la fe por medio de la filosofía de Aristóteles era imposible.

Sobre todo en las órdenes mendicantes hubo intentos de responder a este desafío. Estos esfuerzos se basaron, más que en la búsqueda de pruebas físicas, en la búsqueda de pruebas metafísicas de la inmortalidad del alma. La búsqueda implicaba un cambio de las relaciones entre las ciencias especulativas —la física, las matemáticas y la metafísica— y una reinterpretación de las obras de Aristóteles, en particular la *Metafísica*. Estos cambios fueron decisivos para el desarrollo de la configuración de estas ciencias en el período que corre desde Pomponazzi hasta Christian Wolff.

Fueron especialmente los tradicionales sostenedores de la filosofía cristiana, es decir los teólogos de la Orden de los Dominicos quienes se abocaron a refutar los argumentos de Pomponazzi. El cardenal Cajetano ¹⁰, que como general de la Orden estuvo presente en el Concilio Lateranense,

⁸ Acerca de Pomponazzi véase Lohr, *Latin Aristotle Commentaries* (n. 4 supra) II, pp. 347-362.

⁹ Pomponazzi, *Tractatus de immortalitate animae*, cap. 9 (ed. G. Morra), Boloña, 1954, pp. 110-128.

¹⁰ Sobre Cajetano véase Lohr, *Latin Aristotle Commentaries* (n. 4 supra) II, pp. 71-73.

había sido colega de Pomponazzi en la Universidad de Padua. Enfrentado con la interpretación naturalista de Aristóteles sostenida por Pomponazzi, Cajetano se vio forzado a defender la tesis de que una doctrina no puede ser verdadera en filosofía y falsa en teología. De acuerdo con esto, distinguió entre Aristóteles y los principios verdaderos de la filosofía. La posición de Aristóteles no puede derivarse de los principios de la filosofía porque nada que no sea verdad se puede concluir de principios verdaderos, y se sabe por fe que la posición de Aristóteles —al menos en la interpretación de Pomponazzi— es falsa ¹¹.

Crisóstomo Javelli ¹², regente del *Studium* de la Orden de los Dominicos en Bolonia durante el período durante el cual Pomponazzi fue profesor en la Universidad de esa misma ciudad, llevó la discusión un poco más adelante. En un gesto decisivo para la historia de la filosofía especulativa del siglo XVI, sostuvo que, más allá de la opinión que Aristóteles haya sostenido, la inmortalidad del alma es una tesis racionalmente demostrable, no en física, pero sí en metafísica. La definición de la metafísica como la ciencia de los seres creados e increados implicaba la posibilidad de considerar el mundo y el alma humana no sólo físicamente —como *corpus mobile* y *corpus animatum*— como en Aristóteles, sino también como objetos metafísicos, *sub ratione entis*. Considerando la idea de la creación como parte de la ciencia del ser y utilizando la noción tomista —emparentada con ella— de composición real de esencia y existencia en la realidad creada, Javelli sostiene que el alma no es generada a partir de la potencia de la materia. Su existencia le llega desde afuera, por medio de la creación. El alma es la forma sustancial del cuerpo que anima, pero es, al mismo tiempo, inmortal porque es una sustancia espiritual compuesta de esencia y existencia ¹³.

También los jesuitas realizaron esfuerzos por responder al desafío de Pomponazzi. Con estos esfuerzos comienza un trabajo sistemático por reinterpretar —o aún reescribir— la *Metafísica* de Aristóteles de acuerdo con lo que se consideraba que eran los principios verdaderos de la filosofía, esto es, los principios que conducen a conclusiones que concuerdan con la doctrina católica ¹⁴. Un jesuita enfrentado con el aristotelismo secular de las universidades italianas, el español Benito Pereira ¹⁵, estaba dispuesto a aceptar alguno de los argumentos de Pomponazzi. Pereira sostuvo que la doctrina del alma pertenecía —junto con la doctrina de Dios y las inteligencias— a la metafísica. Pero puesto que ésta, de acuerdo con la concepción tomista, solo

¹¹ Caietanus, *Commentarius in libros De Anima Aristotelis*, II, cap. 2 (ed. I. Coquelle), *Scripta philosophica* II, Roma, 1939, pp. 71-110.

¹² Sobre Javelli véase Lohr, *Latin Aristotle Commentaries* (n. 4 supra), II, pp. 202-204.

¹³ Javellus, *Tractatus de animae humanae inefficentia*, I, cap. 5 (ed. Venecia 1536, f. 28r).

¹⁴ Sobre la interpretación de los jesuitas de la *Metafísica* de Aristóteles véase C. H. Lohr, "Jesuit Aristotelianism and Sixteenth-Century Metaphysics", en: *Paradosis: Studies in Memory of E. A. Quain*, New York, 1976, pp. 203-220; J. P. Courtine, "Suárez et la tradition aristotélicienne de la métaphysique", en: *Aristotelismus und Renaissance* (n. 2 supra), pp. 101-126.

¹⁵ Sobre Pereira, véase Lohr, *Latin Aristotle Commentaries* (n. 4 supra), II, pp. 313-320.

podía tratar este tipo de realidades como principios o causas, sostuvo que se requería otra ciencia que pudiera tratar de ellos *per se*. Pereira propone entonces una división de la metafísica tradicional en dos ciencias específicamente distintas. La primera ciencia, que llama *filosofía primera*, trataría el *ens inquantum ens*, los trascendentales, y del ser en cuanto se divide en sustancia y accidentes. La segunda ciencia, que llama *ciencia divina*, trataría de la realidad inmaterial —Dios, las inteligencias y el alma humana— como especies de la realidad. La realidad material sería estudiada en la filosofía primera como uno de los grados del ser y en la física como *corpus naturale* ¹⁶.

Cuando en 1576 apareció en Roma la obra *De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus* —en la cual propone por primera vez su revolucionaria división de la metafísica en dos ciencias distintas— Pereira era uno de los principales profesores en el Colegio Romano perteneciente a la recién fundada Orden Jesuita. Entre sus colegas se encontraba el cardenal Francisco Toledo, que precisamente concluía su muy exitoso comentario a la lógica y a la filosofía natural de Aristóteles al momento de publicarse el *De principiis* de Pereira. Pedro da Fonseca publicó su famoso *Comentarii in libros Metaphysicorum* en Roma, un año después de que la obra de Pereira fuera publicada y ya había concebido la idea del *Cursus Collegii Conimbricensis* ¹⁷.

La exigencia de Pereira de una *filosofía primera* que se ocupe de los principios y propiedades de la realidad estaba directamente relacionada con el problema planteado por el aristotelismo secular en Italia. Dado que los principios de Aristóteles no podían haber sido principios verdaderos de filosofía si conducían a conclusiones falsas, los profesores del Colegio Romano procuraron ir más allá de Aristóteles en la búsqueda de axiomas fundamentales que lograran fundamentar su concepción de la ciencia. Con estos primeros principios en la mano, Aristóteles puede ser reinterpretado de acuerdo con la doctrina católica. Fue de acuerdo con esta hermenéutica que Pereira definió la *filosofía primera* no sólo como *ciencia del ser*, sino como *ciencia de la ciencia*. Consciente del hecho de que el problema básico con que se había enfrentado la escolástica había sido mantener los principios fundamentales de su visión de mundo, Pereira sostiene que la metafísica, como *filosofía primera*, tiene también la tarea de exponer y defender sus *principia generalia naturali lumine manifesta* frente a las dudas e incertidumbres que había suscitado el aristotelismo secular.

En la formulación de este nueva interpretación cristiana de Aristóteles, hubo, además de estas amenazas del aristotelismo secular italiano, otras influencias que también desempeñaron un papel importante. En rigor, la exigencia de Pereira de una ciencia “divina” independiente formaba parte de la respuesta a las nuevas aproximaciones al problema de Dios y del

¹⁶ Pereira, *De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus*.

¹⁷ Sobre Toledo véase Lohr, *Latin Aristotle Commentaries* (n. 4 supra), II, pp. 458-461; sobre Fonseca véase Lohr, *op. cit.*, II, pp. 150 ss.; acerca de los comentarios de Coimbra véase Lohr, *op. cit.*, II, pp. 98-100.

esfuerzo de los misioneros de la Orden Jesuita en tierras tan lejanas de la cristiandad latina como la India y el Japón. Pereira consideraba su *filosofía primera* como un modo de defender los principios básicos de la cosmovisión escolástica del mundo y como respuesta a los ataques contra el aristotelismo provenientes de los escépticos de su tiempo. La obra de Pereira está especialmente dedicada a demostrar el carácter científico de la filosofía peripatética.

El proyecto de reescribir a Aristóteles en concordancia con los principios verdaderos de la filosofía también había sido adoptado en las universidades españolas. Pero allí el proyecto se desarrollaba en un contexto diferente. Para los teólogos españoles de la segunda mitad del siglo XVI lo que amenazaba al aristotelismo cristiano era el hecho de que ellos mismos habían dedicado un interés y concentración excesivos a la lógica y la filosofía natural en las facultades de artes de sus universidades. Para los teólogos la metafísica tenía la función apologetica de establecer los principios para la demostración de las coincidencias fundamentales entre la doctrina cristiana y la filosofía aristotélica. De allí que, para ellos, la metafísica debía ser parte de una filosofía completamente independiente de la teología revelada. Pero en España la metafísica había sido enseñada tradicionalmente en la facultad de teología. El esfuerzo por restituir a la metafísica su función de ciencia de los primeros principios de todas las ciencias —como *filosofía primera* en el sentido aristotélico— implicaba la reforma de la totalidad del *curriculum* filosófico.

Las grandes obras sistemáticas sobre metafísica de los escolásticos españoles fueron compuestas como parte de este movimiento de reforma. La Edad Media había producido obras acerca de la *Metafísica* aristotélica que, o bien habían sido escritas como comentarios literales sobre el texto, o bien habían asumido la forma de *quaestiones* que seguían muy de cerca el orden aristotélico. En cambio los tratados sistemáticos de fines del siglo XVI —que recibieron el nombre de *Disputationes*— constituyeron un nuevo género literario. La estructura básica de las nuevas *Disputationes metaphysicae* fue determinada por los estatutos de la Universidad que prescribieron que se debían leer los siguientes libros de la obra de Aristóteles: I (naturaleza de la metafísica), V (su terminología), VII (la doctrina de la sustancia), y XII (sus divisiones). Pero las *Disputationes* abandonaron la presentación aporética del mismo Aristóteles e intentaron presentar la metafísica *per modum doctrinae*, esto es, como un conjunto orgánico derivado de los primeros principios de la filosofía¹⁸.

Así fue como los autores de estas obras reorganizaron el material unificando las consideraciones de Aristóteles acerca de la naturaleza de la metafísica de los libros I-IV y VI y armaron con ello una introducción, al tiempo que combinaron las alusiones dispersas de Aristóteles acerca de la

¹⁸ Véase J. Gallego Salvadores, "La enseñanza de la metafísica en la universidad de Valencia durante el siglo XVI", *Analecta sacra terraconensia*, 45 (1972), pp. 137-172.

unidad y la verdad de los libros IV-V y X con el tratado escolástico acerca de los trascendentales y con ello hicieron un tratado sobre las propiedades del ser. Estos *preambula* a la metafísica fueron completados agregando al *lexicon* filosófico de Aristóteles (libro V) material de los libros VII-IX y de la *Física* para formar con ello un tratado acerca de las causas. Tomando como base una consideración de la *metafísica* como ciencia de la sustancia y sus diversas divisiones, reunieron los contenidos de los libros VII y XII con algún material proveniente de la *Física* y con ello formaron un tratado final sobre metafísica propiamente dicha ¹⁹.

Esta estructura básica es la que puede observarse en las célebres *Disputationes metaphysicae* de Francisco Suárez ²⁰, que fue primero profesor en el Colegio Romano de la Orden Jesuita y luego en las universidades de Alcalá, Salamanca y Coimbra. Las *Disputationes* de Suárez tratan, en primer lugar, el concepto de ser y sus propiedades, luego discuten las nociones de acto y potencia, necesidad y contingencia, y concluyen con una enumeración de las categorías de sustancia y accidente. Suárez substituyó el extenso tratado *De causis* por la discusión habitual de la terminología y extendió considerablemente la sección acerca de la sustancia y los accidentes mediante la inclusión de un tratamiento de las entidades metafísicas que habían sido distinguidas hacia fines de la Edad Media: *ens infinitum*, *ens creatum immateriale* y *ens creatum materiale*. Suárez empleó esta distinción no sólo en la estructura de su tratado acerca de las divisiones de sustancia y accidente, sino también cuando formuló su definición del tema de la metafísica como el ser real que incluye a Dios, las inteligencias, las sustancias materiales y los accidentes reales ²¹.

La base fundamental de la reinterpretación cristiana que llevó a cabo Suárez del pensamiento de Aristóteles reside en la relación entre la realidad finita y el infinito poder creador de Dios. Su reflexión acerca de esta relación lo llevó a afirmar que el tema de la metafísica es el ser real. El ser finito es el que puede ser constituido en existencia actual por medio del poder absoluto de Dios. Consecuentemente, el ser real no puede ser simplemente identificado con el ser actual; debe incluir el ser posible, no sólo el ser que existe, sino además el que puede ser pensado como posiblemente existente. El concepto del ser real que es el tema de la metafísica es objetivo en el sentido de que el ser real puede ser pensado como posible, porque su esencia no contiene notas contradictorias ²².

Esta comprensión suareciana del tema central de la metafísica vuelve a otorgarle la unidad que había sido amenazada por la propuesta de Pereira de distinguir entre la ciencia del ser y la ciencia de Dios. La metafísica es filosofía primera porque explica y confirma los axiomas comunes a la filosofía

¹⁹ Véase J. Gallego Salvadores, "La aparición de las primeras metafísicas sistemáticas en la España del siglo XVI", en *Escritos de Vedat*, 3 (1973), pp. 91-162.

²⁰ Acerca de Suárez véase Löhr, *Latin Aristotle Commentaries* (n. 4 supra), II, pp. 441-445.

²¹ Suárez, *Disputationes metaphysicae*, I, 1, 26.

²² Suárez, *Disp. metaph.*, II.

y la teología. La metafísica es también la ciencia del ser mismo, porque la necesidad de toda realidad finita está fundamentada en el hecho de que esa realidad posible es un objeto posible del infinito poder creador de Dios. La metafísica es teología porque Dios es el ser necesario cuyo poder absoluto puede poner en la existencia actual aquellas cosas que no contienen notas contradictorias. La metafísica es una ciencia y no tres porque estudia todos esos objetos bajo el aspecto de que ellos no involucran contradicción²³.

La metafísica de Suárez puede entenderse como una respuesta a lo que muchos de sus colegas en las facultades de teología consideraban como un exagerado énfasis en la lógica y la filosofía natural en las universidades españolas de principios del siglo XVI. Suárez estaba de acuerdo con que el *curriculum* de la facultad de artes necesitaba una reforma, pero en su visión la reforma no consistía simplemente en establecer un lugar para la metafísica en los cursos de filosofía. La verdadera reforma involucraba la transformación de la ciencia del ser en una enciclopedia completa de las ciencias filosóficas. La reinterpretación de Suárez de la metafísica de Aristóteles tenía como objetivo enfrentar el desafío que el aristotelismo secular de las universidades italianas había planteado a la escolástica apologética. Aunque Suárez estaba dispuesto a admitir que el argumento físico aristotélico para demostrar la existencia de Dios que parte del movimiento no es apto para alcanzar una sustancia inmaterial increada, no obstante sostenía que era posible emplear los principios filosóficos aristotélicos para probar la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, no en la física, pero sí en la metafísica. A través del argumento metafísico que parte de la causalidad eficiente se puede llegar a un ser primero infinito. A partir de la actividad intelectual del hombre es posible argumentar metafísicamente en favor de la espiritualidad del alma humana que es, en tanto sustancia inmaterial, inmortal. En respuesta a los nuevos planteos concernientes a la doctrina de Dios y frente a las necesidades de los misioneros cristianos, Suárez enfatiza el conocimiento natural de Dios que proporciona la metafísica. La teología natural constituye el centro sobre el cual discurren las *Disputationes*. Para Suárez, Dios conocido por medio de la razón natural es el principio de un sistema que comienza con la división básica de la realidad entre creador y creado y procede a través de las divisiones contenidas en el ser finito para alcanzar todos los tipos y grados de realidad²⁴.

Fue por esos motivos que Suárez recurrió a la distinción metafísica de la realidad entre *ens infinitum*, *ens creatum immateriale* y *ens creatum materiale*. Esa distinción enfrentó la creciente necesidad de un tratamiento independiente del problema de Dios, transformó en irrelevante lo que para los escolásticos había sido una creciente crisis de la física aristotélica entendida como la ciencia del *corpus mobile* y proporcionó una base metafísica para la defensa de la apologética escolástica. Aún más importante que todo

²³ Suárez, *Disp. metaph.*, III.

²⁴ Suárez, *Disp. metaph.*, XXIX-XXX.

ello es el hecho de que la distinción de Suárez ya implicaba la división de la metafísica en las partes que se llamarían después *teología natural*, *psicología racional* y *cosmología*. De este modo, el modo de enseñar las ciencias especulativas fue así fijada para los siglos subsiguientes, no solo en las escuelas católicas sino también en las academias protestantes y en las universidades.

ABSTRACT

The Aristotelianism of the period 1450-1650 presents a picture which differs radically from the university philosophy of the Middle Ages. The revolt against Scholasticism which took place during this period was basically part of a struggle between the old established clerical class and new lay attitudes to philosophy. Scholastic Aristotelianism had offered a hierarchically unified world-view, but by the 16th century this unity had broken down, so that we must speak in this period not of one, but of several Aristotelianisms.