

Carolina Fernández. "Memoria, verdad y justicia en la filosofía medieval: una visión general de las teorías más influyentes". *Circe, de clásicos y modernos* 25/2 (julio-diciembre 2021).

DOI: <http://dx.doi.org/10.19137/circe-2021-250206>



MEMORIA, VERDAD Y JUSTICIA EN LA FILOSOFÍA MEDIEVAL: UNA VISIÓN GENERAL DE LAS TEORÍAS MÁS INFLUYENTES

Carolina Fernández

[Conicet/ Universidad de Buenos Aires]

[carolinajfernandez@gmail.com]

ORCID: 0000-0001-7769-4723

Resumen: Este artículo presenta algunas de las visiones filosóficas más influyentes sobre la memoria, la verdad y la justicia en el Medioevo cristiano. En todas ellas están presentes, en proporción diferente, las dos tradiciones dominantes, el neoplatonismo y el aristotelismo. San Agustín, Avicena y Tomás de Aquino encarnan perspectivas crecientemente desplatonizadas sobre la memoria. En cuanto al concepto de verdad, tanto el modelo teocéntrico de Agustín como el adecuacionista de Tomás son expresiones de una corriente principal que declina en el siglo XIV. Finalmente, mientras que Agustín introduce de modo crítico la definición ciceroniana de la justicia, basada en la teoría grecorromana de la ley natural, Aquino coordina sistemáticamente teísmo cristiano, ley natural y naturalismo político aristotélico.

Palabras clave: memoria; verdad; justicia; cristianismo; neoplatonismo; aristotelismo

Memory, truth and justice in Medieval philosophy: an overview of the most influential theories

Abstract: This article presents some of the most influential philosophical insights on memory, truth and justice in the Christian Middle Ages. In all of them are present, in different proportion, the two mainstream traditions, Neoplatonism and Aristotelianism. St. Augustine, Avicenna and Thomas Aquinas incarnate perspectives increasingly deplatonized on memory. As for the concept of truth, both Augustine's theocentric and Aquinas's adequationist standards are expressions of a mainstream that declines in the XIVth century. Finally, while Augustine introduces critically Cicero's definition of justice, rooted in the Greek-Roman theory of natural law, Aquinas coordinates systematically Christian theism, natural law and Aristotelian political naturalism.

Keywords: memory; truth; justice; Christianity; Neoplatonism; Aristotelianism



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons 4.0 Internacional (Atribución - No Comercial - Compartir Igual) a menos que se indique lo contrario.

IRCC N° 25/2 / 2021 / pp. 123-144

Sin que hayan existido teorías coordinadas de los conceptos de memoria, verdad y justicia en la filosofía de la Edad Media latina, sí se reconocen hilos conductores que los vinculan, relacionados con la recepción y modulación de las principales tradiciones filosóficas de la antigüedad grecorromana, el neoplatonismo y el aristotelismo. Es ya un lugar común que, lejos del purismo de escuela o la exclusividad, la característica de la filosofía medieval, definida como *translatio studiorum*¹, es la combinación de esas y otras tradiciones filosóficas en formas diversas que dependen en gran medida de la disponibilidad material de los textos, y, por tanto, de las contingencias históricas y culturales de cada ambiente y período. También es corriente hacer hincapié en dos momentos cruciales para la historia del período. Primero, el trasvasamiento de la filosofía grecorromana a los mundos monoteístas. El neoplatonismo, desde Porfirio (c. 234 - c. 305), el discípulo y biógrafo de Plotino (204/5 - 270), lleva como sello el programa de armonía entre Platón y Aristóteles, que da origen a una importante tradición de comentarios escolares a las obras de Aristóteles². A partir del cierre de la Academia (529) los filósofos emigran hacia Siria y llevan consigo un amplio bagaje textual que obra como base de la filosofía en el Islam. Mientras que

en el Occidente latino el acceso directo a Platón es muy parcial y restringido, y su influencia, con todo que alta, es indirecta³, las obras lógicas de Aristóteles, comentadas por Porfirio, están disponibles y ganan influencia gracias a los esfuerzos de Boecio como traductor y comentarista (c. 475-7 - 526?). El resto de las obras del Estagirita reingresa a partir del siglo XII gracias a la comunicación entre las culturas árabe, judía y cristiana, proceso que se completa pasada la mitad del siglo XIII y forma parte del segundo momento culminante de la *translatio*, el del florecimiento de las universidades del Occidente latino⁴.

Este periplo determina que el concepto aristotélico de memoria se reciba tardíamente y venga antecedido y mediado por el aporte de los árabes, entre los que se destaca el filósofo persa Ibn Sina (para los latinos, Avicena, c. 980-1037). La influyente noción de verdad de la *Metafísica* se recibe también tardíamente, en el marco del último período del reingreso de Aristóteles. La primera y altamente integrada formulación de los conceptos de memoria y verdad de la Edad Media es la de san Agustín de Hipona (354-430). Algo análogo sucede con la noción de justicia. En el Medioevo temprano resulta central la recepción crítica y reformulación agustiniana de este concepto, en conexión con las definiciones de república y pueblo de Cicerón (106-43 a. C.). No solo por medio de Agustín,

1 Cfr. DE LIBERA (2000: 23-26).

2 Cfr. HADOT (2015: 54-65).

3 Cfr. GERSCH (2002).

4 Cfr. DODD (1982); LOHR (1982).

sino de varios otros vehículos, los conceptos jurídicos y políticos grecorromanos se transmiten y conservan vigencia desde los primeros siglos de la Edad Media, pero es en el nuevo contexto epistemológico del siglo XIII que escolásticos como Tomás de Aquino realizan una coordinación sistemática del concepto de ley natural de raíz grecorromana con la metafísica teísta cristiana y con la ciencia política aristotélica recientemente recobrada.

Memoria

Sobre la memoria, la filosofía griega lega a la posteridad distinciones y conceptos fructíferos e influyentes⁵. En primer lugar, distingue una doble acepción de memoria intelectual y sensible. Platón, que en *Menón*⁶ identifica aprendizaje con *anamnêsis* y en *Fedón*⁷ señala enérgicamente hacia esta como prueba de la inmortalidad del alma, posteriormente trata la *mnêmê* o preservación consciente de percepciones⁸, aunque sin dejar de subordinarla a la primera, confirmando el rol fundamental de esta en su proyecto antropológico-metafísico. Aristóteles, por su parte, en el *Peri mnêmês kai anamnêseôs* (= *De Memoria et Reminiscentia*), distingue entre la memoria (*mnemonêuein*) como estado

actual de poseer una imagen de algo junto con la experiencia del pasado⁹ y el recuerdo (*mémnesthai*) como la acción de recobrar una imagen, que tiene carácter deductivo, involucra deliberación y pertenece a la parte intelectual del alma¹⁰. De este modo, liga estrechamente la memoria sensible con la imaginación (*phantasia*) o facultad de formar imágenes: los objetos de la memoria son las imágenes, en la medida en que son de objetos no presentes, lo cual, a su vez, implica la conexión entre memoria y tiempo. Aristóteles es el autor de la asociación sistemática entre percepción y presente, expectación y futuro, y memoria y pasado, la cual implica que no hay memoria del ahora en el ahora¹¹. Puesto que la memoria involucra la percepción del tiempo, tienen memoria tantos animales cuantos capaces de percibir el tiempo hay. (Aristóteles encuadra al tiempo entre los sensibles comunes, como la magnitud, la figura y el movimiento). Reconoce dimensiones, rasgos o funciones tanto pasivos como activos a la memoria, al catalogarla en distintos sentidos como una afección (*páthos*) y una posesión (*héxis*)¹². En síntesis, la teoría de la memoria de Aristóteles aparece estrechamente conectada con el espectro de las facultades sensibles; con todo,

5 Cfr. BLOCH (2007b: 53-121); CHAPPELL (2017: 396-407).

6 Platón, *Menón* 81a-86c.

7 Platón, *Fedón* 72e-77a.

8 Platón, *Filebo* 34a10.

9 Aristóteles, *De Memoria et Reminiscentia* 449b9 - 451a17; BLOCH (2007a).

10 Aristóteles, *De Memoria et Reminiscentia* 451a18 - 452b7.

11 Aristóteles, *De Memoria et Reminiscentia* 451a14-16.

12 Aristóteles, *De Memoria et Reminiscentia* 449b24-25.

admite el recuerdo como una actividad intelectual. Una diferencia crucial entre esta teoría de la memoria y la platónica es que Aristóteles traza escaso o nulo vínculo entre memoria y trascendencia.

En la concepción de la memoria de Agustín se combinan las fuentes filosóficas, un enfoque introspectivo distintivamente personal, la influencia de los Salmos, un vivo lenguaje metafórico entroncado en la tradición literaria romana y sus desarrollos como teólogo trinitario¹³. Su visión está emblemáticamente expuesta en el famoso libro X de las *Confesiones*¹⁴. En línea con tradiciones filosóficas previas, Agustín define la memoria como el presente de las cosas pasadas¹⁵ y la reconoce relacionada inicialmente, mediante imágenes, con los objetos sensibles y con una multiplicidad de vivencias psicológicas¹⁶. El reconocimiento, por autoinspección, de que poseemos ciertas nociones no correspondientes a nada sensible, las cuales hemos confiado a nuestra memoria, permite ascender desde la

memoria como una facultad común a los animales hacia la memoria como una facultad intelectual. Una de esas nociones es la de la felicidad o la vida feliz. Se trata de un objeto de anhelo universal; sin embargo, ningún ser humano la posee (pero, argumentará Agustín, no se anhela lo que no se posee de algún modo)¹⁷. Distintivamente agustiniano es, en efecto, el reconocimiento de una sutil dinámica entre la memoria y el pensamiento actual. Si hubiéramos olvidado totalmente algo, no podríamos, ante la aparición de ciertos signos que nos permiten traerlo al presente, reconocerlo como aquello que buscábamos¹⁸. Más que el conocimiento de la vida feliz misma, lo que está presente en nuestra memoria no es sino la firme voluntad de ella, así como nuestra conciencia de dicha voluntad, tan firme como nuestro deseo de no ser engañados/as y de conocer la verdad. También Dios está en la memoria “una vez que aprendemos de Él”, de tal modo que lo encontremos cada vez que volvemos a ella¹⁹. La presencia, en la memoria, de conceptos no correspondientes a nada corpóreo, y máxime, de una realidad inmutable como la divina, plantea la problemática de la reminiscencia y la

13 De Platón lee, en traducciones latinas, partes de *Timeo*, *República*, *Fedro* y *Fedón*. La influencia de Plotino, aunque selectiva, es mucho más directa, y a través de sus críticas toma contacto con Aristóteles. Cfr. HOCHSCHILD (2012: 9-66).

14 Agustín, *Confesiones* 10. 8, 12- 26, 37. Cfr. PIEMONTE (2006: 263-286). Cfr. HOCHSCHILD (2012: 135-154).

15 Agustín, *Confesiones* 11. 20, 26. Cfr. PIEMONTE (2006: 333-334).

16 Agustín, *Confesiones* 10. 8, 12-16ss. Cfr. PIEMONTE 2006: 263ss.). Texto latino disponible en: <https://www.augustinus.it/latino/confessioni/index2.htm>.

17 Como alternativa a la tesis de la preexistencia del alma para explicar esto, menciona la hipótesis de que la felicidad humana haya existido, concentrada en la persona de Adán, de manera prelapsaria. Cf. Agustín, *Confesiones* 10. 20, 29. Cfr. PIEMONTE (2006: 279).

18 Agustín, *Confesiones* 10. 19, 28. Cfr. PIEMONTE (2006: 278-279).

19 Agustín, *Confesiones* 10. 26, 37. Cfr. PIEMONTE (2006: 285-286).

preexistencia o no del alma al cuerpo, frente a las cuales Agustín adopta diversas posiciones a lo largo de su obra. La teoría de la iluminación aparece como su respuesta más madura a estas problemáticas y ampliamente influyente en etapas posteriores de la Edad Media. Sin embargo, por lo que respecta a su concepción de la memoria, es en el análisis efectuado en las *Confesiones* donde se manifiesta su intuición medular respecto de esta facultad: lo característico de la memoria es que sus contenidos se nos manifiestan como desordenados y dispersos hasta que comenzamos a recogerlos y como a ordenarlos, y terminamos por formar una posesión habitual de los mismos. No obstante, no es propiamente la memoria la que realiza ese ordenamiento, sino que este compete al intelecto o a la facultad de pensar²⁰. La noción doctrina agustiniana del verbo mental o discurso interior, de raíz estoica²¹, constituye una reelaboración posterior del análisis efectuado en las *Confesiones* sobre la relación entre lo archivado en la memoria y el pensamiento actual. Todo lo guardado en la memoria, en la medida en que lo pensamos de manera actual, nos permite formar en nuestro interior un discurso “que no pertenece a idioma alguno”, porque es inmaterial como el alma. Para concluir, Agustín concibe la memoria como una facultad prioritariamente conservativa o retentiva. Su natura-

leza intelectual se corresponde con la naturaleza de sus contenidos, pero en cuanto a su funcionamiento y operaciones, no se dice estrictamente que la memoria entiende o piensa, sino que esto corresponde a una facultad distinta de la mente o parte intelectual del alma, que se apoya en ella. La memoria, entendida como una facultad de la parte superior del alma, juega un papel fundamental en la dinámica agustiniana hacia la trascendencia.

Desde sus inicios, la *falsafa* o filosofía practicada en el Islam combina, entre otras fuentes, el neoplatonismo de Plotino con las teorías del *De Anima*²², al punto de que se la califique como “peripatetismo árabe”. Esta síntesis se expresa en la elaborada teoría de los sentidos internos y grados de abstracción de Avicena. Conforme al esquema trazado por Aristóteles en el *De anima*, los sentidos internos son los encargados de formar las imágenes, es decir, integran la información múltiple provista por los sentidos externos, cada uno de los cuales se vale de un órgano sensorio específico y adquiere una información parcial. De este modo, los sentidos internos obran como mediadores entre la percepción y el intelecto, el cual no percibe sin imágenes. En la compleja y desarrollada teoría de los sentidos externos e internos de Avicena, cada sentido interno se vincula con los órganos sensorios externos mediante los nervios y tiene asignada a su vez una parte del cerebro. La característica más clara de esta teoría parece

20 Agustín, *Confesiones* 10. 11, 18; Cfr. PIERMONTÉ (2006: 269-270).

21 Cfr. COLISH (1985: 196-198).

22 Cfr. D'ANCONA (2008).

ser la asignación dividida y clara de una facultad a cada función psíquica, sea la de aprehender, la de retener o la de combinar²³. La denominada psicología de facultades, con base en Aristóteles, no había tenido hasta este momento un tratamiento tan detallado. Avicena manifiesta, en este como en otros temas, su ideal de filósofo sistematizador. Cada rango de las facultades internas es progresivamente más independiente de las cosas externas, esto es, de la materia, y cumple labores precisas en el marco de un proyecto general de jerarquización de lo corpóreo y sensible²⁴. El último de los sentidos internos es la memoria (*vis/virtus memorialis*), que retiene y

combina²⁵ un tipo muy sutil de contenidos de información o formas, las *intentiones*. Estas, a diferencia de las funciones sensibles inferiores, no se aprehenden mediante ningún órgano sensorio, sino exclusiva y directamente por una facultad aprehensiva interna, denominada cogitativa en los animales y estimativa en los humanos. El ejemplo típico de *intentio* es la peligrosidad del lobo, que la oveja capta como una información distinta de su olor, color o figura, un tipo de conocimiento sensible refinado, que resulta, así producto de una suerte de instinto, y la memoria es la encargada de retenerlo y componerlo o estructurarlo²⁶.

23 Funciones distintas, en efecto, demandan cualidades distintas en los respectivos órganos. Por ejemplo, un órgano destinado a funciones receptoras debe ser relativamente maleable; uno destinado a funciones de retención, de una complejidad de mayor rigidez. Cfr. KAUUKUA (2015: 25 ss.).

24 En la antropología aviceniense el alma humana es una sustancia independiente del cuerpo, pero este constituye a su vez una condición o instrumento necesario, aunque transitorio. El rechazo explícito de la preexistencia del alma humana es un elemento clave de esta visión. Avicena sostiene que ambos son creados simultáneamente y otorga al cuerpo la función de individualizador inicial del alma. Cfr. VAN RIET (1968-1972: 113-126). (Avicenna Latinus, *Liber de anima* V, cap. 4). Cfr. SEBTI (2000: 9-50). En cuanto a las fases o sucesivos grados de abstracción sensible, tradicionalmente se les ha atribuido funciones de mera preparación para la emanación de los inteligibles del Intelecto Dador de Formas. Intérpretes actuales, sin embargo, reservan un papel más activo al alma en la actividad intelectual. Cfr. KAUUKUA (2015: 29, n).

25 Avicena integra en la *vis memorialis et reminiscibilis* las funciones de la memoria y el recuerdo que Aristóteles había distinguido. Esta nueva clase de sensible, la *intentio*, provendría de Galeno. Cfr. BLOCH (2007c: 143-153).

26 VAN RIET (1968-1972: 89, 44 - p. 90, 60); (Avicenna Latinus, *Liber de anima* I, cap. 5). "*Post hanc [= imaginatio vel formans] est vis quae vocatur imaginativa comparatione animae vitalis, et cogitans comparatione animae humanae; quae est vis ordinata in media concavitate cerebri ubi est vermis, et solet componere aliquid de eo quod est in imaginatione cura alio et dividere aliud ab alio secundum quod vult. Deinde est vis aestimations; quae est vis ordinata in summo mediae concavitate cerebri, apprehendens intentiones non sensatas quae sunt in singulis sensibilibus, sicut vis quae est in ove diudicans quod ab hoc lupo est fugiendum, et quod huius agni est miserendum; videtur etiam haec vis operari in imaginatis compositionem et divisionem. Deinde est vis memorialis et reminiscibilis; quae est vis ordinata in posteriori concavitate cerebri, retinens quod apprehendit vis aestimations de intentionibus non sensatis singulorum sensibilibus. Comparatio autem virtutis*

Mientras ambos son encuadrables como deudores del neoplatonismo griego, en Agustín la memoria presenta la doble dimensión de una facultad sensible e intelectual; en Avicena, en cambio, se encuadra clara-

memorialis ad virtutem aestimationis talis est qualis comparatio virtutis quae vocatur imaginatio ad sensum, et comparatio huius virtutis ad intentionis est qualis comparatio illius virtutis ad formas sensibiles. Hae sunt vires animae vitalis vel sensibilis”. (“Después de esta (= la imaginación o facultad formativa), está la facultad que se llama imaginativa en relación con el alma animal y cogitativa respecto del alma humana, que es la facultad dispuesta en la cavidad media del cerebro, donde está el gusano, y suele componer una cosa con otra de las que hay en la imaginación, y dividir una de otra a voluntad. Luego está la facultad de la estimación, que es la facultad dispuesta en la cúspide de la cavidad media del cerebro, la cual aprehende las intenciones no percibidas que están en los particulares sensibles, como la facultad que está en la oveja cuando juzga que debe huir de éste lobo y que debe ser benevolente con este cordero, <y> parece que esta facultad también produce, en las cosas imaginadas, la composición y la división. Luego está la facultad de la memoria y el recuerdo, que es la facultad dispuesta en la cavidad posterior del cerebro, la cual retiene lo que aprehendió la facultad de la estimación respecto de las intenciones no percibidas de los particulares sensibles. Ahora bien, la facultad de la memoria es, a la facultad de la estimación, como la facultad que se llama imaginación, al sentido [común], y esta facultad es, a las intenciones, como aquella facultad, a las formas sensibles. Esas son las facultades del alma vital o sensible”. De aquí en adelante, salvo que se aclare, todas las traducciones son de mi autoría de acuerdo con la edición citada. La referencia a una parte cerebral denominada gusano proviene de Galeno. Véase más sobre la memoria en VAN RIET (1968-1972: 34-44); (Avicenna Latinus, *Liber de anima* 4. cap. 3).

mente entre las facultades del sentido interno. Es significativo, en este sentido, el hecho de que, mientras que Agustín hace de la memoria intelectual el hilo conductor desde el alma hacia la trascendencia, la memoria no juega ningún rol relevante en el argumento aviceniano del hombre volante, momento de introspección que lleva al descubrimiento del alma como sustancia espiritual²⁷.

En el siglo XIII latino, el tratamiento de la memoria se nutre del peripatetismo árabe, pero se reconfigura fundamentalmente gracias al desembarco de Aristóteles, que motiva una reorientación de los intereses filosóficos hacia la cuestión de la abstracción intelectual de los conceptos universa-

27 VAN RIET (1968-1972: p. 36, 49- p. 37, 68); (Avicenna Latinus, *Liber de anima* I, cap. 1). El argumento del hombre volante o flotante, de amplia influencia en la filosofía medieval latina y uno de los puntos culminantes de la filosofía de Avicena, apunta en general a superar la visión meramente relacional del alma como principio anímico del cuerpo y a introducir como novedad su naturaleza sustancial. Los intérpretes coinciden en verlo como un experimento mental. Funciona descubriendo o revelando un aspecto que normalmente descuidamos, inmersos en nuestra vida junto al cuerpo, a saber, nuestra autoconsciencia. (Se apunta que, mientras el argumento puede ser acusado de falaz en el nivel de la demostración metafísica del alma como principio independiente, no lo es en el nivel del análisis fenomenológico de la consciencia de nosotros/os mismas/os). El punto de partida del argumento es la hipótesis de que carecemos de toda experiencia perceptual. El hombre volante ha sido creado en el instante, carente de todo cuerpo, lo cual incluye todo contenido imaginativo, estimativo o memorístico. Cfr. KAUKUA (2015: 36).

les a partir de las imágenes fundadas en la percepción. El ejemplo más claro es la concepción de la memoria de Tomás de Aquino (c. 1225-1274). Si bien esta es tributaria de la teoría aviceniense de los grados de abstracción de los sentidos internos, el compromiso con los principios generales de la noética aristotélica determina una orientación profundamente distinta de la del peripatetismo neoplatónico de Avicena. Aunque conserva el detallado análisis de las facultades sensitivas externas e internas de Avicena, entre las cuales se incluye la memoria, Tomás opera una transformación de fondo con respecto a la manera de ver la relación entre imágenes e intelección. El filósofo persa atribuye a los sentidos internos la función general de preparar, adaptar o disponer el material sensible para recibir los inteligibles a modo de emanación²⁸. En cambio, en la perspectiva de Tomás, signada por el proyecto de superar el dualismo antropológico, las imágenes elaboradas por los sentidos internos son potencialmente los inteligibles mismos, los cuales el intelecto, entendido como forma esencial de cada individuo humano, abstrae o lleva de la potencia al acto²⁹. Lo que, después de él, los escolásticos latinos denominan especie inteligible, está en el intelecto posible; esto significa que no hay archivo de los conceptos, que solo es-

tán en acto cuando se está pensando. Aristotélico en cuanto a esas opciones fundamentales, Aquino lo es también respecto a la cuestión de si es admisible una acepción general de memoria intelectual. El intelecto no conserva nada en el sentido estricto de la palabra, y, por lo tanto, no admite una memoria intelectual. La memoria, en sentido estricto, es de lo pasado en tanto pasado, en un tiempo determinado, bajo condiciones particulares, con lo cual pertenece propiamente a la parte sensitiva³⁰. Tomás opera, en

30 COM. LEONINA, (1889). Th. de Aquino, *Summa theologiae* 1. q. 79 a. 6 co: “*Quod enim recipitur in aliquo, recipitur in eo secundum modum recipientis. Intellectus autem est magis stabilis naturae et immobilis, quam materia corporalis. Si ergo materia corporalis formas quas recipit, non solum tenet dum per eas agit in actu, sed etiam postquam agere per eas cessaverit; multo fortius intellectus immobiliter et inamissibiliter recipit species intelligibiles, sive a sensibilibus acceptas, sive etiam ab aliquo superiori intellectu effluxas. Sic igitur, si memoria accipiatur solum pro vi conservativa specierum, oportet dicere memoriam esse in intellectiva parte. Si vero de ratione memoriae sit quod eius obiectum sit praeteritum, ut praeteritum; memoria in parte intellectiva non erit, sed sensitiva tantum, quae est apprehensiva particularium. Praeteritum enim, ut praeteritum, cum significet esse sub determinato tempore, ad conditionem particularis pertinet*”. (“Lo que se recibe en algo se recibe según el modo de lo que lo recibe, pero el intelecto es de una naturaleza más estable e inmóvil que la materia corporal; por lo tanto, si la materia corporal no solo tiene las formas que recibe mientras actúa mediante ellas, sino también después de que haya dejado de actuar, en mucho mayor medida recibe el intelecto las especies inteligibles de manera inmóvil y sin pérdida, sea que las tome de lo sensible, sea que las infunda un intelecto superior. Así pues, si se entiende por memoria

28 Cfr. VAN RIET (1967-1972 : 127-128 y 147) ; (Avicenna Latinus, *Liber de anima* V, 5-6). Cfr. SPRUIT (1993: 87-88).

29 COM. LEONINA (1889). Th. de Aquino, *Summa theologiae* 1. q. 85 a 1. Cfr. SPRUIT (1993: 156-174).

este sentido, una desplatonización casi total de la memoria, y marca de este modo una visión de la memoria en línea con el inmanentismo aristotélico.

Verdad

La noción de verdad es una pieza crucial en los *Soliloquios*, que contienen argumentos de Agustín contra el escepticismo académico, tales como que, en caso de que se suprimiera toda verdad, al menos sería verdadero decir “La verdad no existe”³¹. Descartado que la verdad no exista, es necesario, no solo que sea una, de suerte que su concepto mismo

solo la facultad que conserva las especies, hay que decir que en la parte intelectual [del alma] hay memoria, pero si pertenece al concepto de memoria que su objeto sea lo pasado en cuanto pasado, no habrá memoria en la parte intelectual, sino solo en la sensitiva, que capta los particulares, pues el pasado en cuanto pasado, en la medida en que significa un ser bajo un tiempo determinado, pertenece a una condición particular”. Cfr. BLOCH (2007c: 204 ss.).

31 Agustín, *Soliloquia* 2. 15, 28. <http://www.augustinus.it/latino/soliloqui/index.htm>: “*Ex eo, quantum meminere, veritatem non posse interire conclusimus, quod non solum si totus mundus intereat, sed etiam si ipsa veritas, verum erit et mundum et veritatem interisse. Nihil autem verum sine veritate: nullo modo igitur interit veritas*”. (<http://www.augustinus.it/spagnolo/soliloqui/index.htm>: “Si mal no recuerdo, hemos llegado a la conclusión siguiente: la verdad no puede morir, aun pereciendo el mundo o la misma verdad, pues sería verdadera la proposición: el mundo y la verdad han perecido. Pero nada hay verdadero sin la verdad; luego de ningún modo puede perecer la verdad”).

sea incompatible con el de verdades múltiples o parciales, sino también que sea fundante y no fundada, con lo cual es necesario, no solo que sea supraindividual, sino más aún, que sea anterior a las mentes. Pues, así como no es posible que lo que ven muchos ojos u oyen muchos oídos se reduzca a algo de la naturaleza de los ojos o los oídos mismos, sino que ha de ser independiente de ellos, análogamente, la verdad no puede ser inferior ni igual a los entendimientos, puesto que entonces sería mutable como ellos³². En el *De libero arbitrio* se apoya en su carácter imperecedero como el principio de la prueba de la inmortalidad del alma. La verdad, si bien no se reduce a esta última, no puede tener otro sujeto que el alma; ahora bien, siendo la verdad imperecedera, es necesario que también lo sea el alma en la que ella reside³³.

32 Agustín, *De libero arbitrio* 2. 12, 33-34. http://www.augustinus.it/latino/libero_arbitrio/index2.htm. http://www.augustinus.it/spagnolo/libero_arbitrio/index2.htm.

33 Agustín, *Soliloquia* 2. 19, 33 : “*Sive enim figurae geometricae in veritate, sive in eis veritas sit, anima nostra, id est intelligentia nostra, contineri nemo ambigit, ac per hoc in nostro animo etiam veritas esse cogitur. Quod si quaelibet disciplina ita est in animo, ut in subiecto inseparabiliter, nec interire veritas potest; quid, quaeso, de animi perpetua vita, nescio qua mortis familiaritate dubitamus?*” (“Sea que, o bien las figuras geométricas estén en la verdad, o bien, sea que la verdad esté en ellas, <de todos modos>, nadie duda de que están contenidas en nuestra alma, esto es, nuestra inteligencia, y por esto se concluye también que está en nuestra alma la verdad. Y si todo conocimiento está inseparablemente en el alma como en un sujeto, de modo que no pueda

Agustín expone así un concepto de la verdad como independiente del intelecto³⁴, y más, una concepción ontológica de la verdad. Como lo expone

morir, ¿por qué –pregunto– dudamos de la perpetua vida del alma, como a causa de nuestra familiaridad con la muerte?”.

34 De hecho, así lo presenta Tomás de Aquino, al exponer la doctrina agustiniana de la verdad como una objeción posible a su propia definición de la verdad, que incluye al intelecto. COM. LEONINA. (1882), *Quaestiones Disputatae de Veritate*, q. 1, a. 2, arg. 4: “*Praeterea, si veritas principaliter est in intellectu, oportet quod aliquid quod ad intellectum pertinet, in definitione veritatis ponatur. Sed Augustinus huiusmodi definitionem reprobatur in Lib. Solil., sicut istam: begum est quod ita est ut videtur: quia secundum hoc, non esset verum quod non videretur; quod patet es se falsum de occultissimis lapillis, qui sunt in visceribus terrae; et similiter reprobatur et improbat istam: verum est quod ita est ut cognitori videtur, si velit et possit cognoscere, quia secundum hoc non esset aliquid verum, nisi cognitor vellet et posset cognoscere. Ergo et eadem ratio esset de quibuscumque aliis definitionibus in quibus aliquid ad intellectum pertinens poneretur. Ergo veritas non est principaliter in intellectu.*” (“Además, si la verdad está principalmente en el intelecto, es necesario que en la definición de la verdad se coloque algo perteneciente al intelecto. Pero Agustín reprueba esa definición en el libro de los *Soliloquios*, pues dice que si lo verdadero fuera tal como le parece a alguien, entonces lo que a nadie le parece no sería verdadero, pero es manifiesto que ello es falso con respecto a aquellas piedritas que están ocultas en las entrañas de la tierra. Y de modo similar, reprueba y refuta la afirmación ‘Lo verdadero es tal como le parece al sujeto cognoscente, siempre que quiera y pueda conocer’, pues según esto, nada sería nada verdadero si el sujeto cognoscente no quisiera y pudiera conocer. Luego, el mismo argumento habría respecto de todas aquellas definiciones en las que se colocara algo perteneciente al intelecto”).

en la citada obra juvenil, verdad e inteligibilidad están consustanciadas, y es una y la misma su causa. Dios no solo es la condición de posibilidad de la verdad de todas las demás cosas y de que sean entendidas (como la luz, que al iluminar, es causa de la visibilidad de todas las cosas)³⁵, sino que Dios es la verdad misma. Subor-

35 Agustín, *Soliloquia* 2. 8, 15.: “*Nunc accipe, quantum praesens tempus exposcit, ex illa similitudine sensibilibus etiam de Deo aliquid nunc me docente. Intellegibilis nempe Deus est, intellegibilia etiam illa disciplinarum spectamina; tamen plurimum differunt. Nam et terra visibilis, et lux; sed terra, nisi luce illustrata, videri non potest. Ergo et illa quae in disciplinis traduntur, quae quisquis intellegit, verissima esse nulla dubitatione concedit, credendum est ea non posse intellegi, nisi ab alio quasi suo sole illustrentur. Ergo quomodo in hoc sole tria quaedam licet animadvertere; quod est, quod fulget, quod illuminat: ita in illo secretissimo Deo quem vis intellegere, tria quaedam sunt; quod est, quod intellegitur, et quod caetera facit intellegi.*” (“Y ahora recibe, en cuanto lo permite este momento de la exposición, algo que te enseño sobre Dios a partir de la semejanza de las cosas sensibles. Inteligible es Dios, e inteligibles son, también, las verdades de las ciencias; sin embargo, difieren mucho. Pues la tierra es visible, y también la luz; pero la tierra no puede ser vista si no es iluminada por la luz. Por lo tanto, hay que creer que también aquellos conocimientos que transmiten las ciencias, que uno entiende, los cuales <uno> concede sin duda alguna que son por demás verdaderos, no pueden ser entendidos, a menos que sean como iluminados por otro. Por lo tanto, así como en el sol se pueden advertir tres cosas –que existe, que brilla y que ilumina–, del mismo modo, en aquel ocultísimo Dios que aspiras a entender, <se distinguen> tres cosas: que existe, que se lo entiende y que hace entender las demás cosas”). Sobre las interpretaciones de la teoría de la iluminación, cfr. PASNAU (2020).

dinada a esta concepción ontológica de la verdad, Agustín puede admitir una concepción de la verdad como relación o adecuación, similar a la que otros autores medievales formulan siglos después. Ejemplo de ello es la ya mencionada doctrina del verbo interior, desarrollada en el *De Trinitate*. La verdad de este verbo mental o discurso actual del alma es, en efecto, caracterizada como un lazo de dependencia (por semejanza o causalidad) respecto del conocimiento en que se originó, el cual tiene a su vez una conexión similar con su objeto³⁶. En conclusión, a lo largo de su trayectoria Agustín desarrolla una concepción de la verdad que presenta elementos en relativa tensión, o mejor, complementariedad. Prima en él una definición ontológica o antepredicativa, es decir, la identificación de la verdad con el ser, y más precisamente, con Dios, pero ello no impide que, subordinada a ella, admita una noción de la verdad como relación o adecuación entre conceptos o entre conceptos y cosas.

Cuando Boecio traduce y comenta las *Categorías* y el *De Interpretatione*, permite que se conozca en el mundo latino una concepción de la verdad alternativa al paradigma agustiniano, basada exclusivamente en las relaciones entre las palabras, los conceptos y las cosas³⁷. El corpus aristotélico-boeciano se transmite al mundo latino desde los primeros si-

glos de la Edad Media y forma parte de la denominada *Logica Vetus*, que integra la herramienta básica del mundo intelectual de las escuelas de dialéctica (filosofía) del siglo XII. En la senda marcada por Aristóteles cuando establece los enunciados declarativos como sede de la verdad y la falsedad³⁸, los maestros del siglo XII formulan las primeras teorías que no ponen como sede de la verdad ni a la realidad extramental ni al intelecto, sino a los significados de los términos o de las proposiciones³⁹. Esta nueva aproximación al problema de la verdad es retomada en el siglo XIV por autores que encarnan la vía terminista, como Guillermo de Ockham, y para esa época aparecen, ya, tratados específicos sobre la verdad de la proposición; en ellos ya no se recurre a la metafísica para la definición de la verdad, sino a la teoría lógica de las propiedades de los términos, como la significación y la suposición. Sin embargo, el siglo XIII trae todavía una nueva y culminante fase de evolución de las visiones metafísicas o antepredicativas de la verdad⁴⁰. En gran me-

38 Aristóteles, *De Interpretatione* 16b33

39 Cfr. DUTILH NOVAES (2010).

40 Entre los distintos abordajes posibles a la cuestión de la verdad, unos atribuyen la verdad a las cosas por sí mismas con independencia de toda relación al intelecto (realismo veritativo), en tanto que otros la definen por la relación de las cosas con el intelecto humano (idealismo antropológico) o con el intelecto divino (idealismo teológico). Cfr. LIMARDO (2016: 130). En conjunto, cualquiera de esos abordajes se encuadra dentro de lo que DUTILH NOVAES (2010) define como teorías metafísicas de la verdad.

36 Agustín, *De Trinitate* 15. 12, 21-22.

37 Cfr. ACKRILL (2002 [1963]). Aristóteles, *De Interpretatione* 16a3.

dida, este nuevo auge de la concepción antepredicativa viene impulsado por la recepción de la *Metafísica*⁴¹.

El ejemplo emblemático de esta etapa es la teoría de la verdad como adecuación de Tomás de Aquino. Tomás establece como polos de dicha adecuación (no muy lejana a una relación de similitud o semejanza) al intelecto y la cosa. Tomás integra la identificación de Dios con la Verdad misma⁴² con una teoría de la verdad que se considera análoga a las modernas teorías de la correspondencia. Estratifica, en un esquema único, la verdad como adecuación de la cosa y el intelecto divino (en tanto la creatura es creada conforme a razón, puesto que el intelecto divino es un intelecto práctico o productivo) y de la cosa y el intelecto humano (adecuación que en principio es potencial, pues el intelecto humano es solo

especulativo)⁴³. También refiere a las cosas como verdaderas por formas inherentes⁴⁴ y a las proposiciones como verdaderas en sentido derivado con respecto a los conceptos del intelecto⁴⁵. Esta teoría de la adecuación obra, así, como una integración del trascendentalismo agustiniano y el inmanentismo aristotélico. Entre sus fuentes también se cuenta, por cierto, Avicena. Este distingue la verdad del ser necesario de la del ser posible, y en esta segunda esfera si-

41 La *Metafísica* contiene observaciones diversas sobre la verdad. Por ejemplo, Aristóteles afirma en el comienzo de la obra que no hay conocimiento de la verdad sin conocimiento de la causa, y aquello que es verdadero en mayor medida es causa de la verdad de las demás cosas, pero los primeros principios de las cosas eternas son siempre verdaderos y la causa de toda verdad; ergo, aquello que tiene 'ser' en mayor medida es, en mayor medida, 'verdadero'; Aristóteles, *Metafísica* 993b23. Al mismo tiempo, en otros pasajes dice que la verdad y la falsedad no están en las cosas sino en el pensamiento, y no de lo simple, sino de lo compuesto. El ser como verdadero se asocia con el pensamiento y se distingue del ser en sentido estricto. Aristóteles, *Metafísica* 1027b17; 25. Cfr. LIMARDO (2016: 127-128).

42 COM. LEONINA. (1888). Th. de Aquino, *Summa Theologica* 1. q. 16, a. 5, c., p. 212.

43 COM. LEONINA. (1882). *Op. cit.* q. 1, a. 2, co, p. 9: "*Res ergo naturalis inter duos intellectus constituta, secundum adaequationem ad utrumque vera dicitur; secundum enim adaequationem ad intellectum divinum dicitur vera, in quantum implet hoc ad quod est ordinata per intellectum divinum*". ("Por lo tanto, la cosa natural constituida entre dos intelectos se dice verdadera según la adecuación a ambos; en efecto se dice verdadera según la adecuación del intelecto divino en cuanto satisface el estar ordenada por el intelecto divino"). COM. LEONINA. (1888). p. 206: "*Res autem intellecta ad intellectum aliquem potest habere ordinem vel per se, vel per accidens. Per se quidem habet ordinem ad intellectum a quo dependet secundum suum esse, per accidens autem ad intellectum a quo cognoscibilis est*". ("Pero la cosa entendida puede tener relación con algún intelecto o bien por sí o bien por accidente. por si tiene relación con el intelecto del cual depende según su ser, mientras que por accidente, con el intelecto por el cual es cognoscible").

44 Mientras que en algunos pasajes de las *Quaestiones Disputatae de Veritate* Tomás sugiere que habría una forma de verdad realmente diferente de la especie de la cosa en sentido aristotélico, esa posibilidad resulta descartada en formulaciones maduras, cfr. LIMARDO (2016).

45 COM. LEONINA. (1888) a. 8, ad 3, p. 216. DUTILH NOVAES (2010).

túa una verdad en los singulares, una verdad de la proposición y una verdad de los conceptos, además de definir en general la verdad como una comparación o relación⁴⁶. El elemen-

to novedoso en la concepción de la verdad de Aquino reside en situar la verdad *primariamente* en el intelecto y solo ‘secundariamente’ en las cosas que se conforman a él. A tal punto la presencia del intelecto es intrínseca a la definición de la verdad, que, si no existiera intelecto alguno, nada sería verdad⁴⁷. Pero este relevante giro aristotélico no impide el acuerdo de fondo de Tomás con la gran tradición en materia de teorías de la verdad: se trata de una culminación, al modo de las grandes síntesis escolásticas, del paradigma antepredicativo, y no de una ruptura con este. Tomás atribuye una nueva relevancia al intelecto humano en la definición de la verdad, y prioritariamente al intelecto del Creador, pero no deja de situar la causa de la verdad en las cosas mismas o en estados de cosas. Por ambos elementos, su visión de la verdad mantiene conexiones de fondo con la tradición precedente.

46 VAN RIET, S. (1980). Avicenna Latinus, *Liber de philosophia prima sive scientia divina* 1. 8, vol. I, p. 55, 58 - p. 56, 69. “*Veritas autem intelligitur et esse absolute in singularibus, et intelligitur esse aeternum, et intelligitur dispositio dictionis vel intellectus qui significat dispositionem in re exteriori cum est ei aequalis. Dicimus enim: «haec dictio est vera» et «haec sententia est vera»; igitur necesse esse est id quod per seipsum est veritas semper; possibile vero est veritas per aliud a se, et est falsum in seipso. Quicquid igitur est praeter necesse esse quod est unum, falsum est in se. Veritas autem quae adaequatur rei, illa est certa, sed est certa, ut puto, respectu suae comparationis ad rem, et est veritas respectu comparationis rei ad ipsam. Ex dictionibus autem veris, illa est dignior dici vera cuius certitudo est semper; sed quae dignior est ad hoc esse illa cuius certitudo est prima, et non per causam*”. (“Por realidad [o verdad] se entiende la existencia absoluta en los singulares, la existencia eterna, la disposición del enunciado o el concepto que significa la disposición en la cosa exterior cuando es igual a ella. En efecto, decimos: «esta expresión es verdadera» y «esta oración es verdadera»; por lo tanto, el existente necesario es el que siempre es verdadero por sí mismo, mientras que lo posible es verdadero por algo distinto de sí mismo pero falso en sí mismo. Por lo tanto, todo lo distinto del ser necesario, que es único, es en sí mismo falso. Ahora bien, la verdad que se adecua a la cosa es cierta, pero considero que lo es por una relación de comparación con la cosa, y la verdad es una relación de comparación de la cosa consigo misma. Pero de las expresiones verdaderas, la más digna de ser llamada verdadera es aquella que es cierta siempre, pero la que es más digna es aquella cuya certeza es primaria y no por una causa”). El término *haqq*, que se traduce al latín por *veritas*, corresponde más bien a “realidad”, o como

dice la traductora y arabista, a una *veritas essendi* más que a una *veritas cognoscendi*; cfr. LIZZINI (2002: 107). Véanse también las nn. 16, p. 1054 y 244-245, p. 1075].

47 COM. LEONINA. (1888). Th. de Aquino, *Quaestiones Disputatae de Veritate*: [...] *etiam si intellectus humanus non esset, adhuc res verae dicerentur in ordine ad intellectum divinum. Sed si uterque intellectus, rebus remanentibus per impossibile, intelligeretur auferri, nullo modo ratio veritatis remaneret*. (“... incluso si no hubiese intelecto humano, todavía las cosas se dirían verdaderas en orden al intelecto divino. Pero en el supuesto de que ambos intelectos fuesen eliminados –lo que es imposible–, entonces de ningún modo subsistiría la razón de la verdad”).

Para concluir, tanto en el modelo agustiniano como en el tomasiano existe una conexión entre las nociones de memoria y verdad, en la medida en que sus respectivas teorías de la memoria abordan esta facultad primariamente como una potencia cognitiva, esto es, como una parte del proceso de conocimiento. Ahora bien, en la medida en que la verdad tiene sede en la realidad, pero también depende de una operación activa del intelecto, y en la medida en que la memoria aparece conectada con esa facultad superior de conocimiento, la memoria resulta clave en el establecimiento de la verdad. Parece evidente que cuando la teoría de la verdad se autonomiza de la metafísica y la teoría del conocimiento, la memoria, junto con el problema cognitivo en su conjunto, dejan de tener incidencia, siquiera indirecta, en la definición del concepto de verdad.

Justicia

Para la temprana concepción medieval de la justicia política resulta significativa la reflexión que Agustín efectúa en el libro XIX de *La Ciudad de Dios* en torno de los conceptos de república, pueblo, justicia y su interrelación. Agustín parte de una versión abreviada de la definición ciceroniana de república (*res publica*; cosa o asunto del pueblo) y de la correlativa definición de pueblo como reunión de la multitud asociada en el consenso del derecho y la comunión de utilidad (*“coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione*

sociatus”).⁵² Propone una definición alternativa de pueblo como reunión de la multitud *racional* asociada en la concorde comunión *de cosas que ama* (*“coetus multitudinis rationalis rerum quas diligit concordi communione sociatus”*). Los conceptos introducidos en la definición agustiniana permiten dar por pueblo solo a aquel que se conduce con racionalidad y ama lo que debe ser amado, así como apartarse de toda identificación del derecho comunitario con la utilidad del más fuerte. Aunque Agustín no atribuya a Cicerón esta última concepción, tampoco hace referencia alguna al fuerte contenido moral que tiene el concepto ciceroniano de la república, así como del derecho natural sobre el que se asientan las comunidades humanas y sobre los fines que las unen⁴⁸. El mismo Agustín, en etapas anteriores, ha sido receptivo a la concepción grecorromana de la ley natural, al hablar de pactos eternos y de una ley inscripta por Dios en el corazón del

48 En las antípodas del convencionalismo jurídico, en sus obras filosóficas decisivas sobre estos temas Cicerón sostiene que existe una justicia natural a la que define como la razón suma, ínsita en la naturaleza, que ordena lo que debe hacerse y prohíbe lo contrario”. Ctc., DE LEGIBUS 1.6. 18: 26-27; 12, 33: 52-55; 13, 35: 56-57; 15, 42: 66-67; II, 4, 8: 112-115. CORSO (2019: LV-LXXXV); CORSO (2008: 51-166, especialmente 62); cfr. INWOOD-MILLER (2007: 127-131; 140-144). La concepción ciceroniana de la ley natural se separa del inmanentismo estoico y se alía con ideas platonizantes, tanto en lo antropológico como en lo metafísico, lo cual permite que en etapas posteriores de la Edad Media resulte integrada en las grandes síntesis escolásticas relativas al derecho natural.

hombre, así como en el Viejo y Nuevo Testamentos⁴⁹. Sin embargo, en el presente contexto su visión de la relación entre el derecho humano y la ley divina se vuelve más bien de naturaleza instrumental; no hay registro del iusnaturalismo ciceroniano y en su lugar Agustín despliega una concepción de la justicia, en continuidad con las nociones de república y pueblo, determinada por su contraposición entre las dos ciudades, la celestial y la terrena. La justicia es la virtud de distribuir a cada uno lo suyo, argumenta, y no puede haber verdadera república ni verdadero pueblo donde dicha virtud no exista. Asimismo, donde no hay derecho, tampoco existe justicia alguna ni república⁵⁰. Pero no hay mayor justicia que rendir culto a Dios, y así los romanos, con su culto a múltiples dioses, incurrieron en la mayor de las injusticias; incluso aquellos virtuosos que hubieren practicado el dominio del cuerpo y las pasiones⁵¹. Solo cuando Dios impere sobre el hombre y el hombre se someta a Dios se realizará la justicia perfecta y, en consonancia, el cuerpo

se someterá al alma, la carne al espíritu, la razón a las pasiones y el vicio a la virtud⁵². Un sometimiento perfecto y una perfecta justicia, que equivale a una perfecta paz y felicidad, no puede realizarse más que en la otra vida, en la sumisión sin conflicto ni resistencia de una naturaleza humana restituida, o en esta vida, en el sometimiento de la carne al espíritu, del cuerpo al alma y de las pasiones a la razón. En suma, si bien Agustín introduce las definiciones ciceronianas, y al hacerlo garantiza la transmisión de esta decisiva fuente del pensamiento grecorromano, y sus propias definiciones recogen elementos de Cicerón, y mediante él, del proyecto republicano platónico⁵³, la visión agustiniana supone una decisiva transfiguración de los mismos dentro una cosmovisión cristiana. En el contexto de estos pasajes decisivos sobre la justicia y otras naciones que están asociadas se omite toda referencia a la tradición grecorromana del derecho natural, y en contrapartida, se resalta la dependencia directa del orden humano, individual pero también colectivo, de un Dios personal, trascendente, providente y dador de gracia y de la mediación de Cristo (sin que por ello resulte anulada la libertad humana).

La Edad Media no recibe las definiciones ciceronianas de justicia y república solamente de la voz crítica de Agustín. Con los aportes, entre otros,

49 Agustín *Confesiones* 1. 18, 29; 27-28; 4, 9: 37-38. Cfr. COLEMAN (2007: 196).

50 Agustín *De Civitate Dei* 9. 21. 2.

51 Esta observación se puede leer en sintonía con la recepción crítica agustiniana de la teoría estoica de las virtudes éticas cardinales, entre las cuales se cuenta la justicia. En rechazo al ideal del sabio como ser con autonomía para alcanzar la perfección moral, Agustín desarrolla en su etapa tardía la visión de que las virtudes no son fines en sí mismos, ni la razón y la voluntad humanas son capaces por sí mismas de alcanzar la felicidad. Cfr. COLISH, (1985: 212-232).

52 Agustín *De Civitate Dei* 9. 21. 2.

53 Cfr. VELÁSQUEZ (2001); GERSH (2002: 24-30).

de Cicerón⁵⁴, del derecho justineano y de los Padres de la Iglesia se conforma la tradición medieval del derecho natural, estructurado en tres niveles. En el *ius naturale*, común a todos los animales, se cuenta la unión entre macho y hembra, la procreación y cuidado de la prole, la libertad de todos los animales, racionales e irracionales, y la propiedad común de los racionales sobre todas las cosas. El *ius gentium*, exclusivo de los racionales, supone la anulación, al menos parcial y por causas razonables o útiles, del *ius naturale*, e incluye la captura de animales salvajes, la esclavitud por guerras, la propiedad privada, la ocupación de tierras inhabitadas, la división de campos, el comercio y la institución de reinos. El derecho civil es el nivel de máxima particularización y actualización de las relaciones jurídicas⁵⁵. La discusión sobre cómo se distinguen y articulan precisamente entre sí estos tres derechos cobra

fuerza a partir del siglo XII entre los juristas⁵⁶.

La transformación que sufre el mundo intelectual europeo en el siglo XIII en cuanto al esquema y la metodología del saber en general, sus instituciones y sus respectivas profesiones, las fuentes y autoridades disponibles (notoriamente, la *Política* y las *Éticas* aristotélicas) redundan en una reorganización y división de las ciencias relativas a la praxis humana⁵⁷ y una sustantiva redefinición de las nociones de justicia, derecho y ley. Un exponente del nuevo paradigma es Tomás. En lo que respecta al concepto de ley natural, no es una figura excepcional, sino que se inscribe en una sutil evolución y transformación del modo en que los maestros universitarios asimilan y reelaboran las tradiciones recibidas⁵⁸. Su acceso a las fuentes de la temática de la justicia en particular y de otras asociadas con ella es dispar⁵⁹. Si bien hereda y

54 *De republica* y *De legibus* no son conocidos directamente en la Edad Media, como *De officiis* y *De inventione*, cfr. CORSO (2008: 167-168). Con todo, Cicerón es el principal autor clásico que se lee de manera ininterrumpida después de la caída del Imperio Romano, y sus ideas éticas y políticas constituyen una influencia autónoma; cfr. NEDERMAN (2011: 216-220).

55 Entre los juristas romanos, Ulpiano distingue el derecho natural, común por instinto a todos los animales, el derecho de gentes, restringido a la humanidad y común a diversas naciones, y el derecho civil o positivo, mientras que Gayo sólo distingue entre derecho de gentes y derecho civil. Las relaciones entre estos derechos y el sentido preciso en que son considerados naturales no son suficientemente explicadas, cfr. INWOOD-MILLER (2007: 139).

56 Cfr. PALLARES YABUR-PÉREZ VENEGAS (2015: 180-192).

57 Para una síntesis actualizada de los estudios sobre estos temas, cfr. FLÜELER (2011); KENT (2011: 310-111).

58 Para una síntesis de la recepción de la tradición sobre la ley natural en sus diversas fases medievales y modernas temprana, cfr. CORSO (2019: 261-287).

59 Mientras que su conocimiento del corpus aristotélico es completo gracias a las traducciones al latín de Guillermo de Moerbeke, no sucede lo mismo con Cicerón; cfr. CORSO, 2008: 251-255. Sobre el peso relativo que debe asignarse a la influencia de Aristóteles y Cicerón, cfr. LISSKA (2007) y NEMETH (2017) respectivamente.

adopta formatos de discusión⁶⁰ y definiciones clásicos, los supera al desarrollar una teoría sistemática de la ley. Así, procura establecer claramente las diferencias y relaciones entre la ley y la operación del agente racional⁶¹; entre ley y virtud⁶² y entre la naturaleza esencialmente correctiva de la justicia legal y la educación⁶³. Define la ley en términos formales tanto como de contenido (la ley requiere haber sido sancionada para adquirir fuerza de tal, pero no será ley si carece de un contenido racional) y como referida al orden social, pues está ordenada al bien común y no al individual⁶⁴. En el arquitectónico tratado de la ley de la *Suma de teología*, Tomás articula y subordina cuatro niveles de leyes⁶⁵: la ley eterna o providencia, por la cual

Dios gobierna el universo⁶⁶; la ley natural, que no es sino la luz natural de la razón por la que podemos discernir el bien del mal, y por la cual se dice que la creatura racional participa o tiene una semejanza de la ley eterna⁶⁷; la ley humana⁶⁸, que procede por derivación de conclusiones o determinación particular de dictámenes no contenidos en la ley natural más que de manera general o potencial⁶⁹, y la ley divina, equivalente a la Revelación, necesaria para alcanzar el fin sobrenatural⁷⁰. La necesidad de superar el modelo agustiniano e introdu-

60 Es el caso de la cuestión de las partes de la justicia, que aborda en el libro III de su comentario a las *Sentencias* y en la *Suma Teológica* II-II. Con esa denominación se alude a una teoría sobre los distintos sentidos o las diversas dimensiones de la justicia, como la justicia legal, la justicia distributiva y conmutativa o lo justo legal y natural, según *Ética Nicomaquea* 5. 2, 1130 a 16ss. El punto central reside en determinar si virtudes tales como la religión, la piedad, el respeto, la veracidad y otras pueden considerarse, y en qué sentido, partes de la justicia. Cfr. CORSO (2008: 296-297; 302).

61 COM. LEONINA. (1891). Th. de Aquino. *Summae theologiae* 1-2ae, q. 90 a1.

62 COM. LEONINA. (1891). Th. de Aquino. *Summae theologiae* 1-2ae, q. 92 a1

63 COM. LEONINA. (1891). Th. de Aquino. *Summae theologiae* 1-2ae, q. 95 a1.

64 COM. LEONINA. (1891). Th. de Aquino. *Summae theologiae* 1-2ae q. 90 a2-3; q. 95 a2.

65 COM. LEONINA. (1891). Th. de Aquino. *Summae theologiae* 1-2ae q. 91, a1-4.

66 COM. LEONINA. (1891). Th. de Aquino. *Summae theologiae* 1-2ae q. 91 a1; 93 a6.

67 COM. LEONINA. (1891). Th. de Aquino. *Summae theologiae* 1-2ae, q. 91 a 2; q. 94, especialmente a 2, sobre los preceptos de la ley natural: el bien como primer precepto de la ley natural, y ordenado a él, los de conservación de sí (común a todas las sustancias) y el principio especial de su naturaleza racional (conocer la verdad de Dios y vivir en sociedad), y a 5, sobre la mutabilidad de la ley natural. Cabe señalar en este punto la sutil pero significativa diferencia en el modo en que Tomás entiende la articulación entre la ley natural universal y la comprensión que de ella tiene el intelecto humano. Allí donde Cicerón habla de nociones incoadas, a la manera estoica (*De Legibus* I, 9, 26: 40-43; 16, 45: 70-71), Tomás refiere una semejanza humana del intelecto divino, que no es sino Dios mismo en tanto ser inteligente, semejanza que se da en nosotros de un modo común o universal y requiere especificación o particularización para ser llevadas al plano concreto.

68 COM. LEONINA. (1891). Th. de Aquino. *Summae theologiae* 1-2ae, q. 91 a 3.

69 COM. LEONINA. (1891). Th. de Aquino. *Summae theologiae* 1-2ae, q. 91 a. 3 co.

70 COM. LEONINA. (1891). Th. de Aquino. *Summae theologiae* 1-2ae, q. a 4.

cir la ley natural entre la ley eterna y la ley humana, señalada precisamente a propósito de una objeción en la que se cita a Agustín, se funda en la condición del intelecto humano. Siendo inferior al divino, que posee tanto determinaciones generales como particulares, la creatura racional no puede tener un conocimiento de la ley eterna más que en común o de manera universal, y precisamente dicho conocimiento en común es la ley natural⁷¹. La ley humana, en tanto tal, no es sino la derivación de conclusiones particulares a partir de la ley natural, y en ese sentido puede identificarse como el fruto de la praxis política efectiva, entendida como un ejercicio racional y descrita con detalle por Aristóteles.

En conclusión, la definición ciceroniana de la justicia tiene en Agustín una de sus principales puertas de ingreso a la Edad Media, pero se da en el contexto de la crítica a los proyectos antropológicos y políticos de la Antigüedad como basados exclusivamente en la razón, esto es, en la filosofía. Al mismo tiempo que transmite la definición clásica de la justicia, Agustín muestra la debilidad esencial de toda justicia, considerada con independencia de la asistencia gratuita de Dios, es decir, cuestiona de raíz la posibilidad de una auténtica justicia en una comunidad no cristiana. En cambio, Tomás de Aquino articula sistemáticamente el providencialismo cristiano, la tradición helenística y

patrística de la ley natural y la nueva ciencia política aristotélica. Ello se explica por elementos precisos de su propia epistemología, pero también por el espíritu del nuevo paradigma científico de su época y porque los conceptos grecorromanos de justicia y derecho constituyen fuentes ineludibles para el pensamiento jurídico y político del siglo XIII.

Conclusiones

Repasaremos las conclusiones obtenidas hasta aquí en lo respectivo a los conceptos de memoria, verdad y justicia en algunos autores centrales del Medioevo latino cristiano. Por lo que respecta a la memoria, Agustín cifra en ella el inicio del camino a la trascendencia, mientras que Avicena no le atribuye más que un papel dispositivo para la emanación; Tomás, en tanto, conserva la descripción técnica de la memoria de Avicena, pero la inserta en una teoría aristotélica del conocimiento. En cuanto a la verdad, si bien Tomás opera una introducción decisiva del intelecto en la definición de la verdad como adecuación, intenta coordinarla sistemáticamente con la identificación, de raíz agustiniana, de la verdad con Dios. Ambos se mantienen dentro una concepción antepredicativa de la verdad. Finalmente, mientras que la noción ciceroniana de justicia es impugnada por Agustín como insuficiente desde la perspectiva de una comunidad cristiana, Tomás incorpora la teoría de la ley natural, recibi-

71 COM. LEONINA. (1891). Th. de Aquino. *Summae theologiae* 1-2ae, q. a 3, arg. 1 y s. c.; Ib. ad 1.

da por diferentes vehículos, y la coordina sistemáticamente con el teísmo cristiano y el aristotelismo político.

Cabe, tras las conclusiones alcanzadas, una breve reflexión final. Hemos dicho al comienzo que, más allá de la diversidad de corrientes e influencias que recorren los conceptos de memoria, verdad y justicia en la Edad Media, está fuera de duda que una visión estrictamente coordinada de los tres resulta, en la época medieval, inhallable. El lema *Memoria, verdad y justicia*, en contraposición, encierra una profunda unidad conceptual, dada principalmente por el modo en que se concibe el primero de esos conceptos. La famosa tríada acuñada en el marco de las luchas por los derechos humanos en la era contemporánea, conscientemente o no, hace referencia al pensamiento sociológico europeo del siglo XX y su tesis fundacional de que no hay memoria individual sino dentro de un marco o contexto social⁷². El recordar se lleva a cabo indefectiblemente dentro de los diversos grupos sociales en los que se inscribe un individuo, sea la familia, la comunidad religiosa, la clase social, etcétera. Dicho recordar es, así, una tarea social antes que individual, y activa, o más precisamente reconstructiva, y por eso siempre sujeta a modificación en su ejercicio efectivo. Las otras dos partes de la tríada, la verdad y la justicia, llevan la misma impronta. No hay verdad ni conquista de la justicia sino por parte del sujeto colectivo.

La concepción filosófica medieval de la memoria en sus diferentes representantes, y en conexión con la concepción filosófica grecorromana, ostenta, en cambio, una impronta netamente deudora de la tradición filosófica, en la que prima la memoria individual a la colectiva. La memoria tiene lugar, primordial y esencialmente, en Dios y en el alma, y la impronta individualista se acentúa en el subjetivismo cristiano, marcado magistralmente por San Agustín e incrementado desde el siglo XII, en que se inicia la historia del surgimiento de la subjetividad. Esto no significa, por supuesto, que la Edad Media no haya formado un concepto de memoria social o colectiva⁷³, pero este viene subordinado a la memoria individual. Del mismo modo, las concepciones medievales de la memoria, la verdad y la justicia ostentan dimensiones claramente activas, lejos del rígido y esquemático objetivismo que antaño se les ha atribuido. En la empresa de conocer la verdad y hacer justicia, tanto las formulaciones más deudoras del neoplatonismo como las más afines al aristotelismo hacen lugar, cada una a su manera, a la agencia del ser humano concreto, corporizado e inserto en un ambiente social e histórico. Pero dicha agencia está coordinada con nociones universales y metafísicas de verdad y justicia. En todo caso, las diversas teorías medievales sobre los tres conceptos en juego se diferencian entre sí por el modo en que ensayan dicha subordinación y coordinación.

72 HALBWACHS (1925: *passim*).

73 Cfr. HOCHSCHILD (2012: 182-185).

Ediciones y traducciones

- ACKRILL, J. L. (2002 [¹1963]). Aristotle. *Categories and De Interpretatione*. Oxford: Clarendon Press.
- BLOCH, D. (ed.y tr.). (2007a). *Aristotle on Memory and Recollection*. Text, Translation, Interpretation, and Reception in Western Scholasticism. Leiden/ Boston: Brill.
- BURNET I. (ed.) (1899-1906). *Platonis Opera*. 5 vols. Oxford: Oxford University Press.
- BOERI, M. (tr.). (2010). *Platón*. Filebo. Buenos Aires: Losada.
- COM. LEONINA. (ed.) (1882). Thomas de Aquino. *Quaestiones disputatae de veritate*, qq. 1-7, Vol. I, Fasc. 2, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, vol 22.
- COM. LEONINA (ed.) (1888). Thomas de Aquino. *Summa theologiae* I, qq. 1-49, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 4, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Roma.
- COM. LEONINA. (ed.) (1889). Thomas de Aquino. *Summa theologiae* I, qq. 50-119, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 5, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Roma.
- COM. LEONINA. (ed.) (1891). Thomas de Aquino. *Summae theologiae* I-IIae, *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. 7, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Roma.
- CORSO DE ESTRADA, L. E. (tr.) (2019). Cicerón. *Sobre las leyes*. Buenos Aires: Colihue.
- DIVENOSA, M. (tr.) (2007). *Platón*. Laques. Menón. Buenos Aires: Losada.
- LIZZINI, O. (ed.) (2002). Avicenna (Ibn Sīnā), *Metafísica. La scienza delle cose divine (Al-Ilāhiyyāt) dal Libro della Guarigione (Kitāb al-Šifā')*. Testo arabo a fronte. Testo latino in nota. Prefazione, revisione del testo latino e cura editoriale di Pasquale Porro. Milano: Bompiani.
- MAGNAVACCA, S. (tr.) (2005). San Agustín. *Confesiones*. Buenos Aires: Losada.
- MINIO PALUELLO, L. (ed.) (1974 [¹1949]). *Aristotelis Categoriae & Liber de interpretatione*. Oxford: Clarendon.
- PIEMONTE, G. (2006). San Agustín. *Confesiones*. Buenos Aires: Colihue.
- ROSS, W. D. (1975 [1924]) Aristotle, *Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press.
- S. AURELIJ AUGUSTINI OPERA OMNIA, en <http://www.augustinus.it/spagnolo/index.htm> (Última modificación: 18-20-19). [Ediciones originales: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum*. (1866) Tempisky, Vienna. *Corpus Christianorum, Series Latina*. (1954). The Hague, Brepols. Migne, J.-P. (1844-1864). *Patrologia Latina*, vols. 32-47. <http://ccat.sas.upenn.edu/jod/augustine/>]
- VAN RIET, S. (ed.) (1968-1972). Avicenna Latinus, *Liber de anima seu sextus de naturalibus*, Introd. G. Verbeke, 2 vols. Louvain - Leiden: Peeters-Brill.
- VAN RIET, S. (ed.) (1980). Avicenna Latinus, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*. Édition critique de la Traduction Latine Médiévale. Introduction Doctrinale G. Verbeke, 2 vols. Louvain - Leiden: Peeters - Brill.
- VIGO, A. (tr.) (2009). *Platón*. Fedón. Buenos Aires : Colihue.

Bibliografía citada

- BLOCH, D. (2007b). "Aristotle on Memory and Recollection. Introduction" en BLOCH (ed.) (2007 a); 53-121.

- BLOCH, D. (2007c). "Aristotle's Theories of Memory and Recollection in the Latin West" en BLOCH (ed.) (2007a); 137-228.
- CHAPPELL, S.-G. (2017). "History of the philosophy of memory. Chapt. 31. Aristotle" en
- COLEMAN, J. (2015). "The Philosophy of Law in The Writings of Augustine" en MILLER, F.D.,
- COLISH, M. L. (1985). *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages. II. Stoicism in Christian Latin Thought through the Sixth Century*. Leiden: Brill.
- D'ANCONA, C. (2008). "Degrees of Abstraction in Avicenna. How to Combine Aristotle's *De Anima* and the *Enneads*" en KNUUTTILA, S.-KÄRKKÄINEN, P. (eds.), *Theories of Perception in Medieval and Early Modern Philosophy*. Dordrecht: Springer; 47-71.
- DE LIBERA, A. (2000). *La filosofía medieval*. C. D'Amico (trad.). Buenos Aires: Docencia.
- DOD, B. G. (1982). "Aristoteles latinus" en KRETZMANN, N.- KENNY, A.- PINBORG, J. (eds.)-STUMP, E. (assoc. ed.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism: 1100-1600*. Cambridge: Cambridge University Press; 45-79.
- DUTILH NOVAES, C. (2010). "Medieval Theories of Truth" en LAGERLUND, H. (ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy*. Dordrecht: Springer; 1340-1347.
- FLÜELER, Chr. (2011). "Political Aristotelianism" en LAGERLUND H. (ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy*. Dordrecht: Springer; 1038-1040.
- GERSH, S. (2002). "The Medieval Legacy from Ancient Platonism" en GERSH, S.-HOENEN, M.J.F.M. (eds.). *The Platonic Tradition of the Middle Ages. A Doxographic Approach*. Berlin/ New York: de Gruyter; 3-30.
- HADOT, I. (2015). *Athenian and Alexandrian Neoplatonism and the Harmonization of Aristotle and Plato*. Chase, M. (trad.). Leiden/ Boston: Brill.
- HALBWACHS, M. (1925). *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: F. Alcan, Collection Les Travaux de l'Année sociologique. En: <http://www.uqac.quebec.ca/zone30/>
- Classiques_des_sciences_sociales/index.html. J. M. Tremblay (ed.) (2002). Université du Québec.
- HOCHSCHILD, P. (2012). *Memory in Augustine's Theological Anthropology*. Oxford: Oxford University Press.
- INWOOD, B.-MILLER Jr., F. (2007). "Law in Roman Philosophy" en MILLER Jr., F.-BIONDI, C.A. (eds.). *A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence*. Vol. 6. *A History of the Philosophy of Law from the Ancient Greeks to the Scholastics*. Dordrecht: Springer; 133-165.
- KAUKUA, J. (2015). *Self-awareness in Islamic philosophy: Avicenna and beyond*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KENT, B. (2011). "Ethics" en LAGERLUND, H. (ed.) *Encyclopedia of Medieval Philosophy*. Springer: Dordrecht; 310-317.
- LIMARDO, D. (2016). "A veritate inhaerente: acerca de una posible idea de verdad ontológica en Tomás de Aquino": *Scripta Medievalia* 9/ 2; 125-156.
- LISSKA, A. (2007). "The Philosophy of Law of Thomas Aquinas" en MILLER Jr., BIONDI, C.A. (eds.). *A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence*. Vol. 6. *A History of the*

Philosophy of Law from the Ancient Greeks to the Scholastics. Dordrecht: Springer; 285-310.

- LOHR, Ch. (1982). "The Medieval Interpretation of Aristotle" en KRETZMANN, N.-KENNY, A.-
- NEDERMAN, C. J. (2011). "Cicero in Political Philosophy" en LAGERLUND, H. (ed.). *Encyclopedia of Medieval Philosophy*. Springer: Dordrecht; 216-220.
- NEMETH, Ch. (2017). *A Comparative Analysis of Cicero and Aquinas: Nature and the Natural Law*, Bloomsbury.
- PALLARES YABUR, P.-PÉREZ VENEGAS, M. C. (2015). "Notas sobre el *ius naturale* de los juristas medievales. La discusión académica medieval como contexto en la explicación de Tomás de Aquino": *Perspectiva Jurídica* 5; 169-192.
- PASNAU, R. (2020). "Divine Illumination" en Zalta, N.E. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2020 Edition). URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/illumination/>>.
- SEBTI, M. (2000). *Avicenne. L'âme humaine*. Paris: Presses Universitaires de France.
- SPRUIT, L. (1993). *Species Intelligibilis: Vol. 1. Classical Roots and Medieval Discussions*. Leiden: Brill.
- VELÁSQUEZ, Ó. (2001), "Cicerón en el *De ciuitate Dei* de San Agustín: las complejidades de un diálogo: *Anuario Filosófico* 34; 527-538

Recibido: 12-10-2021
Evaluado: 20-10-2021
Aceptado: 23-10-2021

