

La introducción del aristotelismo en China a través del *De anima*

Siglos XVI-XVII

Isabelle Duceux



EL COLEGIO DE MÉXICO

LA INTRODUCCIÓN DEL ARISTOTELISMO
EN CHINA A TRAVÉS DEL *DE ANIMA*,
SIGLOS XVI-XVII

LA INTRODUCCIÓN DEL ARISTOTELISMO
EN CHINA A TRAVÉS DEL *DE ANIMA*,
SIGLOS XVI-XVII

Isabelle Duceux



EL COLEGIO DE MÉXICO

181.11
D825in

Duceux, Isabelle

La introducción del aristotelismo en China a través del
De anima, siglos XVI-XVII / Isabelle Duceux — 1a. ed. —
México, D.F. : El Colegio de México, Centro de Estudios de
Asia y África, 2009.

656 p. ; 21 cm.

ISBN 978-607-462-039-9

1. Filosofía china. 2. Aristóteles. De anima — Crítica e
interpretación. 3. Alma. 4. Jesuitas — China. I. t.

*Open access edition funded by the National Endowment for the Humanities/Andrew W.
Mellon Foundation Humanities Open Book Program.*



*The text of this book is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-
NoDerivatives 4.0 International License: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>*

Portada: Retrato de Xu Guangqi. Colección del Ricci Institute
for Chinese - Western Cultural History, University of San Francisco.

Primera edición, 2009

D.R. © El Colegio de México, A.C.
Camino al Ajusco 20
Pedregal de Santa Teresa
10740 México, D.F.
www.colmex.mx

ISBN 978-607-462-039-9

Impreso en México

ÍNDICE

Agradecimientos	11
Introducción	15

PRIMERA PARTE:

¿QUÉ *DE ANIMA* ADAPTARON AL CHINO LOS JESUITAS?

I. El <i>Lingyan lishao</i> (Humilde discusión sobre cuestiones del alma)	31
Descripción de la obra	31
Los autores	31
La obra	34
El estudio del alma del Renacimiento a la Contrarreforma	39
El interés científico del Renacimiento por la psicología	39
La crítica a las ideas protestantes	43
Los diversos tratados aristotélicos escritos por jesuitas en chino	45
II. La definición de la esencia del ánima	49
La esencia del ánima según el <i>Lingyan lishao</i>	49
Las doctrinas relativas a la definición del ánima refutadas por el <i>Lingyan lishao</i>	74
III. El alma como noción cognoscitiva	85
Las potencias sensitiva y vegetativa	85

Tratado de la memoria	96
Tratado del entendimiento	111
IV. El alma como noción teológica	145
Tratado de la voluntad	145
La semejanza del ánima a Dios	172
Tratado de las afecciones del soberano bien	200

SEGUNDA PARTE

LA ADAPTACIÓN DEL *DE ANIMA* A LA TRADICIÓN CHINA

I. El contexto intelectual al final de la dinastía Ming	229
La ortodoxia doctrinal de la escuela Cheng-Zhu	229
El contexto intelectual durante la dinastía Ming	237
II. Examen de los conceptos	253
La cuestión del alma en el pensamiento chino	254
La definición del alma	254
El debate filosófico sobre la existencia de los <i>shen</i> (神) y <i>gui</i> (鬼)	261
La clasificación de la noción de alma en el sistema de conocimiento chino	270
La teoría del conocimiento	275
El concepto de <i>li</i> (理) y la teoría del conocimiento	276
Los conceptos <i>ti</i> (體), <i>mo</i> (模), <i>xing</i> (形) y <i>xiang</i> (像)	293
Los conceptos <i>si</i> (司), <i>neng</i> (能), <i>jihan</i> (記含) y <i>mingwu</i> (明悟)	299
El problema de lo trascendental	
en un sentido religioso	301
Dios	306
Los efectos de Dios	310
Los seres espirituales y los bienaventurados	312

III. Métodos y recursos para la traducción	315
La transliteración	315
El manejo de los conceptos	317
El uso de metáforas y ejemplos	325
El recurso a la autoridad	332
Conclusión	337
Bibliografía	339
Glosarios	365
Cronología de las dinastías chinas y de los filósofos	373
Traducción del <i>Lingyan lishao</i>	377

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar quisiera expresar mi inmenso reconocimiento a la doctora Elisabetta Corsi, profesora investigadora de El Colegio de México, quien es el alma del presente trabajo. El proyecto de estudiar la introducción del aristotelismo en China, aspecto muy poco estudiado de las misiones en este país, es suyo. Cuando me acerqué a la profesora Corsi para emprender el doctorado en sinología, me ofreció este invaluable tema de investigación, tratando de unir mis intereses académicos por la filosofía, que estudié en la Universidad París I Panthéon-Sorbonne, y por la sinología, que era entonces mi campo de estudio en El Colegio de México. Esta investigación se centra en la traducción de un texto jesuítico del Renacimiento sobre el problema del alma, su análisis e interpretación, así como sobre los mecanismos de adaptación al pensamiento chino. La doctora Corsi me proporcionó el texto impreso del *Lingyan lishao*, manuscrito que se encuentra en la Biblioteca Apostólica Vaticana. La traducción fue un proceso arduo, ya que no existe ningún tipo de fuentes en idiomas occidentales que pudieran servir de apoyo. En este aspecto del trabajo también debo un agradecimiento especial a la doctora Corsi, quien me ayudó a corregir la traducción y me dedicó un espacio de su tiempo diariamente durante casi un año. Es ella, de igual manera, quien me formó al chino clásico durante cinco años. Trabajar con la profesora Corsi ha sido un reto intelectual enriquecedor. Por otro lado, no quiero dejar de mencionar su generosidad tanto intelectual como humana.

Me es particularmente grato poder agradecer a la doctora Carmen Silva, de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, quien desde el inicio supo valorar el tema de este trabajo y apoyar el proyecto. De igual manera, expreso mi reconocimiento a la doctora Antonella Romano, del Instituto Europeo de Investigaciones, al doctor David Lorenzen y a la doctora Martha Elena Venier, de El Colegio de México, quienes fueron lectores atentos del presente trabajo.

Por otro lado, me pude beneficiar de becas sin las cuales me hubiera demorado en la realización de la investigación. El Ryochi Sasakawa Young Leaders Fellowships Fund (SYLFF) me otorgó una beca durante los tres años del doctorado. Luego, El Colegio de México agregó una beca más para finalizar la tesis. En este tiempo realicé dos viajes de investigación a China para mejorar mi dominio de la lengua china y recopilar materiales y fuentes. El primero, que duró seis meses y que pude efectuar en la prestigiosa universidad de Beijing, Peking University, fue auspiciado por el gobierno de la República Popular de China. El segundo se realizó gracias a una beca especial del Ryochi Sasakawa Young Leaders Fellowships Fund (SYLFF), el SYLFF Mobility Program. En este caso, estuve un mes en Peking University, en el departamento de filosofía, donde tuve el honor de conocer al doctor Zhang Xuezhí, especialista en filosofía china de la época Ming.

Quisiera también agradecer a muchas personas, cuyo apoyo, aunque no esté directamente relacionado con el trabajo de investigación, no es menor. No puedo dejar de mencionar, en primer lugar, al profesor John Page y a la profesora Isabel García Hidalgo, de El Colegio de México, quienes me otorgaron su confianza y me invitaron a trabajar en su proyecto de investigación sobre un texto chino clásico, el *Zuozhuan*, por más de cinco años. En este proyecto aprendí a batallar con el chino clásico en cuanto a aspectos

filológicos, perfeccionando así mi dominio de esta lengua. También tuve la fortuna de poder compartir estos años de estudio con un extraordinario compañero de generación, Adrián Muñoz. Tampoco faltaron los apoyos administrativos. En El Colegio de México quisiera en particular agradecer al doctor Luis Mesa Delmonte, coordinador académico del Centro de Estudios de Asia y África, así como a Bárbara González Jaimes, quienes por su gentileza y eficacia saben humanizar los asuntos administrativos. Recibí, de igual manera, en Peking University, un trato muy afable que ayudó a superar la difícil integración al mundo chino.

Por último, no puedo dejar de expresar mi más profundo agradecimiento a mi esposo, Fernando Morales López, quien me acompañó en este camino de tres años, a veces a mi lado, otras sufriendo separaciones debidas a los viajes de investigación, pero siempre apoyándome.

INTRODUCCIÓN

Este trabajo se consagra al examen de un texto redactado en chino por un jesuita, Francesco Sambiasi (1582-1649), y un chino converso, Xu Guangqi (徐光啓, 1652-1633), a saber, el *Lingyan lishao* (靈言蠡勺) o *Humilde discusión sobre cuestiones del alma* (1624). El texto forma parte del esfuerzo evangélico al cual se dedicaron generaciones de misioneros en China. Ahora bien, el principal interés de los misioneros, cualquiera que fuera la congregación, era la evangelización. Este interés se originaba, por una parte, en el ambiente apocalíptico del siglo XVI.¹ Se presentía cercano el fin del mundo y, por tanto, las congregaciones religiosas deseaban bautizar tantas almas como pudieran para salvarlas. De modo que los jesuitas se proponían explícitamente en la *Fórmula del Instituto* de 1540: “la propagación de la fe y el progreso de las almas en la vida y la doctrina cristiana”.² La voluntad de poder que animaba a las potencias ibéricas favoreció este esfuerzo apostólico.³ El *leitmotiv* de los portugueses era “especies y almas”, mientras que el de los españoles era “oro, gloria y evangelios”.⁴ Lo anterior subraya la íntima

¹ G. Criveller, *Preaching Christ in Late Ming China, The Jesuits Presentation of Christ from Matteo Ricci to Giulio Aleni*, Taipei, Brescia, Italia, Taipei Ricci Institute, Fondazione Civiltà Bresciana, 1997, p. 28.

² Citado por J. W. O'Malley, *The First Jesuits*, Cambridge, Londres, Harvard University Press, 2001, p. 5.

³ G. Criveller, *op. cit.*, p. 28.

⁴ J. Sebes, “A ‘bridge’ between East and West, Father Matteo Ricci, S. J., his time, his life, and his method of cultural accommodation”, en Lo Kuang (ed.), *Collected Essays of the International Symposium on Chinese-*

relación entre bienes espirituales y materiales de la labor misionera. Se concebía que llevar la espiritualidad cristiana a las poblaciones bárbaras también acarrearía el progreso material.

Empero, el encuentro con la civilización china no fue similar al que se dio con otras culturas, ya que los chinos tenían una cultura muy desarrollada que no esperaba algo de las otras. Los misioneros occidentales tuvieron que demostrar a los letrados chinos su propia cultura para llegar a establecer un diálogo con ellos.⁵ La traducción de obras de la cultura occidental se ubica en este esfuerzo evangelizador de los jesuitas. Más de la mitad de las traducciones eran relativas al cristianismo, una tercera parte a temas científicos y el resto a las instituciones y humanidades occidentales. El *Lingyan lishao* trata de un problema esencial al cristianismo y a la filosofía occidental en general: el problema del alma. Para los jesuitas de la contrarreforma, el problema del alma era central en su lucha contra el protestantismo. Por otra parte, en los siglos XVI y XVII, tanto en China como en Europa había un gran interés por la mente o, en otros términos, por lo que se denominará después la psicología.⁶ Tal es el caso del humanismo europeo y de la filosofía de Wang Yangming (王陽明, 1472-1529).

Ahora bien, es importante recalcar que cuando hablamos de la introducción del aristotelismo en China, en realidad hablamos de filosofía aristotélico-tomista en su vertiente jesuítica. Desde el *De anima* de Aristóteles, obra del siglo

Western Cultural Exchange in Commemoration of the 400th Anniversary of the Arrival of Matteo Ricci in China, Taipei, ISMR, 1983.

⁵ D. E. Mungello, "Sinological torque: the influence of cultural preoccupations on Seventeenth-Century missionary interpretations of Confucius", *Philosophy East and West*, vol. 28, núm. 2, 1978, p. 123.

⁶ Wing-tsit Chan, "The Ch'eng-Chu School of Early Ming", en W. Th. de Bary, *Self and Society in Ming Thought*, Nueva York, Columbia University Press, 1970, p. 45.

IV a. C., hasta el *Lingyan lishao*, el comentario al *De anima* de Sambiasi, se pueden contar veinte siglos de comentarios e interpretaciones de la obra de Aristóteles, los cuales se redactaron en diversas lenguas, entre otras griego, árabe, latín y chino. Si bien es una constante la atribución del contenido filosófico de estos comentarios e interpretaciones a Aristóteles, en realidad no siempre fueron del todo fieles al pensamiento aristotélico, pues integraron muchas influencias filosóficas externas. En el Renacimiento, época que nos interesa aquí, es difícil encontrar uniformidad dentro del grupo de los peripatéticos.⁷ Por esta razón, Charles Schmitt prefiere hablar de “aristotelismos” en el Renacimiento. En las palabras del autor:

Si vemos algunas variaciones en la interpretación de religión a religión y un rango bastante remarcable de posibilidades desde interpretaciones ultrarreligiosas hasta interpretaciones algo arreligiosas, de la misma manera, la interpretación arreligiosa o naturalista en sí también estaba lejos de ser uniforme.

Esta falta de uniformidad también se puede ver, por ejemplo, en la manera en que los traductores manipulaban el texto, despegándose desde los ultraciceronianos, para los cuales los usos lingüísticos foráneos al orador de Arpinum de ninguna manera se debían aprobar, hasta una aceptación libre de la terminología del *ens* y de la *substantia* en nombre de la claridad y de la verdad filosófica. A otro nivel, a veces se aceptaba a Aristóteles en palabra, a veces en espíritu: Cremonini no iba más allá del texto de Aristóteles en la explicación de la realidad, mientras que William Harvey, un producto casi del mismo sistema educativo, sentía más importante el hecho de quedarse más cerca al método de investigación del maestro que a sus palabras. En breve, las técnicas de investigación de

⁷ Ch. Schmitt, *Aristotle and Renaissance*, Cambridge, Mass., Londres, Harvard University Press, 1983, p. 32.

Aristóteles que practicaban los pensadores del Renacimiento eran diversas, contradictorias, a menudo repetitivas e improductivas, pero ocasionalmente veían hacia adelante y conducían a progresos históricamente determinados.⁸

En primer lugar, la diferencia se formula entre un aristotelismo teológico y otro secular, debido en gran medida a la estructura de las universidades del Renacimiento. En efecto, la falta de universidades de teología en Italia favoreció un aristotelismo secular mientras que la preponderancia de facultades de teología en los países del norte de Europa implicó el desarrollo de un aristotelismo más teológico.⁹ Estas lecturas antitéticas de Aristóteles también tienen sus raíces en la Edad Media,¹⁰ por lo que pueden distinguirse dos corrientes de un aristotelismo secular desde la época medieval. El pensamiento de Guillermo de Ockham se inició en Oxford durante el siglo XIII y siguió en París en el siglo XIV, mientras que la corriente averroísta empezó en París durante el siglo XIII para luego ubicarse en Padua a partir del siglo XIV.¹¹ Tuvo una fuerte influencia en las universidades italianas hasta la segunda mitad del siglo XVI.¹² Estas dos corrientes expresaron un "espíritu anticlerical y secular y emprendieron una crítica destructiva del tomismo y del escotismo. [...] Ambos (ockhamistas y paduanos) giraron de las síntesis religiosas más tempranas hacia la mera filosofía

⁸ *Ibidem*, pp. 32-33.

⁹ Véase P. F. Grendler, "The Universities of the Renaissance and Reformation", *Renaissance Quarterly*, vol. LVII, núm. 1, 2004, pp. 1-42; J. H. Randall, "The Development of Scientific Methodology in the School of Padua", *Journal of the History of Ideas*, vol. 1, 1940, pp. 177-201.

¹⁰ Ch. Schmitt, *Aristotle... op. cit.*, pp. 31-32.

¹¹ J. H. Randall, "The development of scientific methodology in the School of Padua", p. 180.

¹² J. Monfasani, "Aristotelians, Platonists, and the missing ockhamists: philosophical liberty in pre-reformation Italy", *Renaissance Quarterly*, vol. 46, núm. 2, 1993, p. 248.

natural de Aristóteles mismo".¹³ Por otra parte, probablemente sólo al final del siglo xv se desarrolló el humanismo en Francia y los demás países europeos bajo la influencia directa del humanismo italiano,¹⁴ por lo cual puede concluirse que la importancia del aristotelismo y de la escolástica perduró durante este tiempo en dichos países. Luego, la Europa posreforma (1517) es básicamente aristotélica en los países católicos o reformados. Incluso, es hasta más fuerte en los países reformados a pesar del disgusto de Lutero (1483-1546) por la escolástica.¹⁵

Son numerosas las preguntas que pueden hacerse en cuanto a la herencia del pensamiento de Aristóteles. Por ejemplo, ¿por qué, de manera incesante durante estos veinte siglos de comentarios a la obra de Aristóteles, siempre se habló de aristotelismo y nunca de neoaristotelismo? A partir de estas lecturas —en este caso los jesuitas— ¿cuáles eran las preocupaciones propias de los comentaristas de cada época? También se puede preguntar: ¿qué se entiende por *aristotelismo* cuando se habla de una obra como el *Lingyan lishao*, o de otras obras filosóficas de los jesuitas? La última pregunta es central en este trabajo, ya que hablar de filosofía aristotélico-tomista tampoco da mucha información sobre el contenido de la obra. Esto se explica por varias razones. En primer lugar, porque los jesuitas no fueron los únicos seguidores de Aristóteles y Santo Tomás, también lo fueron los dominicos. Por lo mismo, los debates filosóficos entre dominicos y jesuitas fueron acerbos en todo el periodo que examinamos. En segundo lugar, porque si bien los mismos jesuitas tenían un dogma y un plan de estudio bastante definido, gozaban asimismo de cierta libertad en cuanto a la interpretación de

¹³ J. H. Randall, "The Development...", *op. cit.*, p. 180.

¹⁴ Ch. Schmitt, *Aristotle*, *op. cit.*, p. 15.

¹⁵ *Ibidem*, p. 26.

la doctrina cristiana,¹⁶ en particular lo referente al uso de la patología griega y latina. Lo que precede debe llamar la atención sobre el hecho de que no es posible entender la filosofía aristotélico-tomista de los jesuitas como si fuera monolítica.

Lo poco monolítico de la enseñanza jesuítica sobresaldrá a lo largo del examen del *Lingyan lishao*. Empecemos con las fuentes de Sambiasi. Desde el siglo XIII, la enseñanza se hacía por medio de manuales. La relectura atenta de los textos de las tradiciones griega y romana y sus comentarios filológicos fue uno de los mayores aportes del Renacimiento y puso en tela de juicio muchos de los comentarios de la Edad Media. Por lo mismo, el regreso a la tradición que fomentaron los jesuitas no debe entenderse de manera simplista. En efecto, los jesuitas comprendieron muy bien que la proliferación de nuevos comentarios implicaba la multiplicidad de interpretaciones. Entonces, para establecer la unidad intelectual que necesitaba la Compañía, plantearon la redacción de manuales de estudio que dieran una interpretación ortodoxa de su filosofía y teología. Los *Cursus Collegii Conimbricensis Societatis Iesu* fueron ideados por Pedro da Fonseca (1528-1599): un curso completo sobre la filosofía de Aristóteles que se enfocaba en particular en los problemas especulativos de la teología. Estos manuales de Coimbra se volvieron obras clásicas de referencia para el aristotelismo escolástico en la versión jesuítica del final del Renacimiento.¹⁷ Era un conjunto de cinco obras elaboradas entre 1592 y 1606. Este curso proponía un comentario de la *Física* (1592), del *De caelo* (1592), de los *Meteorológicos* (1592), de los *Parva naturalia* (1592), la *Ética* a Nicómaco (1593), *De generatione et corruptione* (1597), *De anima*

¹⁶ Ch. H. Lohr, "Les jésuites et l'aristotélisme du xvie siècle", en L. Giard, *Les jésuites à la Renaissance: système éducatif et production du savoir*, París, PUF, 1995, p. 82.

¹⁷ *Idem*.

(1598) y, por último, *In universam dialecticam Aristotelis* (1606). No se trataba de dar una explicación exhaustiva de la filosofía de Aristóteles sino de desarrollar tratados sistemáticos que pudieran servir como manuales dentro de un curso completo de la filosofía cristiana.¹⁸ Los cursos de Coimbra tuvieron gran éxito, por lo cual se reeditaron varias veces en pocos años. El número de ediciones del *De anima* de Coimbra ejemplifica lo anterior: Coimbra, 1598; Lyon, Horace Cardon, 1600; Kohn, typ. Zetzner, 1600; Lyon, 1603; Kohn, 1609; Kohn, 1610; Lyon, 1612; Kohn, 1617. En esta misma vena, Francisco Toledo publicó un comentario al *De anima* de Aristóteles en Colonia en 1575. Ilustrativo de la asimilación del humanismo renacentista, el comentario de Toledo aceptaba diversas tradiciones filosóficas, algo particularmente evidente en las influencias tanto tomistas como averroístas que marcan su libro. La forma de exposición que adoptó seguía, a grandes rasgos, la división de Averroes, así como la división griega tradicional en capítulos.¹⁹ Para Francisco Toledo el problema no era explicitar el pensamiento de Aristóteles sino racionalizar la doctrina cristiana.²⁰ Tanto Fonseca como Toledo, en su tarea de redactar manuales de estudio, respondieron a la necesidad de salvar el acuerdo de la doctrina cristiana con el aristotelismo.

Ahora bien, el examen del contenido filosófico del *Lingyan lishao* da otra perspectiva sobre el uso de las fuentes por Sambiasi. Como poco se sabe sobre los estudios que hizo en el colegio jesuita de Nápoles, nos incumbe deducir del análisis de su comentario cuáles pudieron haber sido sus lecturas. Tampoco sabemos qué libros llevó Sambiasi a China y si tenía acceso, por un medio u otro, a la biblioteca misionera

¹⁸ E. Kessler, "The intellectual soul", en Ch. B. Schmitt y Q. Skinner, *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 508.

¹⁹ *Ibidem*, p. 511.

²⁰ *Ibidem*, p. 508.

de los jesuitas en Beijing, ya que solamente residió tres años en esta ciudad, de 1613 a 1616. Por lo mismo, describimos el *Lingyan lishao* como una aplicación arquetípica de la educación medieval y renacentista, que consistía sobre todo en la memorización de las obras. El mismo Sambiasi caracteriza la mnemotécnica como recitación en su comentario.²¹

El contenido mismo del *Lingyan lishao* permite, de igual manera, observar la libertad que existía en cuanto a la interpretación de la doctrina cristiana dentro de la congregación religiosa de los jesuitas. Veremos que el contenido filosófico del comentario de Sambiasi es bastante tradicional en su definición de los procesos cognoscitivos. Este punto es muy importante porque precisamente durante el Renacimiento ocurrió el giro de la noción de alma a la noción moderna de mente, es decir que se pasó de una teoría del conocimiento heredada de la Edad Media al estudio naciente de la psicología. Asimismo, mientras Sambiasi publicaba el *Lingyan lishao*, Guilio Aleni (1582-1649) publicaba en chino su comentario sobre filosofía natural en el que detallaba ciertos fenómenos "psicológicos", a saber *Exposición sumaria de filosofía natural* (*Xingxue cushu*, 性學概述, 1624).²² Nicolás Longobardo (1565-1655) redactó en chino otro tratado sobre el alma, *Disertación sobre el alma y la sustancia del dao* (*Linghun daoti shuo*, 靈魂道體說, 1636). Estas diversas perspectivas son representativas de las corrientes que existían dentro de la Compañía. Un examen comparativo de estas tres obras sería muy esclarecedor en cuanto a las diferencias doctrinales.

²¹ Véase F. Sambiasi y Xu Guangqi, *Lingyan lishao*, p. 41.

²² Sobre el *Xingxue cushu*, véase E. Corsi, "Del Aristóteles latinus al Aristóteles sinicus: fragmentos de un proyecto inconcluso", en E. Corsi (ed.), *Órdenes religiosos entre América y Asia: ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*, México, El Colegio de México, en prensa.

Si bien el *Lingyan lishao* trata sobre una corriente filosófica dentro de la congregación de los jesuitas, su análisis también nos permite entender cuáles fueron los métodos y procesos que se utilizaron para la redacción en chino del comentario, pues tienen que ver con el entendimiento de los procesos de intercambio cultural así como con los de traducción.

Lo interesante aquí es examinar el uso de los conceptos del pensamiento en la interpretación de ideas propias de la cultura occidental. En su confrontación con la cultura china, los misioneros tuvieron que ingeniárselas para interesar a los gobernantes chinos y ganar el derecho de practicar su religión en China. Los métodos de acercamiento de los misioneros en su confrontación con las culturas lejanas fueron dos: el primero, o método de la *tabula rasa*, consistía en negar algún valor a dicha cultura, mientras que el segundo, la *acomodación*, discriminaba lo bueno de lo malo y toleraba algunos rasgos de esa cultura, para luego facilitar las conversiones.

En sus misiones en China, los jesuitas optaron por este último, en coincidencia con el espíritu de adaptación de Ignacio de Loyola y el *leitmotiv* jesuítico que aseveraba: “no es que tengan que volverse como nosotros sino nosotros como ellos”.

Los jesuitas emplearon varias estrategias en su intento de penetración de la cultura china. La primera iniciativa que tomó Alessandro Valignano (1539-1606), arquitecto de las misiones japonesas y chinas, fue imponer el estudio del idioma chino a los misioneros, para propiciar una adaptación satisfactoria de los padres misioneros a esa cultura. Podemos notar aquí algo interesante: los mismos jesuitas que querían introducir su cultura a China debieron empezar por asimilar la cultura china. En el caso de este país, los chinos desplegaban una “estrategia de imperativo cultural cuyo aspecto más importante era la predominancia del chi-

no en los intercambios”.²³ Eric Zürcher definió esta idea de “imperativo cultural” en los términos siguientes:

Los padres jesuitas se enfrentaban a lo que se podría llamar un “imperativo cultural”. Ninguna religión marginal penetrando desde afuera podía esperar enraizarse en China (por lo menos en este nivel social) si no se conformaba a este patrón que en el periodo imperial tardío estaba más claramente definido que nunca. El confucianismo representaba lo que es *zheng* (正), ortodoxo, en el sentido religioso, ritual, social y político. Para no ser etiquetado de *xie* (邪), “heterodoxo”, y ser tratado como una secta subversiva, una religión marginal debía comprobar que estaba del lado de *zheng*.²⁴

Durante los siglos xvii y xviii eran muy pocos los chinos que estudiaban un idioma extranjero. Otro aspecto que los jesuitas tuvieron que adoptar fue la vestimenta. Primero se vistieron como bonzos budistas ya que esta técnica había tenido excelentes resultados en Japón. Sin embargo, no sucedió lo mismo en China, y Matteo Ricci (1552-1610) decidió, después de una decena de años en China, acercarse a la clase de los letrados confucianos, es decir las élites, vistiéndose como ellos, lo que supuso como complemento el respeto de la muy ritualizada etiqueta social confuciana, con sus visitas y otras reverencias.

Por otra parte, la cultura china valoraba altamente todas las formas de cultura escrita, y así supo percibirlo Matteo Ricci

²³ N. Standaert, “The transmission of Renaissance culture in Seventeenth-Century China”, *Renaissance Studies*, vol. 17, núm. 3, 2003, p. 370.

²⁴ E. Zürcher, “Jesuit accommodation and the chinese cultural imperative”, en D. Mungello (ed.), *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning*, Monumenta Serica Monograph Series xxxiii, Institut Monumenta Serica, Sankt Augustin y The Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History, San Francisco, Steyler Verlag-Nettetal, 1994, p. 41.

al percatarse de la necesidad de propagar tanto la ciencia como la filosofía europeas por este medio y conocer y dominar la filosofía china. Su método de acomodación lo llevó a presentar el cristianismo como una doctrina cercana al confucianismo y asociarlo con la enseñanza científica. Y también a utilizar un vocabulario en su redacción de libros en chino, sobre todo porque no quería usar palabras transliteradas que tuvieran una consonancia bárbara, que ofendiera el gusto literario de los confucianos. Sambiasi tampoco cayó en la trampa de usar palabras transliteradas, ya que solamente hay unas nueve en todo el *Lingyan lishao*. No obstante, la obligación de recurrir a los conceptos propios del pensamiento chino acarrea otro tipo de dificultades. En primer lugar, no siempre se podía hallar en la filosofía china un concepto adecuado para traducir una idea. Tal es el caso de la noción de alma, que si bien pertenece a la cultura china, no es propiamente filosófica. Más problemático, en cuanto a la transmisión de sentido, es tomar prestado conceptos de la cultura receptora, dado que éstos tienen una carga semántica que es difícil modificar o anular. El riesgo es doble: por un lado, no se transmite el significado deseado, ya que los lectores interpretan los conceptos según su propio conocimiento y cultura y, por otro lado, se corre el peligro de descontextualizar un concepto y por consiguiente vaciarlo de significado.

Así como debe dilucidarse qué tipo de aristotelismo trataron de introducir en China los jesuitas, es importante definir cuál es la filosofía china que los jesuitas conocieron y tomaron como base para la redacción de sus obras. El momento histórico en el cual los jesuitas llegaron a China fue de gran fervor intelectual. El periodo Ming tardío (明, 1368-1644) ofreció cierta apertura a las culturas o ideas foráneas debido a la propagación de dudas acerca de los valores tradicionales chinos.²⁵ La filosofía de Wang Yangming y luego la de Li Zhi

²⁵ N. Standaert, "The transmission...", *op. cit.*, p. 372.

(李贄, 1527-1602) son representativas de este cuestionamiento del pensamiento confuciano ortodoxo. Al reconocer en todos los hombres la capacidad de formular la verdad, Wang estableció la autonomía de pensamiento frente a la autoridad. Por su parte, Li Zhi afirmaba que la imposición de la moral sobre la mente hacía perder la capacidad de juicio. Por tanto, Li Zhi ponía en entredicho la autoridad de los clásicos confucianos para la enseñanza del sabio.²⁶ Ahora bien, por razones particulares a la cultura china que se explicarán más adelante, es muy probable que los jesuitas usaran las ideas y conceptos del pensamiento dominante, es decir el pensamiento ortodoxo de la Escuela del Principio (*Lixue*, 理學), cuyo representante mayor es Zhu Xi (朱熹, 1130-1200). No será sino la lectura del *Lingyan lishao* la que nos permitirá determinar con precisión la corriente filosófica sobre la cual se apoyaron los jesuitas en su labor misionera.

El presente trabajo se centra en la traducción del *Lingyan lishao* y su análisis e interpretación. Se divide entonces en tres partes. La primera se enfoca en el examen del *Lingyan lishao* siguiendo el orden del texto. La sección inicial describe el comentario de manera externa: sus autores y su forma. Luego se estudia el contenido filosófico y teológico de la obra: la definición del alma, la doctrina cognoscitiva –memoria e intelecto– y la teología –la voluntad, la semejanza a Dios y el soberano bien–. La segunda parte se ocupa del comentario en el contexto chino. En primer lugar, se define el contexto intelectual durante el cual se redactó el *Lingyan lishao*, con la finalidad de entender el uso que se hizo de los conceptos del pensamiento chino para expresar ideas de la cultura occidental. Por último, se propone la traducción del texto hecha por la autora del presente trabajo.

²⁶ Véase W. Th. De Bary, "Individualism and humanitarianism in late Ming thought", en W. Th. De Bary, *Self and Society in Ming Thought*, Studies in Oriental Culture, núm. 4, Nueva York, Columbia University, 1970.

Las traducciones y compilaciones jesuíticas, ca. 1584-1790

<i>Número de obras producidas en:</i>	s. XVI	s. XVII	s. XVIII	<i>Total</i>	%
<i>Cristiandad</i>				251	57
Escrituras sagradas	---	3	3	6	
Teología	6	119	18	143	
Rituales	1	49	9	59	
Historia y biografía	---	23	6	29	
Varios	---	11	3	14	
<i>Humanidades</i>				55	13
Filosofía y psicología	1	7	1	9	
Ética	1	9	---	10	
Gobierno	---	2	---	2	
Educación	---	4	---	4	
Lingüística y diccionarios	2	6	1	9	
Literatura	---	1	---	1	
Música	---	1	1	2	
Geografía y mapas	1	9	3	13	
Varios	---	5	---	5	
<i>Ciencias</i>				131	30
Matemática	---	16	4	20	
Astronomía	---	83	6	89	
Física	---	6	---	6	
Geología	---	3	---	3	
Biología y medicina	---	8	---	8	
Ciencia militar	---	2	---	2	
Varios	1	2	---	3	
<i>Total</i>	13	369	55	437	100

Fuente: Louis Pfister, *Notices bibliographiques et bibliographiques sur les jésuites de l'ancienne mission de Chine 1552-1773*, Shanghai: Imprimerie de la Mission Catholique, 2 vols., 1932-1934.

PRIMERA PARTE

¿QUÉ *DE ANIMA* ADAPTARON
AL CHINO LOS JESUITAS?

I. EL *LINGYAN LISHAO* 靈言蠹勺
(HUMILDE DISCUSIÓN SOBRE
CUESTIONES DEL ALMA)

DESCRIPCIÓN DE LA OBRA

Los autores

Poco se sabe de la vida de Francesco Sambiasi o Sambiaso.¹ Nació en 1582 en la ciudad de Cosenza, al sur de Italia, en el Reino de Nápoles. Entró en la Compañía de Jesús en 1602, donde estudió, y fue hasta 1609 cuando salió para las misiones. Llegó a Macao en 1610, año de la muerte de Matteo Ricci, y ahí aprendió chino y enseñó matemáticas. En 1613 llegó a Beijing y se quedó en esta ciudad hasta 1616. Vivió luego en varias partes del imperio: en primer lugar, Hangzhou (Zhejiang), donde lo alojó Yang Tingyun (杨廷筠, 1562-1627). En 1621 lo invitó Sun Yuanhua (孙元化, 1581-1633) a residir en Jiading (嘉定, cerca de Shanghai). Su siguiente parada fue Nanjing (Jiangsu): lo mandó Xu Guangqi, quien quería restablecer la Iglesia en esta ciudad profundamente anticristiana. Xu lo incorporó también a la oficina de asuntos astronómicos para protegerlo de interferencias oficiales. Finalmente, después de la caída de la dinastía Ming, en 1644, el príncipe Zhu Yusong propuso a Sambiasi —a quien conocía desde su periodo de Kaifeng

¹ Para la información sobre la vida de Sambiasi véase L. C. Goodrich y Chaoying Fang, *Dictionary of Ming Biography: 1368-1644*, Nueva York, Columbia University Press, 1976; L. Pfister, *Notices...*, *op. cit.*

(1628)—, servir como embajador ante los portugueses de Macao. Sambiasi se encaminó entonces hacia Guangzhou (Guangdong) con todo un cortejo de oficiales. De 1644 a 1649 se dedicó además a la labor evangelizadora. En esta ciudad falleció en 1649 y se le rindieron grandes honores. Podemos concluir de lo anterior dos hechos: que en 1610 los misioneros tenían cierta libertad de movimiento en el imperio y el gran valor humano e intelectual de Sambiasi. Lo demuestran no solamente los puestos y tareas que llevó a cabo durante su estancia en China, sino igualmente sus relaciones con conversos como Xu Guangqi, Yang Tingyun, Sun Yuanhua, o con intelectuales como Zhu Changxun.

En su artículo *Las adaptaciones chinas de obras europeas*, Henri Bernard menciona cinco obras de Sambiasi publicadas en China: la primera, el *Lingyan lishao* (1624); luego, en 1629, un *Tratado sobre el sueño* (*Shuida*, 睡答) y un *Diálogo sobre pintura* (*Huada*, 畫答)—que a veces vienen como una sola obra, el *Shuihua erda*, 睡畫二答—; en 1633 un *Mapa general del globo terráqueo* (*Kunyu quantu*, 坤輿全圖) y en 1649, un *Tratado sobre los atributos de Dios*, cuyo título no viene en chino.² No abundaremos aquí sobre el primer tratado que será el objeto de este trabajo. En cuanto a las dos obras siguientes, E. Corsi ha demostrado que no se trata de dos obras independientes sino de una sola: el *Shuihua erda*. Se ha especulado sobre su contenido y se ha afirmado que era un tratado sobre perspectiva lineal, óptica o geometría. “Se trata en realidad de una obra que reúne dos tratados, uno sobre ‘psicofisiología hipócnica’ y otro sobre fisonomía, y debe, por tanto, ser vista en el cuadro de las teorías sobre la psicología humana que fueron objeto de una importante renovación en virtud del redescubrimiento de las fuentes

² H. Bernard, “Les adaptations chinoises d’ouvrages européens; bibliographie chronologique depuis la venue des portugais à Canton jusqu’à la mission française de Pékin, 1514-1688”, *Monumenta Serica*, vol. 10, 1945, pp. 337, 342, 361.

del corpus aristotélico durante el Renacimiento”.³ El interés de Sambiasi por cuestiones de psicología —que vemos desde el *Lingyan lishao*— se confirma con este tratado, lo mismo que el sustrato aristotélico-renacentista del conocimiento de Sambiasi. En cuanto al *Mapa general del globo terráqueo*, es probable que se inserte en el esfuerzo misionero de publicaciones científicas que los letrados chinos apreciaban tanto. La última obra, *Tratado sobre los atributos de Dios*, tampoco difiere del *Lingyan lishao*, ya que en su segunda parte se dedica precisamente al estudio de la semejanza del ánima con Dios y de sus atributos. En este sentido destaca la coherencia de los intereses de Sambiasi en la psicología como teoría del conocimiento y en la teología, ya que el estudio del alma también fue una arma en la lucha contra los reformadores y, por tanto, un medio de proselitismo.

Su labor misionera en China le dio la oportunidad de conocer a varios de los grandes conversos chinos. En Jiading fue huésped de Sun Yuanhua, Ignacio Sun, funcionario y matemático. También colaboró con Xu Guangqi o Paul Xu,⁴ un oficial chino convertido al catolicismo, de los más importantes conversos que ayudaron a los jesuitas en su esfuerzo de traducción al chino de las obras occidentales y quien asistió a Sambiasi en la redacción del *Lingyan lishao*.

Xu Guangqi nació en Shujiahui, una ciudad vecina de Shanghai. Alcanzó los tres niveles de exámenes para el servicio público, aunque le costó varios años lograr el nivel más alto, el de *jingshi*. Dentro de sus cargos oficiales cabe

³ E. Corsi, “Nuestra pequeña muerte cotidiana; fisiología hipócnica y fisonomía en un tratado en chino de Francesco Sambiasi, S. J.”, conferencia en El Colegio de México, Congreso sobre Órdenes religiosos en Asia y América, 17 de febrero de 2003, p. 2.

⁴ Sobre Xu Guangqi véase C. Jami, P. M. Engelfriet, y G. Blue (eds.), *Statecraft and Intellectual Renewal in Late Ming China. The Cross-Cultural Synthesis of Xu Guangqi (1662-1633)*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2001.

decir que fue gran secretario del gobierno imperial. Lo que más llama la atención es la inmensa capacidad intelectual de Xu. Trabajó sin cesar con los misioneros jesuitas en la promoción de las obras occidentales traduciendo tratados de geografía, astronomía, hidráulica y hasta matemáticas. Por otra parte, tiene una obra personal que se ubica dentro del contexto cultural chino. Podemos citar aquí su obra sobre estrategia militar. Vale la pena recalcar el interés de Xu por la ciencia y la política más que por la filosofía, porque precisamente la obra que nos interesa aquí, el *Lingyan lishao*, sale de los temas habituales de trabajo de Xu. Empero, Xu Guangqi no podía ignorar los clásicos filosóficos de su cultura, ya que este conocimiento era fundamental para hacer una carrera burocrática.

La obra

Antes de explicitar en detalle el contenido filosófico y teológico del *Lingyan lishao*, empezaremos con una descripción general del comentario.

El *Lingyan lishao* es una obra de 1624. Su lugar de publicación no es muy claro ya que L. Pfister lo ubica en Shanghai o Jiading mientras que H. Bernard propone Hangzhou. Fue reeditada varias veces, en 1629, 1782, 1919 (Beijing) y 1935 (Hangzhou).⁵ El manuscrito que analizamos proviene de la Biblioteca Apostólica Vaticana, Raccolta Generale Oriente III, 223 (10), Borgia Cinese, 324 (6), Borgia Cinese 364 (12). El *Lingyan lishao* se divide en dos partes (anterior “上” y posterior “下”, según una división china), las cuales se subdividen en otras dos secciones. Sambiasi describe el contenido de su trabajo en los términos siguientes: “El presente tratado habla del ánima en cuatro capítulos. En primer lugar, se trata de la sustancia del ánima, en segundo lugar se trata de las

⁵ H. Bernard, “Les adaptations...”, *op. cit.*, p. 337.

facultades del ánimo, luego, de la dignidad del ánimo y por último del objeto de las afecciones del soberano bien".⁶

El lenguaje del *Lingyan lishao* —como el de numerosas obras occidentales adaptadas al chino— es un chino clásico bastante sencillo, porque en primer lugar los misioneros querían que sus obras tuvieran un público tan grande como fuera posible. Además, tenían la necesidad de escribir en un estilo sencillo para no obstaculizar el significado de su pensamiento, muy ajeno al chino.⁷ En su forma, el *Lingyan lishao* es una mezcla sino-escolástica. Por un lado, incluye en el texto los comentarios (como notas explicativas) en letras pequeñas, práctica que se remonta al final de la época Han (漢, 206 d. C.-220 d. C.), cuando los exégetas acostumbraban intercalar sus comentarios al texto y los *literati* chinos, por tanto, leían los clásicos junto con su comentario. Este modo era particular de la tradición confuciana.⁸

Además, en la redacción del *Lingyan lishao* es notable la formación escolástica de Francesco Sambiasi. En la Edad Media toda la enseñanza giraba alrededor de la *lectio*, es decir, la explicación del contenido doctrinal de un texto. Por medio de la *diputatio* los maestros responsables del ejercicio sostenían los argumentos que les parecían más relevantes en pro o en contra de la "cuestión" (*quaestio*) que iniciaba el ejercicio.⁹ Éstos llevaban a la *determinatio*, la determinación de una doctrina definitiva por parte del maestro que resolvía las contradicciones.¹⁰ De estas prácticas salieron las

⁶ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 5.

⁷ Tsién Tsuen-Hsin, "Western impact on China through translation", p. 308.

⁸ D. K. Gardner, "Confucian Commentary and Chinese intellectual history", *Journal of Asian Studies*, vol. 57, núm. 2, 1998, p. 397.

⁹ E. Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1965 (2a. ed.), 1a. ed. en francés, 1947, p. 373.

¹⁰ M. Balard, J.P. Genet, M. Rouche, *Le Moyen-Age en Occident*, pp. 199-201.

Sentencias y las *Summas* tan características de este periodo. Al igual que sus predecesores medievales, Sambiasi centra cada parte de su análisis sobre unas "cuestiones" relativas al problema analizado, para luego refutar las opiniones erróneas que se pudieran concluir de la tesis y determinar una solución basada en la fe y la autoridad. Lo anterior es particularmente evidente en la primera parte del comentario, cuando Sambiasi refuta algunas teorías erróneas sobre el ánimo, sobre la sangre como sede del ánimo o sobre la mortalidad de ésta.

El pensamiento jesuítico se apoyaba ampliamente en la autoridad. Los pensadores más citados eran Aristóteles y luego Santo Tomás y San Agustín.¹¹ El *Lingyan lishao* no se aparta de esta práctica. Empero, lo anterior no define con seguridad cuáles fueron las fuentes que usó Sambiasi para la redacción del *Lingyan lishao*. En 1935, Hubert Verhaeren escribía que el *Lingyan lishao* era una sinopsis del *Comentario sobre el alma* de Coimbra.¹² Tal era todavía la opinión de Henri Bernard en 1945.¹³ Verhaeren asentaba su afirmación citando un pasaje similar en las dos obras. Recordemos que desde el siglo XII la enseñanza se basaba en manuales de estudio más que en las obras originales. En esta vertiente, hemos mencionado que los mismos jesuitas idearon los cursos de Coimbra para la enseñanza en sus escuelas. Sin embargo, parece improbable que el *Lingyan lishao* fuera una mera adaptación del curso de Coimbra sobre el alma. En primer lugar, aquella obra consta de 140 páginas, mientras que esta última está formada por 560 columnas. El examen del contenido de ambas obras también parece descartar la posibilidad de que el *Lingyan lishao* fuera

¹¹ W. J. Peterson, "Western natural philosophy published in late Ming China", p. 313.

¹² H. Verhaeren, "Aristote en Chine", *Bulletin Catholique de Pékin*, 22, 1935, pp. 420-421.

¹³ H. Bernard, "Les adaptations...", *op. cit.*, p. 337, nota 136.

una simple adaptación del manual jesuítico. En efecto, la segunda parte del *Lingyan lishao* se dedica a la explicación teológica, problema que de ninguna manera aborda el comentario de Coimbra. Verhaeren desprecia la segunda parte del *Lingyan lishao* restándole todo valor.¹⁴ No obstante, la lógica misma de la obra parece contradecirlo. Puede leerse el *Lingyan lishao* como demostración de la excelencia de Dios mediante la descripción de su criatura más excelente: el alma humana. Ésta es también la lógica de la antropología tomista. Un análisis atento del *Lingyan lishao* deja ver que Sambiasi tenía un conocimiento preciso de las obras de Aristóteles y de Santo Tomás. Son numerosos los pasajes del *De memoria et reminiscencia* o de la *Summa teológica* a los cuales Sambiasi se refiere explícitamente. La lectura del *Lingyan lishao* también indica otras lecturas de Sambiasi: cita varias veces a San Bernardo; la cultura humanista está igualmente presente en el comentario; recurre a Plutarco; en su exposición científica analiza algunas teorías sobre la sangre y tiene conocimiento de la anatomía, y, por último, toca temas de historia.

La valoración de la autoridad podía imponerse sobre la observación y la experimentación, es decir, sobre los principios de la ciencia moderna que entonces se engendraban en Europa. Vemos por ejemplo a Francisco Furtado afirmar:

Hace doscientos años los astrónomos ya entendían claramente la composición del sol, de la luna, de las estrellas así como el número de estrellas. Al usar el ingenioso instrumento recién inventado para ver a distancia e investigar el cielo [algunos astrónomos] han visto manchas sobre el sol, las formas de las cuales a veces son pequeñas y a veces son grandes; también han visto que al lado de Júpiter están cuatro estrellas. [...] Especulando sobre estas [observaciones], los astrónomos de hoy

¹⁴ H. Verhaeren, "Aristote...", *op. cit.*, p. 420.

en día sostienen que los cuerpos celestiales no están ubicados sólidamente sino que flotan y que los cielos son corruptibles. No obstante, sencillamente me adhiero a la teoría de su incorruptibilidad. Por doscientos años, esto ha sido una ley de la filosofía natural y de la astronomía y ha sido un principio fijo de las cosas; es superior al conocimiento obtenido por medio de los ojos. El ojo humano al estar excesivamente distante de los cielos y habiendo límites a lo que se puede examinar con los ojos, no es inevitablemente sin error.¹⁵

No obstante, otros jesuitas supieron asimilar las novedades científicas, como lo demuestra el siguiente pasaje donde Giacomo Rho (1592-1666) hace la apología del telescopio:

Todos los antiguos dicen que los cielos son firmes, sólidos y translúcidos, mientras que según la nueva teoría la órbita de Marte corta la órbita del Sol. ¿Acaso no será esto un rechazo obvio de la antigua teoría de las autoridades? Decimos que lo que siempre ha sido crucial en astronomía es hacer de la investigación de los cielos la base [de la teoría]. Si, en efecto, una teoría que ha sido construida no tiene discrepancia con la sustancia de lo que se aprende de la observación detallada, entonces es una teoría verdadera. Si no es el caso, entonces cómo podríamos desconocer los cielos al quedarse casados con la antigüedad. La razón de este hecho [de deber rechazar una teoría antigua] es que en general las observaciones de los antiguos eran bastante rudas y eran todavía más rudas por el hecho de tomar el ojo desnudo como estándar. Comparadas con las de los antiguos, las observaciones modernas son diez veces más precisas, y al usar el telescopio como estándar [las observaciones] son cien veces más precisas. Este rechazo de los antiguos a adherir a la [teoría] moderna ciertamente no

¹⁵ F. Furtado, *Huanyouquan* (寰有詮, 1628), 3, 19b-20a, citado por W. J. Peterson, "Western...", *op. cit.*, pp. 313-314.

es para hacernos más inteligentes o de manera irracional abandonar un conocimiento establecido.¹⁶

A pesar de los intentos de misioneros como Giacomo Rho, no se puede afirmar que los jesuitas introdujeran en China los fundamentos de la ciencia moderna. En este sentido, la teoría del conocimiento que presenta Sambiasi es muy conservadora. Sambiasi exporta un *De anima* tradicional más apegado a su origen medieval que a las transformaciones que surgieron durante el Renacimiento. Empero, cabe recordar aquí que la ciencia que los misioneros enseñaron o presentaron a los chinos era precisamente la que se enseñaba en las universidades europeas.¹⁷

EL ESTUDIO DEL ALMA DEL RENACIMIENTO A LA CONTRARREFORMA

El interés científico del Renacimiento por la psicología

Procurar entender la importancia de un tratado como el *Lingyan lishao* implica insertarlo en su contexto histórico. Son diversas las lecturas que pueden hacerse de la obra. Queda, sin embargo, que el tema central de ésta es el alma como noción gnoseológica y, sobre todo, teológica. Ahora bien, si el estudio del alma nunca dejó de pertenecer a la filosofía, este estudio cobró un interés renovado a partir del Renacimiento y luego con la Reforma y la Contrarreforma. La efervescencia intelectual del Renacimiento propició el estudio del alma por varias razones y bajo diversos ángulos. Entre éstas se cuentan, por un lado, el interés creciente por el ser humano y un acercamiento más fisiológico al alma

¹⁶ G. Rho, *Wuwei lizhi* (五緯曆指, 1635), I, 6b, citado en W. J. Peterson, "Western...", *op. cit.*, p. 314.

¹⁷ W. J. Peterson, "Western...", *op. cit.*, p. 315.

y, por otro, el acceso a las obras griegas sin el filtro de los comentaristas latinos y árabes. Los ángulos bajo los cuales se estudiaba el alma eran, además de los tradicionales —en particular la noción gnoseológica del alma—, la ética, la fisiología y la psicología. Durante el Renacimiento, la noción tradicional de alma comenzó a perder importancia frente a la noción de mente; es decir, la noción gnoseológica empezó a convertirse en noción psicológica. El sustrato filosófico de esos estudios en sus aspectos epistemológico o psicológico es en ambos casos aristotélico. En efecto, el pensamiento de Aristóteles quedó como la base de la filosofía académica de la época.¹⁸

La investigación aristotélica del alma se encuentra en particular en el *De anima* y los *Parva naturalia*. Estas obras estudian el alma en la medida en que es el principio vital del cuerpo individual o, en palabras de Aristóteles: la “entelequia prima de un cuerpo natural organizado”.¹⁹ Por esta relación con el cuerpo material, el estudio del alma forma parte de la filosofía natural y “atañe a lo físico”.²⁰ El estudio del alma no era, entonces, una disciplina independiente. Conjugaba lo que conocemos hoy en día como biología, es decir el estudio de la vida, y lo que llamamos psicología. Si bien en el pensamiento de Aristóteles el estudio del alma pertenece a la filosofía natural, por su objeto específico —que son los seres animados— constituye la culminación de esta última: “Partiendo del supuesto de que el saber es una de las cosas más valiosas y dignas de estima y de que ciertos saberes

¹⁸ A pesar de los nuevos estudios, el aristotelismo siguió siendo la base del estudio en las universidades durante toda la Edad Media clásica (XI-XIII) y de igual manera fue la autoridad científica y filosófica máxima de la Europa renacentista. Es decir que no perdió su preponderancia en lo que atañe al ámbito universitario. Véase Ch. Schmitt, *Aristotle..., op. cit.*, p. 26.

¹⁹ Aristóteles, *De anima*, II, 1, 412b 5.

²⁰ *Ibidem*, I, 1, 403a 25.

son superiores a otros bien por su rigor bien por ocuparse de objetos mejores y más admirables, por uno y otro motivo deberíamos con justicia colocar entre las primeras la investigación en torno al alma".²¹

El *De anima* se divide en tres capítulos. En primer lugar, Aristóteles examina críticamente las teorías anteriores a la suya (capítulo I), luego da una definición general del alma y describe las propiedades de las almas vegetativas y sensitivas, su naturaleza y funciones (capítulo II) y por último, se ocupa del alma racional (capítulo III). El objeto principal de Aristóteles es el estudio de los procesos afectivos, volitivos y cognitivos del alma. En cuanto al problema de una supuesta inmortalidad, Aristóteles, si bien sostiene que el intelecto racional y separado sobrevive al cuerpo, también agrega que no de manera individual.²²

El examen de las teorías sobre el alma formuladas durante el Renacimiento muestra que éstas se referían específicamente a las obras de Aristóteles, *De anima* y *Parva naturalia*, así como a sus comentaristas griegos, árabes y latinos. En cuanto al término *psicología*, su primera mención se encuentra en la obra de Joannes Thomas Freigius (1543-1583) publicada en 1575, y apuntaba justo a los fenómenos descritos en las obras de Aristóteles.²³ No obstante, los pensadores del Renacimiento formaron sus teorías de la psicología no sólo a partir del aristotelismo heredado de la Edad Media sino también de fuentes como el neoplatonismo griego, la medicina de Galeno y los comentarios árabes—principalmente los de Averroes y Avicenna—, sin olvidar los pensadores cristianos, como Agustín de Hipona (354-430) y Nemesius de Emesa (s. IV tardío).²⁴ De hecho, el redescu-

²¹ *Ibidem*, I, 1, 402a 1-5.

²² E. Bloch, *La philosophie de la Renaissance*, París, Payot, Petite Bibliothèque Payot, 1974, p. 21; Aristóteles, *De anima*, III, 5, 430a 20-25.

²³ K. Park y E. Kessler, "The concept of psychology", p. 455.

²⁴ K. Park, "The organic soul", p. 465.

brimiento del comentario de Simplicio al *De anima* provocó mucha discusión y controversia,²⁵ porque tenía una nítida tendencia neoplatónica.²⁶

Los pensadores del Renacimiento dieron al *De anima* una extensión mucho más amplia que Aristóteles mismo. Vieron en el estudio del alma conexiones con la ética, porque el alma es la fuente de los pensamientos y voliciones; con la metafísica, en la medida en que el alma racional está separada del cuerpo; con la teoría del conocimiento, por el papel central del intelecto en esta obra;²⁷ con la teología, por la naturaleza inmortal del alma racional, y, finalmente, con la medicina, por la relación del alma con el cuerpo. Otra de las características del papel del *De anima* durante el Renacimiento es que, a pesar de su lugar preponderante en los currículos universitarios, nunca fue monopolio del mundo académico, pues su estudio se relacionaba con intereses que excedían ese campo, siendo básico tanto para los escolásticos como para los humanistas y los médicos.²⁸ El mismo estudio del *De anima* en el Renacimiento demuestra la gran variedad de escuelas y acercamientos al aristotelismo durante este periodo.²⁹

En cuanto a la formulación de las teorías psicológicas, pueden distinguirse dos etapas en el periodo que se extiende de 1350 a 1600, con un cierto cambio a partir de 1500. Antes de 1500 es notable un consenso bastante amplio sobre las ideas relativas al alma enunciadas por los escritores latinos, entre los cuales destacan Alberto Magno, Tomás de Aquino, Duns Escoto y Guillermo de Ockham. Después de 1500, surgen crí-

²⁵ Ch. Schmitt, *Aristotle...*, *op. cit.*, p. 49.

²⁶ *Ibidem*, p. 92.

²⁷ Al respecto, Aristóteles menciona que la diferencia entre la ciencia, la opinión, la inteligencia y sus contrarios se debe estudiar en otra parte. Véase Aristóteles, *De anima*, III, 3, 427b 25-27.

²⁸ K. Park y E. Kessler, "The Concept...", *op. cit.*, pp. 456-457.

²⁹ K. Park, "The Organic...", *op. cit.*, p. 473.

ticas cada vez más agudas a estas ideas.³⁰ ¿Cuáles eran estas teorías que constituían la base de la psicología renacentista? Como hemos mencionado, eran un compuesto de varias tradiciones filosóficas y religiosas. Un rasgo interesante es que, en gran medida, estas influencias eran inconscientes, y en general se atribuían las ideas expuestas a Aristóteles.³¹

Las críticas empezaron a emerger cuando los pensadores humanistas pudieron leer o tener acceso a los textos traducidos directamente del griego y, en consecuencia, quisieron dar una interpretación más cercana a la letra de los textos aristotélicos, por tanto emancipada de la interpretación de los comentarios árabes y latinos.³² La primera característica del periodo es, entonces, una voluntad de simplificar las teorías relativas a la psicología.³³ Esta nueva actitud frente a la filosofía aristotélica engendró numerosos debates sobre las doctrinas que acabamos de señalar. Se consideraban productos estériles de la escolástica. Así surgieron los partidarios de una *vía moderna* en oposición a los *antiqui* de la *vía antigua*.³⁴

El segundo cambio notable concernía al creciente interés de algunos pensadores por los problemas relativos a la fisiología y cierta indiferencia por los temas filosóficos, lo que se tradujo por una reflexión acerca de los órganos sensitivos más que sobre las facultades.³⁵

La crítica a las ideas protestantes

El comentario de Francesco Sambiasi, sin duda alguna, es heredero de esta efervescencia intelectual. Adoptó, por

³⁰ *Ibidem*, p. 464.

³¹ *Ibidem*, p. 465.

³² *Ibidem*, p. 476.

³³ *Ibidem*, p. 480.

³⁴ *Ibidem*, p. 478.

³⁵ *Ibidem*, p. 481.

ejemplo, ciertas ideas relativas a la fisiología, interés que se confirma después al *Shuihua erda*. Empero, el pensamiento de Sambiasi también y ante todo es un pensamiento de finales del siglo XVI y principios del siglo XVII. La doctrina del alma fue central en el debate entre católicos y reformistas. Estos últimos negaban el libre albedrío, es decir, la facultad de determinarse por medio de la voluntad, y en este terreno la teología de Santo Tomás no siempre ayudó a los jesuitas. Por ejemplo, el Aquinate argumentaba que el movimiento de la voluntad se debía a Dios y no solamente a la voluntad como potencia o, de igual manera, que la elección o reprobación de los hombres también se debía a Dios.³⁶ La posición de Santo Tomás reflejaba antiguas controversias, y en particular la del pelagianismo que había sacudido la Edad Media. Frente a las afirmaciones de Pelagio (ca. 360-ca. 418), quien daba demasiada importancia a la voluntad humana, la teología escolástica resaltaba el trabajo de la gracia en el hombre. Ahora bien, llevado a la época de la Reforma, este debate cobraba otro sentido. Los jesuitas se convirtieron en los defensores de la voluntad frente a los protestantes, que negaban el libre albedrío y la voluntad humana y hacían énfasis en la gracia divina. Tal vez esta controversia permita entender ciertas reservas que los fundadores de la Compañía tenían en cuanto al tomismo y su actualidad.³⁷

Por último, podemos subrayar que el conocimiento del alma era un instrumento necesario y hasta privilegiado para el conocimiento de la subjetividad y de las relaciones sociales.³⁸ En este sentido, el estudio de las pasiones del alma era fundamental y servía a la política de control social desarro-

³⁶ Véase, por ejemplo, Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1 q.20 a.3; 1 q.22 a.2.

³⁷ F. Winterton, "Philosophy among the Jesuits", *Mind*, vol. 12, núm. 46, 1887, p. 259.

³⁸ M. Massimi, "A psicología dos jesuitas: Uma Contribuição à História das Ideais Psicológicas", p. 625.

llada por los jesuitas. Los instrumentos privilegiados de esta política eran los casos de conciencia y la dirección espiritual, en los cuales se pueden ver las primicias de la psicología moderna. Es entonces posible distinguir dos ámbitos de la “psicología” jesuítica, uno especulativo y otro práctico.³⁹

La consecuencia inmediata de este papel de la doctrina del alma en la educación jesuítica es su examen, de manera específica, en el programa de estudio de las escuelas de la Compañía. La filosofía de Aristóteles se enseñaba durante tres años, el primero dedicado a la lógica, el segundo a la filosofía natural y el tercero a la metafísica. Poco después de la fundación del *Collegio Romano*, en 1551, se agregó una cátedra de filosofía moral. Respectivamente, 60% del programa trataba la filosofía natural, 30% la lógica y sólo 10% la metafísica.⁴⁰ Otra consecuencia es el gran número de comentarios que se hicieron del *De anima*.

Los diversos tratados aristotélicos escritos por jesuitas en chino

Este lugar especial que los jesuitas otorgaron a la idea de alma da cuenta también de su intención de introducir este estudio en el programa de exámenes que se realizaban en China para la selección de los funcionarios públicos. El proyecto de traducir o adaptar⁴¹ el pensamiento aristotélico fue uno de los más ambiciosos de los jesuitas y a la vez uno de los menos exitosos.⁴² El propósito de los jesuitas era presentar a las élites chinas la base de su sistema educativo.

³⁹ *Ibidem*, p. 626.

⁴⁰ Ch. Lohr, “Les jésuites...”, *op. cit.*, p. 80.

⁴¹ Cabe subrayar que en muchos casos, como el *Lingyan lishao*, las obras que se escribieron en chino no eran traducciones literales de las obras del corpus filosófico occidental sino comentarios o adaptaciones propias de los autores.

⁴² N. Standaert, “The transmission...”, *op. cit.*, p. 385.

Probablemente contemplaban al aristotelismo como una manera de acercar los letrados confucianos a la teología cristiana, pero sin ser demasiado explícitos en cuanto al contenido religioso. El dogma religioso abarcaba ideas que hubieran podido parecer muy raras a los chinos y que iban en contra de su cultura. Tal era, por ejemplo, la práctica del celibato de los sacerdotes. Éste se oponía, sin posibilidad de reconciliación, al culto de los ancestros y a la piedad filial, bases del sistema familiar y social de China.

La introducción del pensamiento aristotélico-tomista dio origen a una obra sobre el tema del alma, lo que ilustra el interés de los jesuitas por esta cuestión. Esta obra es el *Lingyan lishao* de Francesco Sambiasi y Xu Guangqi. La otra obra que se publicó el mismo año que el *Lingyan lishao* es el *Xingxue cushu* de Guilio Aleni, obra de filosofía natural. Luego siguieron las adaptaciones del *De caelo et mundo*, volúmenes II-V (*Huanyou quan*, 寰有詮, 1628), de la *Universa dialectica aristotelis* de Coimbra (1606) (*Mingli tan*, 名理談, los cinco primeros volúmenes en 1631, los cinco volúmenes siguientes en 1639) por Francisco Furtado (1589-1653) y Li Zhizao (李之藻, 1565-1630). Alfonso Vagnoni (1568-1640) fue el otro gran traductor del pensamiento aristotélico. Entre otras obras, Vagnoni adaptó el curso *In libros ethicorum Aristotelis ad Nichomacum* (*Xiushen xixue*, 修身西學, 1631), y parte de la *Meteorologica* y *De caelo et mundo* en el primer volumen de su *Kongji gezhi* (空際格致, 1633). Luego escribió varias obras que se basaban en la filosofía de Aristóteles, sin ser expresamente adaptaciones. Podemos mencionar un compendio sobre filosofía natural (*Feilu dahui*, 斐錄答彙, 1636) y algunos textos sobre la ética, la política, la familia y la educación de los niños y jóvenes.⁴³

El último intento respecto al proyecto fue introducirlo en el sistema de exámenes tradicionales para el reclutamiento.

⁴³ *Idem*.

to de funcionarios. A este espíritu respondió el trabajo de Ferdinand Verbiest (1623-1688), cuyo *Qiongli xue* (窮理學, 1683) era un compendio de casi todas las obras occidentales traducidas al chino, en sesenta tomos. En 1683, Verbiest presentó su compilación al emperador con una solicitud de apoyo financiero y su aprobación para la publicación. Dos meses después la negativa para su edición argüía el estilo perverso, erróneo e ilógico de los libros.⁴⁴

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 390-391.

II. LA DEFINICIÓN DE LA ESENCIA DEL ÁNIMA

LA ESENCIA DEL ÁNIMA SEGÚN EL *LINGYAN LISHAO*

El *Lingyan lishao* de Francesco Sambiasi empieza con la definición general del ánimo. Sambiasi establece una distinción entre ánimo (yanima) y alma (hun) que no se encuentra en la filosofía occidental, ya que en ésta sólo hallamos el término *alma* y sus compuestos: alma vegetativa, alma sensitiva y alma intelectual. El significado de esta discriminación es precisamente lo que se determinará a lo largo de esta disertación. No obstante, como se delinea a partir de la definición de la esencia del ánimo, esta última es equivalente a la idea de alma intelectual con una connotación teológica. Usaré los términos *ánima* y *alma* de acuerdo con el *Lingyan lishao* y el término *alma* cuando me refiera a la filosofía occidental. La definición del ánimo se expone al inicio de la obra y corresponde a la primera parte del primer libro del *Lingyan lishao* (páginas 7 a 24).

Por *ánima* Sambiasi entiende: 1) una sustancia¹ (體) subsistente (自立) y 2) algo originalmente independiente, 3) perteneciente a la clase de lo espiritual; 4) una sustancia inmortal, 5) creada por Dios, 6) de manera *ex nihilo* (從無物而有). Sambiasi también afirma que el ánimo 7) al completarse nos otorga espacio y tiempo, 8) que es nuestra forma

¹ La forma tradicional "sustancia" subraya la etimología del vocablo, que viene del latín sub-stare: estar debajo, sostener.

sustancial (體模) y que es, por último, 9) dependiente de la Gracia (額辣濟亞) y del buen comportamiento de los hombres para que puedan gozar de la verdadera delectación (真福).² Examinaremos el significado implícito en cada una de estas nueve proposiciones.

Por *sustancia subsistente* Sambiasi entiende “los entes [que] subsisten por sí solos (自為體) y son condición de dependencia de otros entes. [Mientras que] los entes dependientes no pueden ser subsistentes y derivan su existencia de las sustancias subsistentes”.³ La idea proviene de la filosofía de Santo Tomás. En el artículo 2 de la cuestión 75 (primer libro de la *Suma teológica*), Santo Tomás establece la identidad de la sustancia y de la subsistencia: “Luego, la naturaleza de la mente humana no solamente es incorpórea, sino también sustancia, es decir, realidad subsistente”.⁴ Se llama “sustancia al ser concebido en su unidad indivisa, y se llama subsistencia la propiedad que tiene de existir como sustancia, es decir, para sí y sin dependencia sustancial respecto de otro ser”.⁵ El ánima es la forma del cuerpo. Por el hecho de ser forma, es acto,⁶ lo que da vida al cuerpo. De ahí la definición del alma como “primer principio de la vida”.⁷ Ahora bien, se remonta a Aristóteles la idea de que una forma pueda ser sustancia: “Solemos decir que uno de los géneros de los entes es la entidad⁸ y que ésta puede ser entendida, en primer lugar, como materia —aquello que por sí

² F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 8.

³ *Ibidem*, p. 9.

⁴ Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1 q.75 a.2, sed contra: “Natura ergo mentis humanae non solum est incorporea, sed etiam substantia, scilicet aliquid subsistens”.

⁵ E. Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval*, p. 192, nota 31.

⁶ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.75 a.5, resp.: “La forma, en cuanto forma, es acto...” (“Quia forma, inquantum forma, est actus...”)

⁷ *Ibidem*, 1 q.75 a.1, resp.: “Sed ‘primum’ principium vitae dicimus esse animam”.

⁸ El texto griego dice *ousia*, es decir sustancia.

no es algo determinado—, en segundo lugar, como estructura y forma en virtud de la cual puede decirse de la materia que es algo determinado y, en tercer lugar, como el compuesto de una y otra”.⁹ Por tanto, se puede deducir que el ánima es sustancia subsistente.

Que el ánima sea “algo originalmente independiente” significa que es independiente de la materia y de su realización en ella. Asimismo, en el comentario se asevera: “En cuanto al ánima del hombre, si el hombre existe, también existe su ánima, pero si el hombre no existe, todavía existe su ánima. Esto es hablar de algo originalmente independiente”.¹⁰ Lo anterior se distingue de la sustancia subsistente por no depender de la materia. La demostración de Santo Tomás se apoya sobre la función cognoscitiva del alma. Si bien hay sustancias subsistentes que son materiales,¹¹ el ánima no lo es y no lo puede ser porque, de lo contrario, no podría conocer las cosas corporales. Esto se debe al principio según el cual “para que se puedan conocer cosas diversas es preciso que no se tenga ninguna de ellas en la propia naturaleza, porque las que naturalmente estuvieran en ella impedirían el conocimiento de las demás”.¹² Con todo, persiste el problema relativo a la incorporeidad del ánima, ya que no se puede concebir sin el cuerpo al cual comunica su actualidad. Pero aquí cabe discriminar entre el ánima y el hombre, es decir entre

⁹ Aristóteles, *De anima*, II, 1, 412a 5-10.

¹⁰ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 10.

¹¹ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.75 a.2, ad 3: “Pero necesitar así del cuerpo no se opone a que el entendimiento sea subsistente; pues, de lo contrario, tampoco sería subsistente el animal, que para sentir necesita de los objetos sensibles exteriores”. (“*Sic autem indigere corpore non removet intellectum esse subsistentem: alioquin animal non esset aliquid subsistens, cum indigeat exterioribus sensibilibus ad sentiendum*”); Lingyan lishao, p. 10: “El caballo también es una sustancia subsistente”.

¹² *Ibidem*, 1 q.75 a.2, resp.: “*Quod autem potest cognoscere aliqua, oportet ut nihil eorum habeat in sua natura: quia illud quod inesset ei naturaliter, impediret cognitionem aliorum*”.

la forma del cuerpo y el compuesto de alma y cuerpo. Por el hecho de que el hombre es un ser que siente, y que el “sentir no es una actividad exclusiva del alma, [...] es evidente que el hombre no es solamente alma, sino un compuesto de alma y cuerpo”.¹³ Por otra parte, la operación propia del ánima es cognoscitiva y como el “hombre puede por su entendimiento conocer la naturaleza de todos los cuerpos”¹⁴ resulta de las premisas mencionadas arriba que no es cuerpo. Así queda implícito en el razonamiento de Sambiasi, ya que atribuye al ánima la facultad de deducir los principios.¹⁵ Otro aspecto de la demostración de Sambiasi consiste en postular que las almas –vegetativa y sensitiva– se originan en la materia, la cual tiene un fin; por tanto, estas almas tienen un fin,¹⁶ lo que se corresponde con el axioma según el cual “las cosas cuyo principio y desarrollo son análogos parece que tienen el mismo fin”.¹⁷

Por lo mismo, Sambiasi afirma que el ánima pertenece a la clase de lo espiritual. Para él esta inclusión del ánima al universo espiritual es una manera de discriminar entre las almas vegetativa y sensitiva materiales y el alma intelectual inmaterial.¹⁸ Tal distinción podría poner en peligro la definición del alma como unidad sustancial, pero –siempre apoyándose en la *Suma teológica*– el ánima es una sola sustancia y sus operaciones son múltiples.¹⁹ De ahí vemos

¹³ *Ibidem*, 1 q.75 a.5, resp.: “Cum igitur sentire sit quaedam operatio hominis [...] manifestum est quod homo non est anima tantum, sed aliquid compositum ex anima et corpore”.

¹⁴ *Ibidem*, 1 q.75 a.2, resp.: “Manifestum est enim quod homo per intellectum cognoscere potest naturas omnium corporum”.

¹⁵ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 9.

¹⁶ *Ibidem*, p. 10.

¹⁷ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.75 a.6, obj. 1: “Quorum enim est simile principium et similis processus, videtur esse similis finis”.

¹⁸ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 10.

¹⁹ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.77 a.2, ad 3: “Una misma realidad tiene un solo ser sustancial, pero sus operaciones pueden ser múltiples.

que el ánima posee varias potencias que son, aparte del alma intelectual, el alma vegetativa y el alma sensitiva. De manera general, "la potencia, en cuanto tal, se ordena al acto. La naturaleza, pues, debe estar determinada por el acto al cual se ordena; y, por consiguiente, es necesario que la diversidad de naturaleza en las potencias se establezca en razón de la diversidad de los actos, la que, a su vez, se establece en razón de la diversidad de los objetos".²⁰ Ahora bien, estas dos últimas almas operan mediante órganos corporales, ya que la función del alma sensitiva es sentir y su objeto consiste en cualidades sensitivas, y la función del alma vegetativa es vivir y realiza esta función mediante la acción del calor.²¹ Sambiasi, al mismo tiempo, refuta la doctrina según la cual el ánima sería material. Esta doctrina tiene un doble origen. La encontramos refutada por San Agustín, según quien el error de asimilar el alma con la materia proviene de que ciertos filósofos atribuyen funciones sensitivas al alma.²² Demócrito y Empédocles son algunos de estos filósofos, como explica Aristóteles. El primero consideraba que el alma es la combinación de formas esféricas (las cuales son fuego), mientras que el segundo la componía de todos los elementos. Según Aristóteles, afirmaron la materialidad del alma con base en el hecho de que el alma "conoce y percibe

Por eso es única la esencia del alma, pero múltiples sus potencias". (*Ad tertium dicendum quod unius rei est unum esse substantiale, sed possunt esse operationes plures. Et ideo est una essentia animae, sed potentiae plures*")

²⁰ *Ibidem*, 1 q.75 a.3, resp.: "*Respondeo dicendum quod potentia, secundum illud quod est potentia, ordinatur ad actum. Unde oportet rationem potentiae accipi ex actu ad quem ordinatur: et per consequens oportet quod ratio potentiae diversificetur ratio actus. Ratio autem actus diversificatur secundum diversam rationem obiecti*".

²¹ *Ibidem*, 1 q.78 a.1, resp.

²² San Agustín, *La ciudad de Dios*, Libro VII, cap. 6; citado por *Suma teológica*, 1 q.75 a.2, sed contra; *ibidem*, 1 q.75 a.3, resp.

sensorialmente los entes".²³ La idea de la materialidad del alma también se encuentra en el Eclesiastés (3, 19), donde se asevera que "del mismo modo respiran todas las cosas, y no tiene el hombre ventaja sobre las bestias" y "una es la suerte del hombre y de las bestias e igual su condición". Se concluye entonces que así como "el alma de los irracionales es corruptible lo es también el alma humana".²⁴ Para Sambiasi estas doctrinas son "absurdas", pues demostró que el ánima es independiente de la materia.

Como consecuencia de su inmaterialidad, el ánima también es inmortal. La inmortalidad del ánima proviene de que no es material en sí y, por tanto, no depende de la materia para su subsistencia. Así, cuando muere el cuerpo no muere el ánima.²⁵ Según Sambiasi, las almas vegetativa y sensitiva de los demás entes —es decir de los vegetales y de los animales— no son subsistentes y, por lo mismo, sus sustancias mueren con el cuerpo. En un momento anterior del comentario, Sambiasi había comprobado esta idea: "Lo que indica que el hombre, como las cosas, sea un ser viviente, es su definición general. Lo que indica que el hombre pueda deducir los principios es su definición específica".²⁶ Lo último se refiere a la *Suma teológica*, donde leemos: "Aunque el hombre conviene con los otros animales en el género, difiere de ellos en la especie. Y si bien las diferencias específicas dependen de la diversidad de formas, no es preciso que toda diversidad de forma engendre diversidad de género".²⁷

²³ Aristóteles, *De anima*, I, 2, 404a 1-8; I, 2, 404b 10-15, y I, 5, 410b 16-18.

²⁴ Para las tres citas véase Tomás de Aquino, *op. cit.*, I q.75 a.6.

²⁵ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 11.

²⁶ *Ibidem*, p. 9.

²⁷ Tomás de Aquino, *op. cit.*, I q.75 a.3, resp.: "*Ad primum ergo dicendum quod homo, etsi conveniat in genere cum aliis animalibus, specie tamen differt: differentia autem speciei attenditur secundum differentiam formae. Nec oportet quod omnis differentie formae faciat generis diversitatem*".

Ahora bien, "lo que por sí mismo tiene el ser no puede ser producido ni destruido sino en razón de su propia naturaleza. [...] y como] es imposible que una forma se separe de sí misma, también lo es que la forma subsistente deje de existir".²⁸ En la medida en que Sambiasi definió el alma como forma subsistente e independiente de la materia puede concluir que el ánima es inmortal.

El autor del *Lingyan lishao* se beneficia de la demostración para corregir dos "discursos erróneos"²⁹ sobre la mortalidad del ánima. El primer discurso postula que al morir el cuerpo mueren las tres almas, es decir tanto el alma intelectual como las almas vegetativa y sensitiva. La respuesta de Santo Tomás a esta doctrina es muy clara: "Según ya hemos dicho, el alma es el único principio de todas sus potencias. Pero hay potencias, como el entendimiento y la voluntad, cuyo sujeto es el alma sola, y éstas necesariamente han de permanecer en el alma después de destruido el cuerpo. Otras, en cambio, tienen como sujeto al compuesto, y son todas las potencias de la parte sensitiva y vegetativa".³⁰ Santo Tomás atribuye esta doctrina errónea a Alcherus de Claravallensis,³¹ cuya obra se titula el *De spiritu et anima*.³²

²⁸ *Ibidem*, 1 q.75 a.6, resp.: "*Unde quod per se habet esse, non potest generari vel corrumpi nisi per se; [...] Impossibile est autem quod forma separatur a seipsa. Unde impossibile est quod forma subsistens desinat esse*".

²⁹ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 11.

³⁰ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.77 a.8, resp.: "*Respondeo dicendum quod, sicut iam (o.5.6.7.) dictum est, omnes potentiae animae comparantur ad animam solam sicut ad principium. Sed quaedam potentiae comparantur ad animam solam sicut ad subiectum ut intellectus et voluntas. Et huiusmodi potentiae necesse est quod maneant in anima, corpore destructo. Quedam vero potentiae sunt in coniuncto sicut in subiecto: sicut omnes potentiae sensitivae partis et nutritivae*".

³¹ Segunda mitad del siglo XII. Su obra, el *De spiritus et anima*, fue durante mucho tiempo atribuida a San Agustín, por lo cual se encuentra en la *Patrología latina* de Migne, XL, 785.

³² Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.77 a.8.

También si examinamos el comentario al *De anima* de los *Cursus* de Coimbra descubrimos que se refuta expresamente la doctrina de Averroes.³³ Averroes elaboró su propia doctrina del intelecto a partir de unas aporías en la doctrina del intelecto de Alejandro de Afrodiasias. Se preguntó ¿cómo un intelecto material engendrado y entonces corruptible, es decir el intelecto humano según la interpretación de Alejandro de Afrodiasias, podrá tener un conocimiento de los inteligibles que son eternos? El axioma que fundamenta la pregunta consiste en que, según Averroes, sólo un intelecto eterno puede pensar los inteligibles eternos. La solución del Comentador consiste en hacer del intelecto agente o activo un intelecto separado del alma humana. Averroes concluye entonces que el intelecto agente no pertenece a la definición del alma como forma del cuerpo y, por tanto, no es corruptible. Tanto el Curso de Coimbra como el comentario al *De anima* de Francisco de Toledo (publicado en Colonia en 1575) examinan la posición de Averroes y es muy probable que esas obras formaran parte del bagaje intelectual de Sambiasi. Empero, Santo Tomás había anticipado la crítica del pensamiento de Averroes.

La segunda doctrina que rebate Sambiasi es aquella que dice que “cuando muere un hombre, de sus tres almas, solamente su alma vegetativa y su alma sensitiva son destruidas y que sólo subsiste el alma intelectual”.³⁴ Esta proposición parece contradecir a Sambiasi respecto de la materialidad de las almas vegetativa y sensitiva y, por consiguiente, su corruptibilidad en oposición al alma intelectual, inmaterial e incorruptible. Empero, lo que significa tal proposición es que “una vez destruido el compuesto, no permanecen en el alma estas potencias en acto, sino virtualmente y como en

³³ *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In Tres Libros De Anima, Aristotelis Stagiritae por Manuel de Gois*, Libro II, cap. 1, q.7 a.2.

³⁴ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 11.

su principio y raíz”.³⁵ Esto es justamente lo que Sambiasi trata de aclarar cuando precisa en la nota: “Por ejemplo, las hierbas y los árboles decaen, las ramas, las hojas, las flores y los frutos se concentran en la raíz y cuando llega la primavera, la fuerza de la raíz se renueva. Las ramas, las hojas, las flores y los frutos naturalmente reaparecen”.³⁶ Lo anterior es equivalente al hecho de que cuando vuelve a vivir el hombre –principio de la antropología cristiana–, de igual manera vuelven a vivir estas almas materiales, y el alma intelectual se une de nuevo al cuerpo. En su inicio, la doctrina de la salvación no se aplicaba a las almas solas sino a los hombres individuales, es decir corporales. Sambiasi parece estar de acuerdo con esta doctrina original de la resurrección.

En este momento de la definición de la esencia del ánimo, Sambiasi aborda el problema de su creación. El autor afirma que, al igual que todas las cosas del universo, el ánimo fue creada por Dios. La primera hipótesis que refuta es la que supone la creación del ánimo por los ángeles. Es la doctrina de los seleucianos³⁷ y de Avicena,³⁸ basada en el postulado de Dionisio,³⁹ según el cual “las cosas últimas son ordenadas por las primeras” o, en otras palabras, “los cuerpos inferiores son producidos por medio de los superiores”, lo que puede implicar que “los espíritus inferiores, o almas racionales, son

³⁵ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.77 a.8, resp.: “Unde, corrupto coniuncto, non manent huiusmodi potentiae actu; sed virtute tantum manent in anima, sicut in principio vel radice”.

³⁶ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, pp. 11-12.

³⁷ San Agustín, *Las herejías*, núm. 59, en *Obras de San Agustín*, vol. 38.

³⁸ Avicena, *Metafísica*, tr. 9, cap. 4.

³⁹ Dionisio el Aeropagita es un personaje misterioso. Durante la Edad Media se creía que había sido el compañero de San Pablo. No se conocen bien sus fechas, pero es probable que haya escrito después de Proclo (412-484). *De divino nombre*, cap.4, §4; *De jerarquía eclesiástica*, cap. 5, § 4.

producidos mediante los superiores, es decir, los ángeles".⁴⁰ Ahora bien, el alma racional no puede ser producida sino por creación. Santo Tomás demuestra:

Siendo la producción el camino hacia la existencia, a cada cosa le convendrá la producción de la misma manera que el ser. Mas decimos que existe propiamente aquello que posee por sí mismo la existencia, como subsistiendo en su ser. [...] El alma racional es forma subsistente, como queda dicho. Por lo cual le compete en sentido propio el existir y el ser producida. Y dado que no puede ser producida de una materia anterior ni corpórea –lo cual haría que fuera de naturaleza corpórea–, ni espiritual –porque, en este caso, las sustancias espirituales se transmutarían unas en otras–, debe decirse que no es producida más que por creación.⁴¹

Asimismo, Sambiasi asevera: "¿Por qué sólo el ánima debería ser creada por otro ser y no por Dios?"⁴² De lo anterior también se puede deducir que el alma no es una emanación de la materia como lo afirmaron los maniqueos, ni de algo espiritual, tal como lo explica Varron.⁴³ No puede ser una emanación de la materia ya que se comprobó que el alma es forma, es subsistente, independiente de la materia

⁴⁰ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.90 a.3, obj.1: "*Infima reducuntur per prima*" y "*ergo et inferiores spiritus, qui sunt animae rationales, producuntur per spiritus superiores, qui sunt angeli*".

⁴¹ *Ibidem*, 1 q.90 a.2, resp.: "*Cum fieri sit via ad esse, hoc modo alicui competit fieri, sicut ei competit esse. Illud autem proprie dicitur esse, quod ipsum habet esse, quasi in suo esse subsistentes. [...] Anima autem rationalis est forma subsistens, ut supra (1, q.75, a.2) habitum est. Unde sibi proprie competit esse et fieri. Et quia non potest fieri ex materia praeiacente, neque corporali, quia sic esset naturae corporeae; neque spirituali, quia sic subsistentiae spirituales in invicem transmutarentur: necesse est dicere quod non fiat nisi per creationem*".

⁴² F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 12.

⁴³ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.90 a.1, resp.

e inmortal. Tampoco puede ser una emanación de algo espiritual porque, en este caso, el alma formaría parte de la sustancia de Dios. Ahora bien, "las cosas existentes que en nada difieren son idénticas".⁴⁴ Si el alma formara parte de Dios, eso comprobaría su identidad. No obstante, por el principio de que el alma "a veces está en pura potencia para entender [y que] además la ciencia le viene, en cierto modo, de las cosas, y posee diversas potencias",⁴⁵ no puede ser idéntica a Dios "que es acto puro y nada recibe de otro ni en Él se da ninguna diversidad".⁴⁶ Por tanto, el ánima no es emanación de ningún tipo.

Queda entender lo que significa el "ser producido por creación". Sambiasi sigue su comentario diciendo que el ánima se engendra *ex nihilo*, ya que nada se encuentra fuera de la sustancia divina y que no existe un alma mundi que la pudiera engendrar.⁴⁷ Que sea engendrada *ex nihilo* queda comprobado por el hecho de que Dios "es acto puro y nada recibe de otro ni en Él se da ninguna diversidad"⁴⁸ y que "sólo Dios puede crear, ya que sólo el primer agente puede obrar sin suponer ninguna materia".⁴⁹ En cuanto a la idea de *alma mundi*, se remonta a las filosofías de Platón (s. v a. C.) y de los estoicos (s. III a. C.). Platón afirma:

⁴⁴ *Ibidem*, 1 q.90 a.1, obj.3: "*Praeterea, quaecumque sunt, et nullo modo differunt, sunt idem*".

⁴⁵ *Ibidem*, 1 q.90 a.1, resp: "*Anima humana est quandoque intelligens in potentia, et scientiam quodammodo a rebus acquirit, et habet diversas potentias*".

⁴⁶ *Ibidem*, 1 q.90 a.1, resp.: "*Quae omnia aliena sunt a Dei natura, qui est actus purus, et nihil ab alio accipiens, et nullam in se diversitatem habens*".

⁴⁷ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 12.

⁴⁸ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.90 a.1, resp.: "*Quae omnia aliena sunt a Dei natura, qui est actus purus, et nihil ab alio accipiens, et nullam in se diversitatem habens*".

⁴⁹ *Ibidem*, 1 q.90 a.3, resp.: "*Solus autem Deus potest creare. Quia solius primi agentis est agere, nullo praesupposito*".

El dios eterno razonó de esta manera acerca del dios que iba a ser cuando hizo su cuerpo no sólo suave y liso sino también en todas partes equidistante del centro, completo, entero de cuerpos enteros. Primero colocó el alma en el centro y luego la extendió a través de toda la superficie y cubrió el cuerpo con ella. Creó así un mundo, circular que gira en círculo, único, solo y aislado, que por su virtud puede convivir consigo mismo y no necesita de ningún otro, que se conoce y ama suficientemente a sí mismo.⁵⁰

Esta alma del mundo es el principio que gobierna el mundo sensible. Según Platón: "El demiurgo hizo al alma primera en origen y en virtud y más antigua que el cuerpo. La creó dueña y gobernante del gobernado".⁵¹ Por otra parte, todas las demás almas, las almas individuales, almas de los astros y almas de los hombres, le son consustanciales y no son más que fragmentos de ella. De acuerdo con Platón, a partir del conjunto de los tres elementos que componen el alma, a saber lo indivisible (lo eterno e inmutable), lo divisible (la pluralidad de los cuerpos) y la mezcla de los dos, el dios "dividió el conjunto resultante en tantas partes como era conveniente, cada una mezclada de lo mismo y de lo otro y del ser".⁵² Vemos aquí la idea de la creación de las almas a partir de la división del alma mundi.

Para los estoicos antiguos el mundo está gobernado por la actividad de una razón corporal, ya que solamente existe lo corporal. La física estoica admite, pues, dos principios, un agente, dios o razón, que siempre actúa, y un paciente, la materia, la cual siempre padece. Ahora bien, los estoicos creían en el principio de la mezcla total, es decir que dos cuerpos pueden mezclarse de manera total sin perder su sustancia y sus propiedades. De esta manera la razón se extiende a

⁵⁰ Platón, *Tímeo*, 34b.

⁵¹ *Ibidem*, 34c.

⁵² *Ibidem*, 35a-b.

través de la materia y el alma por medio del cuerpo.⁵³ Esta doctrina se asemeja a la doctrina traducianista, que afirma la producción de los seres a partir de Dios. En resumen, el alma mundi, en cuanto es principio de generación, implica que ésta se da o bien por división de la sustancia o bien por emanación, pero no por creación a partir de la nada. De ahí que Sambiasi rechace estas doctrinas como erróneas.

La creación misma del ánima no es anterior a la de su uso como forma del cuerpo, y tampoco a la de su existencia temporal o de su existencia corporal, porque no se crean en momentos diferentes, según un antes y un después cronológico, sino que se crean al mismo tiempo. Por tanto, es precisamente a través del ánima que se otorgan el tiempo y el espacio al cuerpo humano.⁵⁴ La doctrina que invalida aquí Sambiasi fue expuesta por Orígenes⁵⁵ y San Agustín.⁵⁶ Cada uno tiene un argumento propio. Orígenes argumenta que por ser espiritual el alma humana se creó al mismo tiempo que la de los ángeles y preexiste al cuerpo. Solamente el mérito las distingue y por eso algunas fueron unidas a un cuerpo.⁵⁷ En cuanto al argumento de San Agustín, Santo Tomás lo resume de la manera siguiente: según "la obra de los seis días, el cuerpo humano no fue producido actualizado sino en sus razones causales. Lo cual no puede decirse del alma, que no fue hecha de otra materia corporal o espiritual preexistente ni pudo ser producida de una virtud creada".⁵⁸

⁵³ E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, vol. 1, pp. 273-274.

⁵⁴ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 13.

⁵⁵ Orígenes (185-254). Orígenes, *Peri Archon*, Libro I, cap. 7.4.

⁵⁶ San Agustín, *La dimensión del alma*, cap. 1, §1, en *Obras de San Agustín*, Madrid, BAC, 1979.

⁵⁷ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.90 a.4, resp.

⁵⁸ *Ibidem*, 1 q.90 a.4, resp.: "Quia scilicet ponit quod corpus hominis in illis operibus sex dierum non fuit productum in actu, sed solum secundum causales rationes: quod non potest de anima dici; quia nec aliqua materia corporali aut spiritali preasistente facta fuit, nec ex aliqua virtute creata produci potuit".

Sólo después, “la propia voluntad del [alma] la hizo regir al cuerpo”.⁵⁹ Se reconoce en esta última afirmación la doctrina de Platón según la cual el alma gobierna al cuerpo.⁶⁰ De la doctrina de San Agustín se concluye entonces que el alma fue creada antes del cuerpo. Pero la doctrina del preexistencialismo del alma, formulada por Orígenes y San Agustín, no puede ser cierta ya que “Dios creó las primeras cosas en el estado perfecto de su naturaleza, conforme a lo que exigía la especie de cada una. Ahora bien, el alma, al ser parte de la naturaleza humana, no posee su perfección natural sino en cuanto unida al cuerpo. Por ello no sería conveniente el que fuera creada antes que el cuerpo”.⁶¹ Por definición el alma es forma del cuerpo, como se demostró anteriormente. En consecuencia, la creación conjunta del alma y del cuerpo implica la creación simultánea de su temporalidad y su corporalidad. Si hay un antes y un después no pueden ser cronológicos sino lógicos.⁶²

Sambiasi concluye que el ánima es la “forma sustancial” del ser humano. En el comentario se distinguen dos tipos de forma: la sustancial interna y la sustancial externa. Con base en la distinción aristotélica tradicional de las cuatro causas,⁶³ Sambiasi asocia la forma sustancial a la causa formal de los entes. En sus palabras, es “lo que hace que un ente sea verdaderamente”.⁶⁴ Precisamente Aristóteles postuló

⁵⁹ *Ibidem*, 1 q.90 a.4, resp.: “*Propria voluntate inclinata fuit ad corpus administrandum*”.

⁶⁰ Platón, *Timeo*, 34c.

⁶¹ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.90 a.4, resp.: “*Manifestum est enim quod Deus primas res instituit in perfecto statu suae naturae, secundum quod uniuscuiusque rei species exigebat. Anima autem, cum sit pars humanae naturae, non habet naturalem perfectionem nisi secundum quod est corpori unita. Unde non fuisset conveniens animam sine corpore creari*”.

⁶² Véase Aristóteles, *Metafísica* Δ, 11, 1018b 9 y ss.

⁶³ Las cuatro causas son la causa formal, eficiente, material y final. Véase *ibidem*, Z, 1032 a y ss.

⁶⁴ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 14.

que la causa formal es la razón determinante de una cosa.⁶⁵ Sambiasi agrega que es la forma sustancial interna y no la externa, es decir la figura, la que completa o integra al ente. Por otra parte, el ánima no consiste en la reunión “de lo seco y de lo húmedo, de lo frío y de lo caliente”. Esas cualidades físicas hacen referencia explícitamente a una proposición de Aristóteles. En un pasaje del *De anima*, afirma que en el proceso de nutrición propio de los animales, éstos “se alimentan de lo seco y de lo húmedo, de lo caliente y de lo frío”.⁶⁶ En cuanto al ánima, Sambiasi descarta el hecho de que se componga de partes materiales. Ésa era la doctrina de Empédocles, quien componía el alma de todos los elementos.⁶⁷ Se explicó que el ánima no puede ser material a menos que se contradiga su naturaleza espiritual e inmortal. De igual manera, el alma es lo que da sustancialidad al cuerpo, ya que es la forma del cuerpo y “lo primero que hace que el cuerpo viva”.⁶⁸ A lo anterior se añade que “una cosa no tiene más que un solo ser sustancial. Luego una cosa no tiene más que una sola forma sustancial. Ahora bien, el alma es forma sustancial del hombre”.⁶⁹ Todo esto implica que el ánima es el principio constitutivo de los entes, y que cuerpo y ánima son inseparables.⁷⁰

Por último, Sambiasi asevera que el ánima es dependiente de la gracia y del buen comportamiento de los hombres, pues sólo así podrán gozar de la verdadera delectación.⁷¹

⁶⁵ Aristóteles, *Metafísica*, B, 999 b15-20.

⁶⁶ Aristóteles, *De anima*, II, 3, 414b 5-10.

⁶⁷ *Ibidem*, I, 2, 404b 10.

⁶⁸ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.76 a.1, resp.: “*Id quo primo operamur unumquodque horum operum vitae, est anima*”.

⁶⁹ *Ibidem*, 1 q.76 a.4, sed contra: “*Unius rei est unum esse substantiale. Sed forma substantialis dat esse substantiale. Ergo unius rei est una tantum forma substantialis. Anima autem est forma substantialis hominis*”.

⁷⁰ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 14.

⁷¹ *Idem*.

El tema de la gracia nos remite al corazón del problema subyacente al *Lingyan lishao*: el del libre albedrío, de la libertad humana y de su relación con la providencia divina. El hecho de que Sambiasi mencione dos veces a San Agustín en este pasaje (al inicio y al final como para contener su discurso en la teología agustiniana) llama la atención. Por lo visto anteriormente Sambiasi apoya su pensamiento sobre el de Santo Tomás. La filosofía jesuítica se define como aristotélico-tomista, por lo cual Sambiasi no parece sentir la necesidad de subrayar sus fuentes. Ahora bien, cuando se aparta del pensamiento aristotélico-tomista, da constancia de ello, como lo comprueban las cuatro referencias a San Bernardo y San Agustín en estas 24 primeras páginas del *Lingyan lishao*.

La pregunta que surge se puede expresar de la manera siguiente: ¿por qué Francesco Sambiasi se refiere a San Agustín al explicar el problema de la gracia? La pregunta es legítima, ya que en toda la definición del ánima Sambiasi fundamentó su pensamiento sobre el del Doctor Angélico. También puede agregarse que Santo Tomás dedicó numerosas páginas de sus obras a los temas de la gracia y del libre albedrío. Al lado de la teología escolástica, basada en Santo Tomás, las escuelas jesuíticas enseñaban una teología positiva cuyo contenido consistía en las obras de los Padres de la Iglesia. Sambiasi no podía ignorar esta teología positiva. Además, ya hemos hablado de la libertad que gozaban los profesores jesuitas para desarrollar su interpretación de la filosofía cristiana.⁷² Santo Tomás, en múltiples aspectos, sigue la doctrina agustiniana de la libertad y de la gracia,⁷³ que por su gran influencia posterior llegó a formar parte de lo que se denominó "agustinismo".⁷⁴

⁷² Ch. Lohr, "Les jésuites...", *op. cit.*, p. 82.

⁷³ Véase la introducción del P. V. Capanaga al *De libero arbitrio*, en *Obras de San Agustín*, vol. 3, pp. 208-209.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 268.

Si bien los argumentos precedentes podrían constituir algunos elementos de respuesta, tal vez ésta se halle en otra razón. Como hemos subrayado en la introducción de la disertación, los jesuitas se esforzaron en hacer comentarios respecto del alma porque el problema subyacente era el de la gracia, es decir, el de la relación entre la providencia divina y la libertad humana. El interés de los jesuitas surgió de la necesidad dogmática de luchar contra la teología protestante que negaba la libertad humana. La mayoría de los grandes comentarios jesuíticos se publicaron entre 1560 —fecha de la introducción a la dialéctica aristotélica por Francisco Toledo— y 1615 —fecha de publicación del *De infidelitate et haeresi* de Francisco Suárez—. En cuanto a los comentarios sobre el alma, la gracia y el libre albedrío, el primero, el de Toledo, se publicó en 1575, luego siguieron las obras sobre la gracia y el libre albedrío de Maldonado (1583), de Suárez (1582-1583) y de Molina (1589), y de nuevo un comentario sobre el alma de Manuel de Gois (Coimbra, 1598). Ahora bien:

La Reforma y el Renacimiento se apoyan en San Agustín. Lutero descoyunta la maravillosa síntesis de su genio, dando una poderosa fuerza a las medias verdades, desarticuladas del organismo total. La razón y la fe, vinculadas en el *crede ut intelligas*, se disocian, yendo cada una por su parte. La primera es mutilada, denostada y disminuida en su potencia por Lutero. La fe mira y despacha a la razón como una fornicaria que deshonra la casa.⁷⁵

Tal vez este planteamiento conteste por qué Sambiasi se apoya en San Agustín para explicar el problema de la gracia. Precisamente porque los reformadores desmembraron y pervirtieron su pensamiento,⁷⁶ negando el papel de la razón

⁷⁵ *Ibidem*, vol. 1, p. 273.

⁷⁶ En particular el agustinismo heterodoxo de Bayo y posteriormente de los jansenistas. Se publicó póstumamente la obra de Jansenio (1585-

que para el Santo era uno de los pilares de su teología. Cabe luchar contra la herejía restaurando el verdadero sentido del agustinismo.

En cuanto al problema de la gracia, la primera pregunta que hace Sambiasi concierne a su finalidad. Después de definir la verdadera naturaleza del ánima en términos de causa formal, Sambiasi se interesa en su causa final, que corresponde a su causa extrínseca. Es preciso empezar el estudio de la relación de la gracia y del ánima con el de la finalidad de ésta, porque se trata de un aspecto que establece la existencia y la necesidad de la gracia. Esta pregunta es relativa al “para qué” del ánima. Ante todo, Sambiasi postula que el ánima no tiene finalidad última. Lo anterior significa que carece de una finalidad propia, intrínseca. En efecto, no debe buscarse en el ánima misma su razón de ser, pues su finalidad proviene de una causa externa, entiéndase Dios. Por lo mismo, “solamente descansa sobre el favor divino”⁷⁷ que es su causa eficiente.⁷⁸ La finalidad del ánima es doble: en primer lugar, servir a Dios, para luego gozar de la verdadera delectación.⁷⁹ La delectación es “cierta quietud del apetito en consideración a la presencia del bien que le satisface”.⁸⁰ De ahí la referencia a San Agustín: “Dios creó el ánima del hombre para comunicarle el soberano bien, para que el hombre se comunique y lo ame, lo ame y lo logre, lo logre y lo goce”.⁸¹

1638), *Augustinus*, en 1640. Véase al respecto, M. Flick y Z. Alszeghy, *Antropología teológica*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1999, p. 511.

⁷⁷ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 15.

⁷⁸ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1-2 q. 112 a. 1.

⁷⁹ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 15.

⁸⁰ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1-2 q. 31 a. 2, ad 2: “*Licet enim delectation sit quies quaedam appetites, considerate praesentia boni delectantis, quod appetitui satisfaci*”.

⁸¹ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 15; San Agustín, *Soliloquios*, I, 1.4, BAC.

Sambiasi asevera que lograr la gracia y la verdadera delectación no depende de la voluntad del hombre, sino de la providencia divina, a partir de la cual examina el problema de la causa eficiente de la gracia. Son dos las providencias divinas, la providencia general y la providencia especial.⁸² La providencia general de Dios es que Dios "es el primer agente [y que su causalidad] se extiende a todos los seres, y no sólo en cuanto a sus elementos específicos, sino también en cuanto a sus principios individuales, lo mismo si son corruptibles que si son incorruptibles, por lo cual todo lo que de algún modo participa del ser, necesariamente ha de estar ordenado por Dios a un fin".⁸³ Asimismo, Dios es "la razón del orden de las cosas al fin".⁸⁴ No obstante, "el que Dios tenga providencia inmediata de todas las cosas no excluye la intervención de las causas segundas en cuanto

⁸² Santo Tomás divide entre "providencia" y "predestinación": *Suma teológica*, 1 q.22, introd.: "Determinado ya lo que en absoluto pertenece a la voluntad divina, es preciso que nos ocupemos ahora de lo que se refiere, a la vez, al entendimiento y a la voluntad. Esto, en cuanto a todos los seres en general, es la providencia, y respecto del hombre en particular es la predestinación y la reprobación en orden a la vida eterna y sus consecuencias". (*"Consideratis autem his quae ad voluntatem absolute pertinent, procedendum est ad ea quae respiciunt simul intellectum et voluntatem. Huiusmodi autem est providencia quidem respectu omnium; praedestinatio vero et reprobatio, et quae ad haec consequuntur, respectu hominum specialiter, in ordine ad aeternam salutem"*.)

⁸³ *Ibidem*: 1 q.22 a.2 resp.: "*Causalitas autem Dei, qui est primum agens, se extendit usque ad omnia entia, non solum quantum ad principia speciei, sed etiam quantum ad individualia principia, non solum incorruptibilium, sed etiam corruptibilium. Unde necesse est omnia, quae habent quocumque modo esse, ordinata esse a Dio in finem*".

⁸⁴ *Idem*: "*Dei providentia quam ratio ordinis rerum in finem*". Véase A. Lalande *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, París, PUF, 1972, artículo "Providence": "Hay dos tipos de providencia, una es general, la otra es especial. La providencia general corresponde al establecimiento de leyes fijas cuyas consecuencias benevolentes han sido previstas. La providencia especial es la intervención personal o análoga a lo personal en el curso sucesivo de los eventos".

ejecutoras del orden divino".⁸⁵ Lo anterior explica la acción y los movimientos de los entes o elementos, por ejemplo que el calor tenga la facultad de calentar, y también introduce al problema de la providencia especial.

En el *Lingyan lishao* se explica que gozar de la verdadera delectación no depende de la voluntad humana, sino de la providencia especial de la gracia.⁸⁶ El hecho de actuar bien para merecer la gracia es contradictorio, ya que es un don gratuito y, por tanto, no puede obtenerse como recompensa de los méritos.⁸⁷ Por lo mismo, Sambiasi asevera que la gracia no puede utilizarse para hacer que la virtud erija el mérito y que se alcance la verdadera delectación, y tampoco apoyarse en la voluntad para erigir el mérito y lograr la verdadera delectación.⁸⁸ Sambiasi esgrime una segunda razón para probar que los hombres pueden obtener por voluntad propia la verdadera delectación: "no puede la gracia ya recibida caer bajo mérito, porque la recompensa es el término de la obra, y la gracia es en nosotros el principio de toda obra buena". El comentario de Sambiasi queda muy claro en cuanto a lo anterior, ya que se afirma que "cuando se desea erigir el mérito, debe apoyarse en la providencia de Dios".⁸⁹ La providencia es entonces el principio de toda acción buena y meritoria.

Empero, esto no significa que el hombre no deba de algún modo intervenir en su destino. Bien precisa Sambiasi que todos los entes poseen la providencia naturalmente o descansan de manera especial en ella.⁹⁰ Esto se debe a que

⁸⁵ *Ibidem*, 1 q.22 a.4 ad 2: "*Ad secundum dicendum quod per hoc quod Deus habet immediate providentiam de rebus omnibus, non excluduntur causae secundae, quae sunt executrices huius ordinis*".

⁸⁶ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 16.

⁸⁷ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1-2 q.110 a.1, resp.

⁸⁸ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 15.

⁸⁹ *Idem*.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 16.

“puesto que la criatura racional tiene por el libre albedrío el dominio de sus actos, está sujeta de un modo especial a la providencia divina, en el sentido de que hay cosas que se le imputen como culpas o como méritos y se le recompensen con premios o con castigos”.⁹¹ Asimismo, es meritorio que el hombre actúe voluntariamente según su deber.⁹² Por lo que atañe a su mérito, es preciso agregar:

El modo y medida del poder humano lo da al hombre Dios, y por ello el mérito del hombre ante Dios no puede existir sino conforme al orden divino previamente establecido, de tal manera que el hombre consigue de Dios por su operación, como una recompensa, aquello para lo cual Dios le dio capacidad de obrar, como también las cosas naturales consiguen por sus propios movimientos y operaciones el objeto para el cual están ordenadas; pero de diferente manera, porque la criatura racional se mueve a sí misma a obrar mediante su libertad; de donde tiene razón de mérito su obrar, lo cual no se da en otras criaturas.⁹³

Sambiasi concluye que sólo mediante la gracia especial se puede conseguir la justificación, es decir la remisión

⁹¹ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.22 a.3, ad 5: “*Quia creatura rationalis habet per liberum arbitrium dominium sui actus, speciali quodam modo subditur divinae providentiae; ut scilicet ei imputetur aliquid ad culpam vel ad meritum, et reddatur ei aliquid ut poena vel praemium*”.

⁹² *Ibidem*, 1-2 q.114 a.1, ad 1.

⁹³ *Ibidem*, 1-2 q.114 a.1, resp.: “*Modus autem et mensura humanae virtutis homini est a Deo. Et ideo meritum hominis apud Deum esse non potest nisi secundum praesuppositionem divinae ordinationis: ita scilicet ut id homo consequatur a Deo per suam operationem quasi mercedem, ad quod Deus ei virtutem operandi deputavit. Sicut etiam res naturales hoc consequuntur per proprios motus et operationes, ad quod a Deo sunt ordinatae. Differenter tamen: quia creatura rationalis seipsam movet ad agendum per liberum arbitrium, unde sua actio habet rationem meriti; quod non est in aliis creaturis*”.

de los pecados, y que el principio de la justificación reside en la providencia de Dios⁹⁴ y en conocer a Dios bienaventuradamente.

Si bien los actos buenos no implican necesariamente una recompensa, el conocimiento de Dios es imperativo para obtener la justificación. Los infieles y los pecadores intencionales no pueden ser justificados. Pero ¿qué significa conocer a Dios bienaventuradamente? La bienaventuranza es “la perfección última del hombre”.⁹⁵ Por lo mismo que es su perfección última, debe consistir en una operación de su entendimiento especulativo, ya que “la operación óptima del hombre es la de la óptima potencia respecto del óptimo objeto; y esta óptima potencia es el entendimiento, cuyo supremo objeto es el bien divino, el cual no es ciertamente objeto del entendimiento práctico, sino del especulativo”.⁹⁶

A manera de resumen, Sambiasi afirma que lograr la verdadera delectación depende del amor de Dios.⁹⁷ Como hemos visto, gozar de la verdadera delectación depende de la gracia especial, la cual es un don gratuito de Dios. Luego,

la predestinación presupone una elección, y la elección, un amor. La razón de esto es porque la predestinación es una parte de la providencia, y la providencia [...] es una razón existente en el entendimiento, que manda ordenar algo a un fin. Pero, como no se manda ordenar algo a un fin si previamente no se quiere tal fin, síguese que la ordenación de algunos a la salvación eterna presupone, según nuestro modo de concebir,

⁹⁴ *Ibidem*, 1-2 q.113 a.3, resp.

⁹⁵ *Ibidem*, 1-2 q.3 a.2, resp.: “*Est enim beatitudo ultima hominis perfectio*”.

⁹⁶ *Ibidem*, 1-2 q.3 a.5, resp.: “*Optima autem operatio hominis est quae est optima potentiae respectu optimi obiecti. Optima autem potentia est intellectus, cuius optimum obiectum est bonum divinum, quod quidem non est obiectum practici intellectus, sed speculativi*”.

⁹⁷ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 16.

que Dios quiera su salvación, y en esto intervienen la elección y el amor.⁹⁸

Estar sujeto a la providencia especial implica el uso del libre albedrío, y consecuentemente las acciones dependen del comportamiento humano. En este sentido Sambiasi sostiene que el ánimo depende del buen comportamiento de los hombres para que puedan gozar de la verdadera delectación. Son tres las etapas relativas a la providencia especial. En primer lugar, se precisa el despertar a la providencia. Por todas las razones ya invocadas, el despertar a la providencia no depende de la voluntad humana sino de Dios. Asimismo: "La justificación del impío se obra moviendo Dios al hombre a la justicia".⁹⁹ Este despertar es necesario, ya que luego Dios tiene misericordia de los pecados. Santo Tomás afirma en relación con la misericordia:

El acto de misericordia obra contra el pecado, ya sea a modo de satisfacción, en cuyo caso sigue a la justificación; o sirviendo de preparación, en cuanto que "los misericordiosos alcanzarán misericordia", y entonces puede preceder también a la justificación; o también puede concurrir a la justificación, juntamente con dichas virtudes, a que la misericordia se incluye en el amor al prójimo.¹⁰⁰

⁹⁸ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.23 a.4, resp.: "*Respondeo dicendum quod praedestinatio praesupponit electionem; et electio dilectionem. Cuius ratio est, quia praedestinatio est pars providentiae. Providentia autem est ratio in intellectu existens, praeceptiva ordinationis aliquorum in finem. Non autem praecipitur aliquid ordinandum in finem, nisi praeexistente voluntate finis. Unde praedestinatio aliquorum in salutem aeternam praesupponit, secundum rationem, quod Deus illorum velit salutem. Ad quod pertinet electio et dilectio*".

⁹⁹ *Ibidem*, 1-2 q.113 a.3, resp.: "*Quod institutio impii fit Deo movente hominem ad iustitiam*".

¹⁰⁰ *Ibidem*, 1-2 q.113 a.4, ad 1: "*Actus autem misericordiae operatur contra peccatum per modum satisfactionis, et sic sequitur iustificationem*".

También leemos en la *Suma teológica*: “El amor de Dios no sólo consiste en un acto de la voluntad divina, sino también implica un efecto de la gracia, así también el no imputar Dios el pecado al hombre entraña un efecto hacia aquel cuyo pecado no se le imputa. El hecho de no imputar Dios a uno su pecado procede del amor divino”.¹⁰¹ Luego, solamente los justos pueden alcanzar la iluminación. En cuanto a ésta, puede afirmarse: “El objeto del entendimiento es ‘lo que cada cosa es’, a saber la esencia de las cosas; por lo cual la perfección intelectual se mide por el conocimiento de la esencia de una cosa”.¹⁰² Así, “la felicidad última consiste en la visión de la divina esencia, que es la esencia del bien”.¹⁰³ En esto consiste la iluminación, en la visión de Dios por los justificados.

Por otra parte, mantener actual la providencia especial consiste en quedarse de acuerdo con ella, es decir actuar bien. De igual manera, Dios mueve

...también a los hombres a la justicia, conforme a la condición de su naturaleza. Pero el hombre es libre por su propia naturaleza. Por consiguiente, en aquel que tiene el uso de su libertad no se da la moción divina a la justicia sin un acto de libertad, sino que de tal manera infunde el don de la gra-

vel per modum praeparationis, inquantum ‘misericordes misericordiam consequuntur’ (Mt. 5,7), et sic etiam potest praecedere iustificationem; vel etiam ad iustificationem concurrere simul cum praedictis virtutibus, secundum quod misericordia includitur in dilectione proximi”.

¹⁰¹ *Ibidem*, 1-2 q.113 a.2, ad 2: “Sicut dilectio Dei non solum consistit in actu voluntatis divinae, sed etiam importat quendam gratiae effectum; ita etiam et hoc quod est Deum non imputare peccatum homini, importat quendam effectum in ipso cuius peccatum non imputatur. Quod enim alicui non imputetur peccatum a Deo, ex divina dilectione procedit”.

¹⁰² *Ibidem*, 1-2 q.3 a.8, resp.: “Obiectum autem intellectus est ‘quod quid est’, idest essentia rei. Unde intantum procedit perfectio intellectus, inquantum cognoscit essentiam alicuius rei”.

¹⁰³ *Ibidem*, 1-2 q.4 a.4, resp.: “Beatitudo ultima consistit in visione divinae essentiae, quae est ipsa essentia bonitatis”.

cia justificante, que, al mismo tiempo que lo infunde, mueve la libertad a aceptar el don de la gracia en aquellos que son capaces de esta moción.¹⁰⁴

En esta etapa, la actividad propia del libre albedrío es fundamental, ya que el hombre está convertido y debe desear el bien: “es preciso que la mente humana, cuando es justificada, se aparte del pecado y se acerque a la justicia por un movimiento del libre albedrío”.¹⁰⁵ Corregirse para ser justo aumenta la compasión. Esto significa que “con cualquier acto meritorio merece el hombre aumento de gracia”.¹⁰⁶ La consecuencia es que la gracia se puede otorgar y se otorga, pero sin que sea una obligación. Asimismo: “Dios tiene sobre los justos una providencia más especial que sobre los impíos, por cuanto no permite que les suceda cosa que a lo último impida su salvación”.¹⁰⁷

El último principio consiste en completar permanentemente la actualidad de la providencia especial gracias a la perseverancia y hasta la muerte. La perseverancia puede entenderse en tres sentidos.

¹⁰⁴ *Ibidem*, 1-2 q.113 a.3, resp.: “Unde et homines ad iustitiam movet secundum conditionem naturae humanae. Homo autem secundum propriam naturam habet quod sit liberi arbitrii. Et ideo in eo qui habet usum liberi arbitrii, non fit motio a deo ad iustitiam absque motu liberi arbitrii; sed ita infundit donum gratiae iustificantis, quod etiam simul cum hoc movet liberum arbitrium ad donum gratiae acceptandum, in his qui sunt huius motionis capaces”.

¹⁰⁵ *Ibidem*, 1-2 q.113 a.5, resp.: “Unde oportet quod mens humana, dum iustificatur, per motum liberi arbitrii recedat a peccato, et accedat ad iustitiam”.

¹⁰⁶ *Ibidem*, 1-2 q.114 a.8, ad 3: “Quod quolibet actu meritorio meretur homo augmentum gratiae”.

¹⁰⁷ *Ibidem*, 1 q.22 a.2, ad 4: “Hominum autem iustorum quodam excellentiori modo Deus habet providentiam quam impiorum, inquantum non permittit contra eos evenire aliquid, quod finaliter impediat salutem eorum”.

A veces significa el hábito de la mente mediante el cual el hombre se hace firme para no ser apartado del camino de la virtud por las tristezas que le acosan. [...] En otro sentido podemos llamar perseverancia a cierto hábito según el cual tiene el hombre el propósito de perseverar en el bien hasta el fin. [...] En un tercer sentido, se llama perseverancia a cierta continuidad en el bien hasta el fin de la vida.¹⁰⁸

Tal como se entiende aquí, la perseverancia coincide con el tercer sentido y consiste en un auxilio divino que dirige el hombre y lo protege de los asaltos de la tentación. Este don se otorga al hombre ya justificado por la gracia para que permanezca libre del mal hasta el fin de la vida.¹⁰⁹ Como consecuencia, la perseverancia se otorga de manera segura. En cuanto a los niños no pueden ser su propio amo porque "no son capaces de movimiento de libre albedrío, y por eso son llevados por Dios a la justificación sólo por la información de sus almas".¹¹⁰

LAS DOCTRINAS RELATIVAS A LA DEFINICIÓN DEL ÁNIMA REFUTADAS POR EL *LINGYAN LISHAO*

Cuando aborda la definición del ánima, de manera escolástica, Sambiasi hace una serie de refutaciones. La primera afirmación que rebate concierne a la idea según la cual el

¹⁰⁸ *Ibidem*, 1-2 q.109 a.10, resp.: "*Quandoque enim significat habitum mentis per quem homo firmiter stat, ne removeatur ab eo quod est secundum virtutem, per tristitias irruentes. [...] Alio modo potest dici perseverantia habitus quidam secundum quem habet homo propositum perseverandi in bono usque in finem. [...] Alio modo dicitur perseverantia continuatio quaedam boni usque ad finem vitae*".

¹⁰⁹ *Ibidem*, 1-2 q.109 a.10, resp.

¹¹⁰ *Ibidem*, 1-2 q.113 a.3, ad 1: "*Quod pueri non sunt capaces motus liberi arbitrii, et ideo moventur a Deo ad iustitiam per solam informationem animae ipsorum*".

ánima del hombre se difunde en todo lo que tiene vida.¹¹¹ No obstante, la *Suma teológica* postula que “es tan imposible que muchas cosas numéricamente distintas tengan la misma forma, como lo es que tengan el mismo ser, ya que la forma es el principio del ser”.¹¹² En otras palabras, “aunque el hombre conviene con los otros animales en el género, difiere de ellos en la especie. Y las diferencias específicas dependen de la diversidad de formas”.¹¹³ Consecuentemente, el ánimo es la forma sustancial del hombre, pero no de cualquier animal. Y por ser la forma sustancial del cuerpo humano, no puede difundirse en todas las existencias.

Enseguida Sambiasi refuta el siguiente postulado: “el ánimo tiene apariencia, la cual se transmite a la apariencia del yo, por eso es causa de lo pequeño o de lo grande, de si el hombre es anciano o joven”.¹¹⁴ Con esa idea se atribuye la razón determinante del hombre a la forma externa del ánimo. Cabe precisar aquí lo que se entiende por forma externa. En la *Suma teológica* se expone que “la naturaleza común se distingue y se multiplica por los principios individuantes, que provienen de la materia”.¹¹⁵ Ya se ha aclarado que lo que distingue al hombre del animal, dentro del género, es su diferencia específica: su ser racional. Ahora bien, lo que diferencia a un hombre de otro es su principio individuante, es decir, la materia. Platón y Sócrates no son un hombre úni-

¹¹¹ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 19.

¹¹² Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.76 a.2, resp.: “*Impossibile est enim plurium numero diversorum esse unam formam, sicut impossibile est quod eorum sit unum esse: nam forma est essendi principium*”.

¹¹³ *Ibidem*, 1 q.75 a.3, ad 1: “*Quod homo, etsi conveniat in genere cum aliis animalibus, specie tamen differt: differentia autem speciei attenditur secundum differentiam formae*”.

¹¹⁴ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 19.

¹¹⁵ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.76 a.2, ad 3: “*Manifestum est autem quod natura communis distinguitur et multiplicatur secundum principia individuantes, quae sunt ex parte materiae*”.

co, porque su alma se individualiza en cada uno de ellos.¹¹⁶ No obstante, no debe confundirse la sustancia con los accidentes: "La forma sustancial difiere de la accidental en que ésta no da el ser en absoluto, sino el ser de tal manera".¹¹⁷ El ser pequeño o grande, anciano o joven, compete a lo accidental y no a lo sustancial. Por tanto, en la medida en que el ánima es la forma sustancial del cuerpo, no puede ser la causa de la apariencia del hombre individual. Luego, el "ser sujeto y experimentar cambios compete a la materia por el hecho de estar en potencia".¹¹⁸ De lo anterior se concluye que el ánima no es susceptible de cambios, ya que "en cuanto forma, es acto"¹¹⁹ y, por lo mismo, no puede tener apariencia, si por ésta se entienden las formas accidentales. De ahí que Sambiasi afirme que es la forma sustancial interna y no la forma externa, es decir la figura, la que completa o integra al ente.¹²⁰

El autor del *Lingyan lishao* también refuta la idea según la cual el ánima no es el hombre sino solamente una parte de él.¹²¹ Esta afirmación parece en contradicción con el artículo 4 de la cuestión 75, libro 1, de la *Suma teológica*, donde se afirma que el alma no es el hombre. Lo último se deduce del postulado según el cual en los seres naturales (lo que incluye al hombre) "la materia es parte de la especie, aunque no la materia conformada, que es el principio de individuación, sino la materia común".¹²² De modo que se equivocan

¹¹⁶ *Ibidem*, 1 q.76 a.2.

¹¹⁷ *Ibidem*, 1 q.76 a.4, resp.: "*Quod forma substantialis in hoc a forma accidentali differt, quia forma accidentalis non dat esse simpliciter, sed esse tale*".

¹¹⁸ *Ibidem*, 1 q.75 a.5, ad 2: "*Quod subiici et transmutari convenit materiae secundum quod est in potentia*".

¹¹⁹ *Ibidem*, 1 q.75 a.5, resp.: "*Quia forma, inquantum forma, est actus*".

¹²⁰ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 14.

¹²¹ *Ibidem*, p. 19.

¹²² Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.75 a.4, resp.: "*Unde materia est pars speciei in rebus naturalibus: non quidem materia signata, quae est principium individuationis; sed materia comunis*".

quienes afirman¹²³ que “el hombre en general es el alma”¹²⁴ con base en la idea de que “la forma pertenece a la esencia específica y que la materia es parte del individuo, pero no de la especie”.¹²⁵ Así, puede decirse que el ánima es parte del hombre, a saber, del compuesto de alma y cuerpo. Santo Tomás también señala que “se llama a veces hombre a lo que es principal en él”¹²⁶ y “es evidente que, cualquiera que sea el modo como el entendimiento se une o vincula a este o aquel hombre, entre cuantas cosas pertenecen al hombre, el entendimiento es indudablemente la principal, puesto que las fuerzas sensitivas obedecen y sirven al entendimiento”.¹²⁷ Por lo dicho, puede entenderse por qué Sambiasi asimila el ánima al hombre, pues parece insistir en el hecho de que el ánima es el hombre en la medida en que es su parte más valiosa.

La tercera idea que refuta Sambiasi concierne a la analogía muy conocida que postula que el ánima reside en el hombre como el capitán en el barco.¹²⁸ Esta analogía se refiere al *De anima* de Aristóteles: “Ἐν δὲ ἀδηλον εἰ οὕτως ἐντελέχεια τοῦ σώματος ἡ ψυχὴ ὥσπερ πλωτὴρ πλοίου”.¹²⁹ En traducción de Joseph Tricot: “de plus, on ne voit pas bien

¹²³ Averroes, *Metafísica*, 7, comm. 34; Platón, al afirmar que el sentir es una operación propia del alma, puede de igual manera afirmar que el hombre es un alma que utiliza el cuerpo (véase, por ejemplo, *Teeteto*, 184b-185e).

¹²⁴ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.75 a.4, resp.: “*Quod homo sit anima*”.

¹²⁵ *Idem*, “*Solam formam esse de ratione speciei, materiam vero esse partem individui, et non speciei*”.

¹²⁶ *Ibidem*, 1 q.75 a.4, ad 1: “*Et hoc modo aliquando quod est principale in homine*”.

¹²⁷ *Ibidem*, 1 q.76 a.2, resp.: “*Manifestum est autem quod, qualitercumque intellectus seu uniatur seu copuletur huic vel illi homini, intellectus inter cetera quae ad hominem pertinent, principalitatem habet: obediunt enim vires sensitivae intellectui, et ei deserviunt*”.

¹²⁸ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 20.

¹²⁹ Aristóteles, *De anima*, II, 1, 413 a 8-9.

si l'âme est l'entéléchie du corps, comme le pilote du navire";¹³⁰ de Pierre Thillet: "ce qui, par ailleurs n'est pas clair, c'est si l'âme comme entéléchie du corps est comme un pilote en son navire";¹³¹ y la de Oxford, de W. David Ross, a cargo de J. A. Smith: "further we have no light on the problem whether the soul may be the actuality of its body in the sense in which the sailor is the actuality of the ship".¹³² Se trata de una oración que produjo diversas interpretaciones ya que su significado no es claro. En la época de Plotino, la analogía alma/marinero ilustraba tres teorías comunes: la distinción entre el alma y el cuerpo, el modo de presencia del alma en el cuerpo y el control del alma sobre los cambios del cuerpo.¹³³ Generalmente, los comentaristas de Aristóteles, desde Alejandro de Afrodisias hasta David Ross, tendían a entender la oración en el segundo sentido, como el modo de presencia del alma en el cuerpo. No obstante, al hacer un estudio minucioso de la analogía en la filosofía de Aristóteles, Theodore Tracy invalida esta interpretación en beneficio de la tercera: el control del alma sobre los cambios del cuerpo. La oración no ilustraría el alma como modo de presencia en el cuerpo sino como causa eficiente de los movimientos o cambios en el cuerpo. La interpretación que refuta F. Sambiasi corresponde a la segunda interpretación, aquella según la cual el alma reside en el cuerpo como un capitán en su barco. Este modo de ser no implica la inseparabilidad del alma respecto del cuerpo, como lo comprueba el hecho de que cuando "se aleja el capitán, el barco sigue siendo barco".¹³⁴ Lo anterior

¹³⁰ Aristote, *De l'âme*, Paris, Vrin, 1992, p. 70.

¹³¹ *Ibidem*, Paris, Gallimard, coll. Folio Essais, 2005, p. 105.

¹³² Aristotle, *De anima*, en W. D. Ross (ed.) *The Works of Aristotle*, Oxford, Oxford University Press, 1931, p. 53; véase Th. Tracy, "The soul/boatman analogy in Aristotle's *De anima*", *Classical Philology*, vol. 77, núm. 2, 1982, p. 97.

¹³³ Th. Tracy, "The soul/boatman...", *op. cit.*, p. 99.

¹³⁴ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 20.

no es válido en lo que atañe a la forma sustancial, ya que el ánima es el principio que da vida al hombre.¹³⁵

Otra hipótesis que refuta Sambiasi es la que hace del corazón la sede del ánima.¹³⁶ Hallamos esta idea en la *Generación de los animales* de Aristóteles: "El primer principio del sistema de cualquier criatura natural es el corazón o su contraparte".¹³⁷ En las *Partes de los animales*, asevera: "la posición [del corazón] es la que conviene a un principio: se localiza en el medio del cuerpo. [...] Además, los movimientos causados por el placer y el dolor, en una palabra, por el conjunto de las sensaciones, poseen en él su principio y su fin".¹³⁸ Aristóteles afirma en estas obras que el principio de la vida se genera en el corazón y no en el alma. Descubrimos, por tanto, una tensión entre el pensamiento filosófico de Aristóteles y sus planteamientos fisiológicos.¹³⁹ Esta vertiente aristotélica no reaparece sino hasta el siglo XIII. Quizá apeló más a los pensadores con un fuerte interés en la ciencia. Tal fue el caso de Alberto Magno, quien precisamente localizó el alma en el corazón.¹⁴⁰

Encontramos esta hipótesis también en la fisiología de William Harvey (1578-1657). El símil de la ubicación del ánima en el corazón y su función gobernadora con el príncipe de Estado que desde su palacio rige los asuntos políticos

¹³⁵ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.75 a.1, resp.: "*Sed 'primum' principium vitae dicimus esse animam*".

¹³⁶ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 21.

¹³⁷ Aristóteles, *Generación de los animales*, 738b, 17f.

¹³⁸ Aristóteles, *Partes de los animales*, 665a, 10f.

¹³⁹ W. Jaeger ha mostrado que el pensamiento de Aristóteles no es sistemático. La cronología de sus obras se deduce de su alejamiento progresivo de la teoría platónica del alma. Véase W. Jaeger, *Aristóteles*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984 (1a. ed. en alemán, 1923).

¹⁴⁰ Alberto Magno, *Opera omnia* XII, *Quaestiones super animalibus*, 240, q.5, l.80-81: "*Cor est prima sedes et primum habitaculum seu domicilium animae*", cit. por B. H. Hill Jr., "The Grain and the Spirit in Mediaeval Anatomy", *Speculum*, vol. 40, núm. 1, 1965, p. 66.

—analogía que usa Sambiasi—¹⁴¹ se halla en el *De motu cordis*¹⁴² de Harvey: “El corazón, al igual que el príncipe de un reino en las manos de quien reside la autoridad primera y máxima, gobierna sobre todo; es el origen y la fundación de los cuales se deriva todo poder, sobre los cuales todo poder depende en el cuerpo animal”. Por las fechas, es obvio que Sambiasi desconocía las teorías de William Harvey relativas a la circulación de la sangre al redactar el *Lingyan lishao*.¹⁴³ Fue entre los años 1615 y 1619 cuando Harvey desarrolló su teoría¹⁴⁴ y no fue sino hasta 1628 cuando publicó el *De motu cordis et sanguinis*, su primera obra. Por otra parte, hay que recordar que la medicina y sus disciplinas conexas, como la fisiología, no formaban parte de la instrucción en las escuelas jesuíticas. No obstante, la explicación que Sambiasi da en el *Lingyan lishao* de la relación entre la sangre y la vida muestra que tenía un cierto conocimiento de estas teorías. Una de las probables fuentes de Sambiasi en esta materia es el Comentario al *De anima* de Coimbra (1598), en cuyo primer capítulo del primer libro se examinan las doctrinas relativas al alma de los fisiólogos, médicos, dialécticos y matemáticos.¹⁴⁵ Si tomamos en cuenta la recurrencia de la analogía del alma/príncipe, tal vez podamos deducir que la doctrina que hacía del corazón la sede del ánima era un lugar común al inicio del siglo XVII.

Esta hipótesis que hace del corazón el lugar de residencia del alma está en relación con la doble doctrina según la

¹⁴¹ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 21.

¹⁴² W. Harvey, *De motu cordis*, cap. XVII, Roterod., 1648, citado por W. Pagel, “William Harvey and the Purpose of Circulation”, *Isis*, vol. 42, núm. 1, 1951, p. 28.

¹⁴³ Es probable que esta doctrina del corazón como sede del alma fuera un lugar común entre los pensadores de los siglos XVI-XVII.

¹⁴⁴ W. Pagel, “William Harvey...”, *op. cit.*, p. 22.

¹⁴⁵ “*Commentarii...*”, *op. cit.*, Libro 1, cap. 1: “*Scientiae de anima dignitas: methodus inueniendi animae definitionem: ac modus, quem in definiendo seruent Physiologus, Medicus, Dialecticus, et Mathematicus*”.

cual el ánima es la sangre del hombre,¹⁴⁶ que luego Sambiasi refuta: en primer lugar, ataca la idea de que la sangre se identifique con el ánima y, en segundo lugar, que el ánima sea parte de la sangre. Este postulado se remonta a la Edad Media y corresponde a la doctrina de los espíritus.¹⁴⁷ El mismo vocablo *espíritus* no tenía una definición fija, ya que podía referirse por igual tanto a un soplo —una operación meramente física— como al alma —el principio sustancial e inmortal del ser humano—. Esta doctrina se originó en un problema fisiológico: el de entender cómo dos principios ajenos, el alma y el cuerpo, podían juntarse.¹⁴⁸ Por tanto, los espíritus quedaron caracterizados como un medio entre el alma y el cuerpo. Alfanus de Salerno esgrimía: “En la medida que el alma es incorpórea y distante del cuerpo no pudiera de ninguna manera adherir a la sustancia del cuerpo si los espíritus, como cuerpo incorpóreo, no fueran un intermediario que armonice y armoniosamente une las sustancias separadas”.¹⁴⁹ Precisamente Alberto Magno adoptó esta idea de espíritus como fuerza mediadora entre el cuerpo y el alma. Él localizaba a los espíritus en el corazón.¹⁵⁰ Si bien no se conocía el sistema de la circulación sanguínea, se distinguía entre “venas” y “venas que pulsan”, y Alberto Magno asimiló el pulso al movimiento de los espíritus.¹⁵¹ Empero,

¹⁴⁶ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 22.

¹⁴⁷ Para el análisis que sigue, véase B. H. Hill Jr., “The grain and the spirit in mediaeval anatomy”, pp. 63-73.

¹⁴⁸ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q. 77 a 7.

¹⁴⁹ Citado por B. H. Hill Jr., “The grain and...”, *op. cit.*, p. 65.

¹⁵⁰ Alberto Magno, *Opera omnia* XII..., *op. cit.*, 280, q. 9: “*Utrum spiritus generetur in corde*”, 128-130: “*Omnis virtus corporis fluit a corde; ergo medium deferens virtutem a corde procedit; sed illud medium est spiritus; ergo a corde procedit*”, citado por B. H. Hill Jr., “The grain and...”, *op. cit.*, p. 65.

¹⁵¹ *Ibidem*, 244, q. 12, 1.54-56: “*Pulsus nihil aliud est quam motus spiritus infra arterias; sed talis motus inest omni animali habenti arterias*”, citado por B. H. Hill Jr., “The grain and...”, *op. cit.*, pp. 65-66.

Santo Tomás responde diciendo que si es cierto que el alma "dista indudablemente mucho del cuerpo [esto es porque] se consideran separadamente sus condiciones; de suerte que, si tuvieran el ser por separado, debería haber entre ellos muchos seres intermedios. Mas, por cuanto es forma del cuerpo, no tiene un ser aparte del ser de éste, sino que por su propio ser se une inmediatamente al cuerpo".¹⁵² Vemos entonces que la doctrina de los espíritus corporales encierra en sí una contradicción, la de la multiplicación infinita de los cuerpos intermedios.

En cuanto a la identificación de la sangre con el alma, encontramos esta idea desarrollada en la fisiología de William Harvey, quien llegó a sostener que la sangre es el alma misma.¹⁵³ Desde su primer libro de 1628, Harvey consideraba la sangre como la fuente del principio vital. En el *De generatione* (1651) afirma que la sangre es la residencia de la vida porque "en ella la vida y el alma se presentan primero y también se extinguen al último".¹⁵⁴ Pero según W. Pagel es poco probable que Harvey formulara tal doctrina materialista de la identidad del alma y de la sangre en contra del pensamiento aristotélico. Más que la encarnación del ánima, la sangre parece ser su vector. Lo primero que se forma es la sangre, es decir la sede del alma como fuente y centro perenne de la vida.¹⁵⁵ Empero, como el alma no es material, no es producto de los elementos de la sangre ni tampoco algo etéreo que se le agregue, pudiendo definirse

¹⁵² Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q. 76 a 7, ad 3: "*Quod anima distat quidem a corpore plurimum, si utriusque conditiones seorsum considerentur: unde si utrumque ipsorum separatim esse haberet, oporteret quod multa media intervenirent. Sed inquantum anima est forma corporis, non habet esse seorsum ab esse corpori unitur immediate*".

¹⁵³ W. Harvey, *On generation*, 1651: "*Instar laris familiaris esse animam ipsam in corpore*", p. 309, citado por W. Pagel, "William Harvey and the purpose of circulation", p. 29.

¹⁵⁴ W. Pagel, "William Harvey and...", *op. cit.*, p. 29.

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 33.

como la función natural inherente en la sangre que actúa como el sustrato necesario para los efectos apropiados que se obtienen en la vida física.¹⁵⁶

Harvey era un aristotélico convencido. La idea de *circulatio* es precisamente un préstamo suyo al pensamiento aristotélico.¹⁵⁷ El movimiento circular es el más perfecto por su regularidad e infinidad¹⁵⁸ y por el paralelismo que implica entre el macrocosmos y el microcosmos, entre el universo y el cuerpo vivo.¹⁵⁹ Las teorías fisiológicas se desarrollaron a partir del pensamiento aristotélico, en particular su vertiente biológica y fisiológica. Fue Peter Severinus quien primero elaboró la doctrina de las epigénesis (la producción de partes diferentes a partir de un mismo albumen) y usó el concepto de *circulatio*.¹⁶⁰ Severinus publicó en 1571 su obra *Idea medicinae philosophicae fundamenta continens totius doctrinae Paracelsicae, Hippocraticae et Galenicæ*, la cual influenció a Harvey y no es imposible que Sambiasi haya tenido conocimiento de su contenido. Estas controversias formaban parte del desarrollo del aristotelismo desde la Edad Media y durante todo el Renacimiento. De ahí la propuesta de Charles Schmitt de hablar de aristotelismos en plural.¹⁶¹ Todos esos debates giraban alrededor del problema de la relación entre alma y cuerpo, a saber dos principios ajenos. Las disputas que generaron entre los teólogos se debían a que tendían

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 30.

¹⁵⁷ W. Harvey, *De motu cordis et sanguinis*, 1628, p. 102; citado por W. Pagel, "William Harvey and...", *op. cit.*, p. 23.

¹⁵⁸ Es la representación típica del pensamiento griego y luego helénico, a saber: una concepción geocéntrica, en la cual el movimiento de los planetas y las estrellas es circular y uniforme. Esta teoría contiene dos ideas implícitas. La primera consiste en que sólo un movimiento tal es racional, y la segunda afirma que solamente un movimiento circular y uniforme es bello.

¹⁵⁹ W. Pagel, "William Harvey and...", *op. cit.*, pp. 28-29.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 34.

¹⁶¹ Ch. Schmitt, *Aristotle...*, *op. cit.*, pp. 32-33.

a negar la definición aristotélica del alma como forma del cuerpo, es decir, su carácter de pura forma. Al identificar el alma con un elemento material como la sangre o al localizar materialmente el alma en el corazón, se corría el riesgo de afirmar la materialidad del alma y negar su inmortalidad. Ésta es la razón por la que Tomás de Aquino rechazó esta doctrina, posición que adoptó Sambiasi.

III. EL ALMA COMO NOCIÓN COGNOSCITIVA

LAS POTENCIAS SENSITIVA Y VEGETATIVA (PP. 24-28)

En la segunda parte del primer libro del *Lingyan lishao*, Francesco Sambiasi se dedica a explicar el carácter cognoscitivo del ánimo. La división del ánimo en tres facultades o potencias: el alma vegetativa, el alma sensitiva y el alma intelectiva se remonta al propio *De anima* de Aristóteles. Es una división que, a su vez, hallamos en la filosofía de Santo Tomás. Si bien Sambiasi empieza sin mediación a explicitar “algunos principios” relativos a estas almas, cabe sin embargo definir lo que es, de manera general, la potencia o facultad. Siguiendo a Dionisio sabemos que hay una distinción entre esencia, potencia y operación. De lo anterior, Santo Tomás concluye una división en el alma entre “la esencia y la virtud o potencia”.¹ La diferencia proviene de que “el ser dotado de alma no siempre está realizando en acto las operaciones vitales. De ahí que también se defina el alma como ‘acto del cuerpo que tiene vida por la potencia’”.² La potencia entonces es la capacidad propia del alma de realizar diversas operaciones. Cuando esta capacidad ejecuta o produce algún producto se llama *facultad*. La facultad

¹ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.77 a.1, sed contra: “*In anima aliud est esencia, et aliud virtus sive potentia*”.

² *Ibidem*, 1 q.77 a.1, resp.: “*Invenitur autem habens animam non semper esse in actu operum vitae. Unde etiam in definitione animae dicitur quod est ‘actus corporis potentia vitam habentis’*”.

es la potencia en acto. Asimismo, Santo Tomás distingue entre una potencia pasiva y una activa, que son una misma pero vistas desde diversas perspectivas. Dice el Aquinate: "Toda acción, o bien lo es de una potencia activa, o de una pasiva. El objeto respecto del acto de la potencia pasiva es como principio y causa motora: el color, en cuanto mueve a la facultad visiva, es principio de visión. Y respecto del acto de la potencia activa, el objeto es como su término y fin".³ Así, las potencias "se diversifican según sus actos y sus objetos"⁴ y son múltiples.

El orden de exposición que sigue Sambiasi es igual al de Aristóteles y al de Santo Tomás. Este orden tiene su razón intrínseca y se puede dividir:

...según el orden de la naturaleza, ya que las cosas perfectas son naturalmente anteriores a las imperfectas; y según el orden de generación y de tiempo, puesto que en él de lo imperfecto se pasa a lo perfecto.

Pues bien, según el primer modo, las potencias intelectivas son anteriores a las sensitivas, y por eso las mandan y dirigen. De igual manera, según este modo de orden, las potencias sensitivas son anteriores a las potencias del alma vegetativa. Pero en cuanto al segundo modo de orden sucede todo lo contrario, porque en el proceso de generación las potencias del alma vegetativa preceden a las del alma sensitiva, puesto que aquéllas preparan el cuerpo para las acciones de éstas; y

³ *Ibidem*, 1 q.77 a.3, resp.: "*Omnis enim actio vel est potentiae activae, vel passivae. Obiectum autem comparatur ad actum potentiae passivae, sicut principium et causa movens: color enim inquantum movet visum, est principium visionis. Ad actum autem potentiae activae comparatur obiectum ut terminus et finis*".

⁴ *Idem*: "*Unde necesse est quod potentiae diversificentur secundum actus et objeta*".

lo mismo se ha de decir de las potencias sensitivas respecto de las intelectivas.⁵

Compete al teólogo el estudio de las potencias intelectivas y apetitivas, es decir las relativas al entendimiento y la voluntad, porque tienen capacidad moral. No obstante, "como el conocimiento de estas potencias depende de algún modo del conocimiento de las demás",⁶ se tiene que seguir el orden según la generación y el tiempo y, por tanto, empezar con el estudio de las almas vegetativa y sensitiva. Tal es el orden que adopta Sambiasi.

El primer principio que establece Sambiasi es general a las almas vegetativa y sensitiva y consiste en su cualidad de ser "la causa de todas las acciones y movimientos más íntimos y generales del hombre".⁷ El hecho de que sean la causa de las acciones y movimientos del hombre se entiende porque "la acción, como el ser, pertenece al compuesto, ya que el obrar es propio del sujeto que existe. Ahora bien, el compuesto existe sustancialmente por su forma sustancial y obra por la potencia a ella consiguiente. Luego la forma accidental activa es, respecto de la forma sustancial del agente (por ejemplo, el calor a la forma del fuego), lo que

⁵ *Ibid.*, 1 q.77 a.4, resp.: "*Uno modo, secundum naturae ordine, prout perfecta sunt naturaliter imperfectis priora; alio modo, secundum ordinem generationis et temporis, prout ex imperfecto ad perfectum venit. Secundum igitur primum potentialium ordinem, potentiae intellectivae sunt priores potentiis sensitivis: unde dirigunt eas, et imperant eis. Et similiter potentiae sensitivae hoc ordine sunt priores potentiis animae nutritivae. Secundum vero ordinem secundum, e converso se habet. Nam potentiae animae nutritivae sunt priores, in via generationis, potentiis animae sensitivae: unde ad aerum actiones praeparant corpus. Et similiter est de potentiis sensitivis respectu intellectivarum*".

⁶ *Ibidem*, 1 q.78, introd.: "*Sed quia cognitio harem potentialium quodammodo dependet ex aliis*".

⁷ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 24.

es la potencia del alma respecto de ella".⁸ Se concluye de lo anterior que el hombre, en primer lugar, actúa y se mueve conforme a las potencias vegetativa y sensitiva, cuyas operaciones "se ejecutan por medio de los órganos corporales".⁹ Y, "por consiguiente, las potencias que son principio de tales operaciones se hallan en el compuesto como propio sujeto, y no en el alma sola".¹⁰ ¿Cuáles son las "acciones y movimientos" que Sambiasi describe como los "más íntimos y generales del hombre"? Son propiamente los movimientos y acciones producidos por las potencias del alma vegetativa y del alma sensitiva que examinaremos enseguida.

Las potencias del alma vegetativa son las más naturales porque "producen un efecto semejante al de la naturaleza [y] también porque se valen instrumentalmente para las operaciones de las cualidades activas y pasivas, que son los principios de las acciones naturales".¹¹ Esas acciones naturales son la nutrición, el crecimiento y la generación y son intrínsecas o naturales al ser vivo, ya que "una [es] por la que adquiere el ser, y a esto se ordena la potencia 'generativa'. Otra, por la que el cuerpo vivo adquiere el debido desarrollo, y a esto se ordena la facultad de 'crecimiento'. Otra, finalmente, por la que el cuerpo del viviente se conserva en el ser y debida magnitud, y a esto se ordena la facultad

⁸ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q. 77 a. 1, ad 3: "*Quod actio est compositi, sicut et esse: existentis enim est agere. Compositum autem per formam substantialem habet esse substantialiter; per virtutem autem quae consequitur formam substantialem, operatur. Unde sic habet forma accidentalis activa ad formam substantialem agentis (ut calor ad formam ignis), sicut se habet potentia animae ad animam*".

⁹ *Ibidem*, 1 q. 77 a. 5, resp.: "*Quae exercentur per organa corporalia*".

¹⁰ *Ibidem*, 1 q. 77 a. 5, resp.: "*Et ideo potentiae quae sunt talium operationum principia, sunt in coniuncto sicut in subiecto, et non in anima sola*".

¹¹ *Ibidem*, 1 q. 78 a. 2, ad 1: "*Tum quia habent effectum similem naturae [et] tum quia hae vires exercent suas actiones instrumentaliter per qualitates activas et pasivas, quae sunt naturalium actionem principia*".

‘nutritiva’”.¹² El examen del alma vegetativa no engendra mayor dificultad y, al igual que en el *De anima* de Aristóteles o la *Suma teológica* de Santo Tomás, en el *Lingyan lishao* es muy breve. Con todo, las tres potencias del alma vegetativa no son iguales en dignidad por el hecho de que la potencia de generación tiene un fin más alto que las demás, el de “formar otro igual a sí”, y porque le son subordinadas, ya que le sirven. Por último, la potencia de generación “se aproxima en cierta manera a la dignidad del alma sensitiva, cuya acción también se ejerce sobre las cosas exteriores”.¹³

Esta transición permite abordar el estudio del alma sensitiva. Sambiasi atribuye dos potencias o facultades al alma sensitiva: la locomotriz y la sensitiva. Por medio de la facultad locomotriz “el alma tiende a un objeto exterior como a término de su operación y movimiento; pues todo animal se mueve hacia la consecución de algo que se propone y desea”.¹⁴ La facultad locomotriz implica potencias superiores a las de la facultad vegetativa en la medida en que los animales se mueven en función de un objeto exterior que apetecen o huyen. Lo anterior también implica ciertas operaciones abstractas, como Sambiasi lo demostrará en el *Tratado de la memoria*.

La segunda facultad es la sensitiva. Por *sensitiva* debe entenderse la relación que se establece entre el alma y el cuerpo sensible, pero “no solamente el que está unido al

¹² *Ibidem*, 1 q.78 a.2, resp.: “Una quidem, per quam esse acquirat: et ad hoc ordinatur potentia ‘generativa’. Alia vero, per quam corpus vivum acquirit debitam quantitatem: et ad hoc ordinatur vis ‘augmentativa’. Alia vero, per quam corpus viventis salvatur et in esse, et in quantitate debita: et ad hoc ordinatur vis ‘nutritiva’”.

¹³ *Ibidem*, 1 q.78 a.2, resp.: “Et ideo vis generativa quodammodo appropinquat ad dignitatem animae sensitivae, quae habet operationem in res exteriores”.

¹⁴ *Ibidem*, 1 q.78 a.1, resp.: “Anima comparatur ad rem externam sicut ad terminum operationis et motus; ad consequendum enim aliquod desideratum et intentum, omne animal movetur”.

alma".¹⁵ La relación entre el alma y el cuerpo es dual: "el sentido es una potencia pasiva susceptible por su naturaleza de ser inmutada por los objetos sensibles exteriores".¹⁶ No obstante, "para la vida de un animal perfecto se requiere no solamente que perciba la realidad presente, sino también la que está ausente".¹⁷ De ahí que la facultad sensitiva se divida en dos potencias más: los sentidos externos y los sentidos internos.¹⁸ Son cinco los sentidos externos: la vista, el oído, el olfato, el tacto y el gusto. Y dos los sentidos internos: el sentido común y la estimativa. Los sentidos externos son inmutados por los objetos externos de dos maneras, ya sea por inmutación física o por inmutación espiritual. "Es física cuando la forma de lo que es causa del cambio es recibida en el objeto inmutado según su ser físico, como el calor en el objeto calentado. Es espiritual cuando la forma de lo que motiva el cambio es recibida en el objeto inmutado según su ser espiritual, como la forma del color en la pupila, que no por eso queda colorada".¹⁹ Los tres primeros sentidos externos no sufren transmutación física, al contrario de los dos últimos.

Los sentidos internos se dividen entre el sentido común, cuya operación es la discriminación de las percepciones de los sentidos externos, y la estimativa, cuyas operaciones son la recepción de lo percibido por los sentidos externos, la

¹⁵ *Idem*: "Scilicet non solum corpus sensibile".

¹⁶ *Ibidem*, 1 q.78 a.3, resp.: "Est autem sensus quaedam potentia passiva, quae nata est immutari ab exteriori sensibili".

¹⁷ *Ibidem*, 1 q.78 a.4, resp.: "Est autem considerandum quod ad vitam animalis perfecti requiritur quod non solum apprehendat rem apud praesentiam sensibilis, sed etiam apud eius absentiam".

¹⁸ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 25.

¹⁹ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.78 a.3, resp.: "Naturalis quidem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse naturale, sicut calor in calofacte. Spiritualis autem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutanto secundum esse spirituale; ut forma coloris in pupilla, quae non fit per hoc colorata".

valoración de intenciones y la conservación de lo percibido.²⁰ En cuanto al sentido común, leemos en la *Suma teológica* que “se llama ‘común’ este sentido interno, no por una atribución genérica, como si fuera un género, sino en concepto de raíz y principio común de los sentidos externos”.²¹ Si bien cada sentido externo percibe el objeto sensible que le atañe, compete al sentido común discernir entre las percepciones de uno y otro sentido exterior. Por tanto, “es preciso que sea de la competencia del sentido común el juicio de discernimiento a que se refieran, como a su término común todas las aprehensiones de los sentidos”.²²

La estimativa es el segundo sentido interno. Se distingue del sentido común por sus operaciones, puesto que “es preciso que sean distintas la potencia que recibe y la que conserva las especies de los sentidos sensibles”.²³ Las operaciones de la estimativa, según afirma Sambiasi, son tres. La primera consiste en conservar lo que se ha percibido por los sentidos externos. Esta función es necesaria, ya que permite al animal recordar lo que le es nocivo o conveniente. De lo contrario, el animal no sería capaz de moverse en busca de cosas lejanas.²⁴ La segunda operación es la valoración de las intenciones, las cuales no se perciben por los sentidos externos porque “es necesario que el animal busque unas cosas y huya de otras, no sólo porque sean convenientes o nocivas al sentido, sino también por razón de otras conveniencias

²⁰ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, pp. 25-26.

²¹ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q. 78 a. 4, ad 1: “*Ad primum argo dicendum quod sensus interior non dicitur ‘communis’ per praedicationem, sicut genus; sed sicut communis radix et principium exteriorum sensuum*”.

²² *Ibidem*, 1 q. 78 a. 4, ad 2: “*Unde oportet ad sensum communem pertinere discretionis iudicium, ad quem referantur, sicut ad communem terminum, omnes aprehensiones sensuum*”.

²³ *Ibidem*, 1 q. 78 a. 4, resp.: “*Oportet esse aliam potentiam quae recipiat species sensibilium, et quae conservet*”.

²⁴ *Idem*.

y utilidades o perjuicios".²⁵ Por la estimativa, la oveja, de manera instintiva, no huye del lobo "por lo repulsivo de su figura o color, sino como de un enemigo por naturaleza".²⁶ Por último, la tercera operación es la conservación de estas intenciones.²⁷ Este sentido interno se encuentra tanto en los animales como en los hombres. Empero, "hay diferencia en cuanto a esas intenciones especiales; pues los animales las perciben tan sólo por cierto instinto natural, mientras que el hombre las percibe también mediante una cierta deducción. De aquí que en los animales la llamada estimativa natural se llame en el hombre 'cogitativa', la cual descubre esta clase de representaciones por medio de una cierta comparación".²⁸

Si Sambiasi atribuye estas tres operaciones a la estimativa no sigue exactamente la división de Santo Tomás. En la *Suma teológica*, el Aquinate afirma:

Así pues, a la recepción de las formas sensibles se ordenan el "sentido propio" y el "común". A su retención y conservación se ordena la "fantasía" o "imaginación", que son una misma cosa. La fantasía o imaginación es, en efecto, como un depósito de las formas recibidas por los sentidos. A la percepción de las intenciones no recibidas por los sentidos se ordena la "estima-

²⁵ *Idem*: "*Sed necessarium est animali ut quaerat aliqua vel fugiat, non solum quia sunt convenientia vel non convenientia ad consentiendum, sed etiam propter aliquas alias commoditates et utilitates, sive nocumenta*".

²⁶ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 26; Aristóteles, *De anima*, III, 3, 427b 20-25; Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.78 a.4, resp.: "*Sicut ovis videns lupum venientem fugit, non propter indecentiam coloris vel figurae, sed quasi inimicum naturae*".

²⁷ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 26.

²⁸ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.78 a.4, resp.: "*Sed quantum ad intentiones praedictas, differentia est: nam alia animalia percipiunt huiusmodi intentiones solum naturali quodam instinctu, homo autem etiam per quandam collationem. Et ideo quae in aliis animalibus dicitur aestimativa naturalis, in homine dicitur 'cogitativa', quae per collationem quandam huiusmodi intentiones adinvenit*".

tiva". A su conservación, la memoria, que es una especie de archivo de tales intenciones.²⁹

Santo Tomás distingue, por tanto, entre "cuatro potencias interiores de la parte sensitiva, a saber: el sentido común, la imaginación, la estimativa y la memoria" y atribuye a la imaginación la primera operación de la estimativa según Sambiasi y a la memoria la tercera de estas operaciones. El orden de esas potencias internas sigue un grado cada vez mayor de independencia con respecto a la sensibilidad. Asimismo, "la excelencia de la cogitativa y de la memoria en el hombre no estriba en lo que es propio de la parte sensitiva, sino en cierta afinidad y proximidad a la razón universal, que de algún modo refluye sobre ellas. Por consiguiente, no son facultades distintas, sino las mismas, aunque más perfectas que en los demás animales".³⁰ Por lo mismo, se concluye que la fantasía o imaginación, la estimativa o cogitativa y la memoria no son potencias distintas sino que difieren en grado de perfección según se encuentren en los animales o los hombres. Lo anterior explica por qué Sambiasi no discrimina entre esas potencias sino que las engloba todas bajo la estimativa.

²⁹ *Idem*: "Sic ergo ad receptionem formarum sensibilium ordinatur 'sensus proprius' et 'communis'. Ad earum autem formarum retentionem aut conservationem ordinatur 'phantasia', sive 'imaginatio', quae idem sunt: est enim phantasia sive imaginatio quasi thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum. Ad apprehendendum autem intentiones quae per sensum non accipiuntur, ordinatur vis 'aestimativa'. Ad conservandum autem eas, vis 'memorativa', quae est thesaurus quidam huiusmodi intentionum".

³⁰ *Ibidem*, 1 q.78 a.4, ad 5: "Ad quintum dicendum quod illam eminentiam habet cogitativa et memorativa in homine, non per id quod est proprium sensitivae partis; sed per aliquam affinitatem et propinquitatem ad rationem universalem secundum quandam fluentiam. Et ideo non sunt aliae vires, sed eadem, perfectiores quam sint aliis animalibus".

Todavía se distinguen otras potencias: el apetito —cuyas operaciones son el apetecer o el rechazar—, la concupiscible y la irascible.³¹ El apetito es una inclinación natural³² del alma a seguir lo conveniente y huir de lo nocivo. Ahora bien, los objetos apetecibles lo pueden ser por los sentidos o por el entendimiento,³³ por lo cual es preciso afirmar que “el apetito intelectual es potencia distinta del apetito sensitivo”.³⁴ Lo que Sambiasi examina en esta parte es el apetito sensitivo en cuanto potencia del alma sensitiva. Los objetos del apetito sensitivo proceden de los sentidos externos y de los sentidos internos,³⁵ por lo cual puede afirmarse que “el movimiento sensible es un apetito subsiguiente al conocimiento sensible”.³⁶ Por otra parte, “el apetito sensitivo es una facultad genérica, llamada sensibilidad, que se divide en dos potencias, la irascible y la concupiscible, que son sus especies”.³⁷ En efecto:

Siendo el apetito sensitivo una inclinación natural que sigue el conocimiento sensitivo, es necesario que en la parte sensitiva del alma haya dos potencias apetitivas: una por la cual el alma tienda simplemente hacia lo conveniente en el orden sensible y rehuya lo nocivo, y a ésta llamamos concupiscible; y otra por la cual el animal rechaza cuanto se le opone en la consecución de lo que le es conveniente y le ocasiona perjuicio, y a ésta lla-

³¹ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 26.

³² Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.80 a.1, resp.

³³ *Ibidem*, 1 q.80 a.2, ad 1.

³⁴ *Ibidem*, 1 q.80 a.2, resp.: “*Respondeo dicendum quod necesse est dicere appetitum intellectivum esse aliam potentiam a sensitivo*”.

³⁵ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 26.

³⁶ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.81 a.1, resp.: “*Motus autem sensualis est appetitus apprehensionem sensitivam consequens*”.

³⁷ *Ibidem*, 1 q.81 a.2, resp.: “*Respondeo dicendum quod appetitus sensitivus est una vis in genere, quae sensualitas dicitur; sed dividitur in duas potentias, quae sunt species appetitus sensitivi, scilicet in irascibilem et concupiscibilem*”.

mamos irascible, cuyo objeto decimos que es "lo arduo", porque tiende a superar lo adverso y prevalecer sobre ello.³⁸

Las potencias concupiscible e irascible son entonces opuestas y complementarias. Por un lado, sus objetos respectivos son opuestos siendo lo deseado y lo adverso. Por otro lado, la potencia irascible tiende a descartar los obstáculos en la realización de la facultad concupiscible: "el irascible es como el campeón y defensor del concupiscible, puesto que irrumpe contra los obstáculos que impiden alcanzar las cosas convenientes que el concupiscible apetece, y contra las perjudiciales de que el concupiscible huye. Por ello todas las pasiones del irascible tienen su principio en las del concupiscible, y en ellas terminan".³⁹

Sambiasi prosigue el comentario aseverando que "las potencias concupiscible e irascible del hombre son originariamente subordinadas a la razón y obedecen a sus órdenes".⁴⁰ En los animales estas potencias se supeditan a la estimativa, que en el caso del hombre se denomina *cogitativa*. De igual manera, ésta se llama "razón particular porque compara las representaciones individuales. Por eso, de ella proviene

³⁸ *Idem*: "Quia igitur appetitus sensitivus est inclinatio consequens apprehensionem sensitivam; necesse est quod in parte sensitiva sint duae appetitivae potentiae. Una, per quam anima simpliciter inclinatur ad prosequendum ea quae sunt convenientia secundum sensum, et ad refugendum nociva; et haec dicitur concupiscibilis. Alia vero, per quam animal resistit impugnant et nocumenta inferunt: et haec vis vocatur irascibilis. Unde dicitur quod eius obiectum est 'arduum': quia scilicet tendit ad hoc quod superet contraria, et superemineat eis".

³⁹ *Idem*: "Patet etiam ex hoc, quod irascibilis est quasi propugnatrix et defensatrix concupiscibilis, dum insurgit contra ea quae impediunt convenientia, quae concupiscibilis appetit, et ingerunt nociva, quae concupiscibilis refugit. Et propter hoc, omnes passionem irascibilis incipiunt a passionibus concupiscibilis, et in eas terminantur".

⁴⁰ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 27.

en el hombre el movimiento del apetito sensitivo".⁴¹ Sigue el Aquinate: "Ahora bien, la razón particular es movida y dirigida naturalmente por la razón universal, y por esto en la argumentación silogística se deducen de las proposiciones universales conclusiones particulares. Por tanto, es evidente que la razón universal impera al apetito sensitivo, que se divide en concupiscible e irascible, y que este apetito le obedece".⁴² Sambiasi agrega que a veces la concupiscencia se vuelve dominante, en especial cuando desaparece el remordimiento, pues resulta que el apetito ya no sigue a la razón:⁴³ "El apetito sensitivo tiene cierta autonomía que le permite resistir al mandato de la razón. Pues el apetito sensitivo no sólo puede ser movido por la estimativa en los animales y por la cogitativa en el hombre, dirigida ésta por la razón universal, sino también por la imaginación y los sentidos".⁴⁴

TRATADO DE LA MEMORIA (PP. 28-42)

Con el *Tratado de la memoria*, Francesco Sambiasi aborda el problema del alma intelectual, es decir, el objeto propio

⁴¹ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.81 a.3, resp.: "*Quae dicitur a quibusdam 'ratio particularis', eo quod est collativa intentionum individualium. Unde ab ea natus est moveri in homine appetitus sensitivus*".

⁴² *Idem*: "*Ipsa autem ratio particularis natura est moveri et dirigi secundum rationem universalem: unde in syllogisticis ex universalibus propositionibus concluduntur conclusiones singulares. Et ideo patet quod ratio universalis imperat appetitui sensitivo, qui distinguitur per concupiscibilem et irascibilem, et hic appetitus ei obedit*".

⁴³ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 27.

⁴⁴ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.81 a.3, ad 2: "*Quia appetitus sensibilis habet aliquid proprium, unde potest reniti imperio rationis. Natus est enim moveri appetitus sensitivus, non solum ab aestimativa in aliis animalibus, et cogitativa in homine, quam dirigit universalis ratio; sed etiam ab imaginativa et sensu*".

de los teólogos.⁴⁵ Como explica Sambiasi en esta parte del comentario, el alma intelectiva diferencia a los hombres de las plantas y los animales. El *Lingyan lishao* difiere en este punto del orden de la *Suma teológica* en la medida en que el Aquinate dedica al examen de la memoria dos artículos dentro del tema relativo al entendimiento (artículos 6 y 7 de la cuestión 79 del primer libro), mientras que Sambiasi empieza con la memoria para luego seguir con el entendimiento. La razón parece residir en que Sambiasi no separa el examen de la memoria sensitiva, que corresponde a la "imaginación", del de la memoria racional, sino que comienza con la memoria sensitiva, que el hombre comparte con los animales, para llegar a la memoria racional, que es propia del hombre. También se debe a que "es imposible que nuestro entendimiento en el presente estado de vida, durante el cual se halla unido a un cuerpo pasible, entienda en acto una cosa alguna sin recurrir a las imágenes de la fantasía",⁴⁶ lo que muestra que "el cuerpo le es necesario al alma intelectiva en orden a su operación propia, que es entender".⁴⁷ Así, el examen de la memoria permite establecer una transición entre el alma sensitiva, no racional, y el alma intelectiva.

Este examen se hace progresivamente desde lo sensitivo hasta lo intelectivo. Es así como Sambiasi define primero el objeto de la memoria sensitiva: la realidad misma. Es decir que la memoria sensitiva o, en las palabras de Sambiasi, el "sentido de memoria", en primer lugar memoriza objetos de la realidad exterior gracias a los órganos externos, los cinco sentidos. Sambiasi adopta aquí un principio aristotélico, el de

⁴⁵ *Ibidem*, 1 q.78, introd.

⁴⁶ *Ibidem*, 1 q.84 a.7, resp.: "*Quod impossibile est intellectum nostrum, secundum praesentis vitalis statum, quo passibili corpori coniungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata*".

⁴⁷ *Ibidem*, 1 q.84 a.4, resp.: "*Corpus esse necessarium animae intellectivae ad eius propriam operationem, quae est intelligere*".

determinar que una cosa “está” antes de decir “lo que es”.⁴⁸ En los términos del autor del *Lingyan lishao*, “a la hora de fijar el nombre, primero se fija la realidad de la cosa, y luego, una vez logrado se puede describir”.⁴⁹ Santo Tomás asume la misma idea: “No se puede conocer verdadera y completamente la naturaleza de la piedra o de cualquier otro objeto material si no se conoce como existente en concreto”.⁵⁰ No obstante, la relación entre la facultad de memoria y los objetos externos se hace por medio de los nombres o denominaciones de los objetos. Entonces, cabe definir con precisión los nombres de lo que se designa. De lo contrario, si bajo el vocablo *pescado* se asimilan sin distinción los moluscos, los cuadrúpedos y las estrellas, no se sabe de qué se habla.⁵¹

Una vez definido el objeto de la memoria sensitiva, Sambiasi emprende la descripción de sus funciones: *recordar*, *memorizar* y *repetir*. Por *recordar* habrá de entenderse “la facultad de recordar el acto de un órgano”,⁵² *memorizar* es el acto de conservar en la memoria⁵³ y *repetir*, la facultad de volver a usar lo que se conservó en ésta. En otros términos, la memoria consiste en “conservar la imagen [de las cosas] y según las circunstancias utilizarlas”.⁵⁴ El proceso de memorización sigue varias etapas. En primer lugar, no se

⁴⁸ Aristóteles, *Analíticos posteriores*, II, 1, 89 b 31-35.

⁴⁹ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 29.

⁵⁰ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.84 a.7, resp.: “Unde natura lapidis, vel cuiuscunque materiales rei, cognosci non potest complete et vere, nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens”.

⁵¹ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 29. Véase también Aristóteles, *Partes...*, *op. cit.*, 643 b 12-13; 643 b 23-24.

⁵² Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.79 a.6, ad 1: “Quod memoria [...] cum vis memorativa sit actus organi cuiusdam”.

⁵³ *Ibidem*, 1 q.79 a.6, resp.: “Es de esencia de la memoria el de conservar las representaciones de las cosas que no se perciben actualmente”. (“Cum de ratione memoriae sit conservare species rerum quae actu non apprehenduntur...”)

⁵⁴ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, pp. 29-30.

conservan en la memoria sensitiva los objetos mismos, sino su imagen. Esta impresión original puede definirse como material en la medida en que procede de objetos materiales y se aprehende por los sentidos externos. Los escolásticos la llamaban *fantasmata* y Sambiasi la describe como algo "burdo".⁵⁵ El destino de esta imagen burda es el sentido común, cuya función radica en discriminar lo que aprehenden los sentidos externos. Luego, la cogitativa todavía hace una diferenciación más para aprehender la imagen *sutil* y colocarla en la memoria. Esta imagen sutil es la representación inmaterial propia del entendimiento, la *especie* de los escolásticos. Si el objeto que se aprehende no es material, los dos sentidos internos solamente trabajan con la imagen sutil, que primero entra en el sentido común y después pasa a la cogitativa. Lo que se conserva de las cosas es lo que se aprehendió, es decir el *fantasmata* o la *especie*. Como son numerosas las imágenes, a la hora de recordar una cosa la memoria las manifiesta todas para poder escoger.⁵⁶

Esta distinción de los objetos de la memoria entre *materiales* e *inmateriales* corresponde a la división de la memoria entre "sentido de memoria" y "memoria racional", o entre "imaginación" y "memoria". Aquélla no es exclusiva de los hombres ya que por su carácter sensible también la poseen los animales. ¿En qué medida poseen los animales esta memoria sensitiva? Según Sambiasi, unos recuerdan su hábitat y a sus crías, como los pájaros; algunos pueden soñar, como los cuadrúpedos; otros responden a un nombre, como los perros o los zorros; otros, por último, asocian un ruido con un beneficio, como los peces. Así se comprueba que los animales tienen, en cierta medida, la facultad de memoria. Por otro lado, hay categorías de animales que no tienen memoria. Su capacidad sensitiva se limita al sentido de probar, del

⁵⁵ *Ibidem*, p. 30.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 31.

contacto o de la experiencia visual. Una vez pasada la experiencia física no conservan recuerdos.⁵⁷ Aristóteles explica esta ausencia de memoria por el hecho de que estos animales carecen de la facultad de percibir el tiempo:

Si la memoria fuera una función del intelecto [puro], no hubiera sido, como es, un atributo de muchos de los animales más primitivos, sino que, en este caso, ningún mortal hubiera tenido memoria; por tanto, incluso en este caso, no es un atributo de todos ellos, sólo porque no poseen la facultad de percibir el tiempo. Cuando uno en efecto recuerda haber visto, o escuchado, o aprendido algo, incluye en este acto (como ya lo hemos observado) la conciencia de lo "anterior"; y la distinción de lo "anterior" y lo "posterior" es una distinción de tiempo.⁵⁸

Esta imposibilidad de percibir el tiempo es atribuible a que no poseen el movimiento o el movimiento para atrás, lo que les impide la percepción del tiempo.

En cuanto a la memoria racional, solamente los hombres la poseen y consiste en la facultad de memorizar objetos inmateriales, o generalidades. Por ejemplo, el recuerdo de dos hermanos, uno mayor y otro menor, supone que ambos nacieron y, por tanto, conduce a pensar en la generación. La generación del hermano menor es una diferencia específica de los conceptos de generación y de hombre, ambos inma-

⁵⁷ *Ibidem*, pp. 32-33.

⁵⁸ Aristóteles, *De memoria et reminiscencia*, 450 a 18-21: "If memory were a function of [pure] intellect, it would not have been as it is an attribute of many of the lower animals, but probably, in that case, no mortal beings would have had memory; since, even as the case stands, it is not an attribute of them all, just because all have not the faculty of perceiving time. Whenever one actually remembers having seen or heard, or learned, something, he includes in this act (as we have already observed) the consciousness of 'formerly'; and the distinction of 'former' and 'later' is a distinction in time".

teriales y generales. Lo mismo puede decirse de la idea de blancura que se deriva de la generalización de objetos blancos, el hombre y el caballo.⁵⁹ Estos objetos inmateriales, o universales, son los objetos que la memoria racional recuerda aun después de la muerte. Por universales se entiende lo que tiene un carácter de universalidad lógica y puede ser predicado de diferentes sujetos.⁶⁰ Por otra parte, en razón de la corruptibilidad de los sentidos externos que desaparecen con la muerte del cuerpo, o que son susceptibles de padecer cambios con la enfermedad o la mutilación,⁶¹ es menester apoyarse en la memoria racional, cuyos objetos son inmateriales e incorruptibles.

Al distinguir entre dos memorias, Sambiasi postula que cada una tiene un lugar apropiado en el hombre. Siendo una doble facultad corresponde a cada una —parte sensitiva y parte intelectiva— un lugar específico. Sambiasi localiza la parte sensitiva en el cerebro, un órgano material: “El lugar del sentido de memoria está en el cerebro. Reside en la parte posterior del cráneo”.⁶² La última proposición confirma que Sambiasi tenía conocimientos de fisiología y biología. Esta ubicación de la memoria en la parte posterior del cráneo se remonta a Galeno. Nicholas Steneck, en su artículo sobre la clasificación y la localización de los sentidos internos en el pensamiento de Alberto Magno, menciona que alrededor del año 1200 se asumía que los sentidos internos se localizaban en los tres ventrículos del cerebro.

⁵⁹ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 33.

⁶⁰ A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, artículo 2. “Universel”.

⁶¹ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.84 a.3, resp.: “Cuando falta algún sentido, falta el conocimiento de las cosas que ese sentido percibe; y así, el ciego de nacimiento no puede tener conocimiento de los colores”. (“*Deficiente aliquo sensu, déficit scientia forum, quae apprehenduntur secundum illum sensum; sicut caecus natus nullam potest habere notitiam de coloribus*”).

⁶² F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 34.

El carácter de la memoria racional difiere del de la memoria sensitiva por su objeto. La inmaterialidad de éste identifica la memoria racional con el entendimiento y la voluntad, y hace que sea “conforme a la sustancia del ánima”.⁶³ En efecto, la memoria racional es igual al entendimiento que “en razón de su naturaleza conserva las especies sin el concurso de ningún órgano corporal”.⁶⁴ Luego, “la memoria no es una potencia distinta del entendimiento, puesto que tanto el conservar como el recibir por su naturaleza es propio de la potencia pasiva”.⁶⁵ La conformidad de la memoria con la sustancia del ánima se debe a que la memoria es uno de los tres sentidos del alma intelectiva, una de las facultades del ánima. Por lo mismo, la memoria es al ánima lo que el calor al fuego, pues están intrínsecamente relacionadas, siendo la memoria un atributo esencial del ánima. No se puede pensar una sin la otra, al contrario del sabor y lo ácido, ya que lo ácido solamente es una diferencia particular, un atributo accidental, contingente del sabor.⁶⁶ Como atributo esencial del ánima, la memoria racional se localiza en ella.

El sentido de memoria y la memoria racional, aparte de diferenciarse por su objeto y su localización, también se distinguen por sus operaciones. Si, como hemos visto, las operaciones del sentido de memoria son *recordar*, *conservar*

⁶³ *Idem*.

⁶⁴ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.79 a.6, ad 1: “*Sed intellectus secundum seipsum est conservativus specierum, praeter concomitantiam organi corporales*”.

⁶⁵ *Ibidem*, 1 q.79 a.7, resp.: “*Unde patet quod memoria non est alia potentia ab intellectu: ad rationem enim potentiae passivae pertinet conservare, sicut et recipere*”.

⁶⁶ Véase Aristóteles, *Metafísica*, *op. cit.*, I, 9, 1058 a37-b12; *idem*, *Tópicos*, I, 9, 103 b 27-39; *ibidem*, IV, 1, 120 b 21-29; *idem*, *Metafísica*, Δ, 7, 1017 a7-30. J. Moreau, *Aristote*, París, PUF, 1962, p. 79, nota 1: “L'accident, au sens large, c'est non seulement l'attribut accidentel, celui qui peut indifféremment se rencontrer ou ne pas se rencontrer en un sujet, mais tout attribut qui se dit d'un sujet, tout en étant autre que lui”.

y *repetir*,⁶⁷ las de la memoria racional son la *reminiscencia* y la *inferencia*.⁶⁸ La reminiscencia consiste en volver a recordar una experiencia o un conocimiento anterior. Este proceso de recordar pertenece tanto a la memoria como a la reminiscencia, ya que “el recordar de la memoria no necesariamente implica el recordar de la reminiscencia [pero] la reminiscencia siempre implica la memoria, y la memoria actualizada sigue”.⁶⁹ Dado que no hay memoria ni reminiscencia sin una experiencia o un conocimiento previo presente en la memoria, Sambiasi precisa: “Si anteriormente todavía no hay conocimiento, entonces no existe lo conocido y no se puede hablar de recordar. Si el conocimiento anterior después se olvida completamente, tampoco se puede hablar de recordar”.⁷⁰ Esta última proposición puede interpretarse como una refutación de Avicena. Según Santo Tomás, éste consideraba: “tan pronto como alguien cesa de entender en acto una cosa, la representación de ella deja de estar en el entendimiento; y es preciso, si de nuevo quiere entenderla, el que recurra al entendimiento agente, que supone ser una sustancia separada, para que la especie inteligible fluya de él al entendimiento posible”.⁷¹ Avicena, por tanto, postulaba la imposibilidad del entendimiento para conservar las especies inteligibles.

⁶⁷ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 29.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 35.

⁶⁹ Aristóteles, *De memoria...*, *op. cit.*, 451 b 5: “Remembering does not necessarily implies recollecting, [but] recollecting always implies remembering, and actualized memory follows”.

⁷⁰ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 35.

⁷¹ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.79 a.6, resp.: “*Sic ergo, secundum ipsum, quam cito aliquis actu desinit intelligere aliquam rem, desinit esse illius rei species in intellectu: sed oportet, si denuo vult illam rem intelligere, quod convertat se ad intellectum agentem, quem ponit substantiam separatam, ut ab illo effluent species intelligibiles in intellectum possibilem*”.

Lo que distingue propiamente la reminiscencia de la simple memoria es la deliberación. La memoria es "un estado de representación, relacionado por similitud a lo que representa; y, en cuanto a la cuestión de saber de qué facultad nuestra la memoria es una función [se ha mostrado] que es una función de la facultad de percepción sensitiva primaria, es decir de esta facultad por la cual percibimos el tiempo".⁷² Corresponde a lo que Sambiasi identificó con el "sentido de memoria". En el proceso de reminiscencia el hecho fundamental es buscar de manera intencional en la memoria un dato pasado. Según Aristóteles: "cada vez, entonces, que recordamos, experimentamos algunos de los movimientos antecedentes hasta finalmente experimentar aquel después del cual, generalmente, sigue el que buscamos".⁷³ La reminiscencia, por lo tanto, supone una deliberación que no está presente en la simple memoria. Aristóteles añade al respecto:

Sin embargo, el acto de reminiscencia difiere del de la memoria, no sólo cronológicamente sino también en esto que muchos de los otros animales [así como el hombre] tienen memoria, pero, de todos los que conocemos, ninguno, nos atrevemos a decir, excepto el hombre, posee la facultad de reminiscencia. La causa de esto es que la reminiscencia es, por decirlo así, un modo de inferencia. Porque el que se esfuerza en recordar infiere que anteriormente vio u oyó, o tuvo tal experiencia, y el proceso [mediante el cual logra recordar] es, por decirlo

⁷² Aristóteles, *De memoria...*, *op. cit.*, 451 a 15-20: "A state of presentation, related as a likeness to that of which it is a presentation; and as to the question of which of the faculties within us memory is a function, [it has been shown] that it is a function of the primary faculty of sense-perception, i.e. of that faculty whereby we perceive time".

⁷³ *Ibidem*, 451 b 15-20: "Whenever, therefore, we are recollecting, we are experiencing certain of the antecedent movements until finally we experience the one after which customarily comes that which we seek".

así, una especie de investigación. Empero, investigar de esta manera naturalmente pertenece sólo a los animales que son dotados de la facultad de deliberación [lo que comprueba lo que se dijo arriba], porque la deliberación es una forma de la inferencia.⁷⁴

En palabras de Sambiasi, la reminiscencia consiste en el hecho de que “el ser que anteriormente conoció, en este momento, supone lo que anteriormente conoció. Cuando vuelve [a recordar] el objeto, lo conoce”.⁷⁵

Llegamos a la segunda operación de la memoria intelectual: la inferencia, que es parte de la reminiscencia ya que, de acuerdo con Aristóteles, es lo que la define. Empero, Sambiasi parece distinguir esas operaciones: “¿Por qué se dice que las operaciones [de la memoria intelectual] son dos? Una es la reminiscencia, la otra es la inferencia”.⁷⁶ Por un lado, la inferencia es el acto deliberado de buscar en la memoria un dato que se supone estar. Por otro lado, consiste en la operación intelectual de recordar un dato de memoria mediante un proceso de asociación de datos similares, contiguos o también contradictorios. Aristóteles precisa en este sentido: “Esto explica por qué casamos las series, habiendo empezado en el pensamiento, ya sea de una

⁷⁴ *Ibidem*, 453 a 5-15: “But the act of recollecting differs from that of remembering, not only chronologically, but also in this, that many also of the other animals [as well as man] have memory, but, of all that we are acquainted with, none, we venture to say, except man, shares in the faculty of recollection. The cause of this is that recollection is, as it were, a mode of inference. For he who endeavours to recollect infers that he formerly saw, or heard, or had some such experience, and the process [by which he succeeds in recollecting] is, as it were, a sort of investigation. But to investigate in this way belongs naturally to those animals alone which are also endowed with the faculty of deliberation; [which proves what said above], for deliberation is a form of inference”.

⁷⁵ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 35.

⁷⁶ *Idem*.

intuición presente u otra, y de algo o bien similar, o contrario a lo que buscamos, o diferente del que le es contiguo".⁷⁷ De manera general, la inferencia puede definirse como un proceso intelectual que permite concluir de un hecho otro análogo. Sambiasi acota: "la inferencia empieza con una cosa y recuerda otra cosa", y "se busca lo virtual, haciendo la suposición de encontrar en esta cosa similar o en esta cosa contigua relacionada, la posibilidad de entender el principio de su relación indirecta".⁷⁸

En la reminiscencia sólo se busca un objeto pasado determinado, mientras que la inferencia implica la presencia de varios objetos de los cuales se infiere el dato de memoria buscado.⁷⁹ En ambos casos, el recuerdo se asienta en la imagen del objeto que se quiere evocar: "que la reminiscencia sea la búsqueda de una 'imagen' en un sustrato corporal se comprueba por el hecho de que, en ciertas personas, cuando a pesar de la aplicación más enérgica al pensamiento no pudieron recordar, esto provoca un sentimiento desagradable, el cual, aunque hayan dejado atrás el esfuerzo de recordar, no obstante persiste en ellos".⁸⁰ Por lo mismo, si la imagen de la experiencia pasada "originalmente no está en el ser que conoce, la conoce pero la olvida completamente". Si asumimos con Avicena que el entendimiento agente está separado del entendimiento posible y que, por tanto, al dejar de estar en

⁷⁷ Aristóteles, *De memoria...*, *op. cit.*, 452 a 18-20: "This explains why we hunt up the series, having started in thought either from a present intuition or some other, and from something either similar, or contrary, to what we seek, or else from that which is contiguous with it".

⁷⁸ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 36.

⁷⁹ *Idem*.

⁸⁰ Aristóteles, *De memoria...*, *op. cit.*, 453 b 15-18: "That recollection is a searching for an 'image' in a corporal substrate, is proved by the fact that in some persons, when, despite the most strenuous application of thought, they have been unable to recollect, it excites a feeling of discomfort, which, even though they abandon the effort at recollection, persists in them none the less".

acto, una representación deja, al mismo tiempo, de estar en el entendimiento, es menester concluir que si la imagen no está en el ser cognoscitivo, la conoce mientras está en acto pero la olvida cada vez que deja de estar en acto. Esta hipótesis implica, según Sambiasi, la imposibilidad tanto de la reminiscencia como de la inferencia.⁸¹

La subordinación de la reminiscencia o de la inferencia a las imágenes de la sensibilidad es uno de los factores del olvido. En efecto, cuando la imagen es confusa, el acto de memoria no se logra. Ahora bien, precisamente cuando la inferencia depende de una imagen actual o una intuición presente, no se puede dar sin la unión del ánima con el cuerpo. Por el contrario, la reminiscencia persiste aun después de la separación del ánima respecto del cuerpo, porque es susceptible de recordar verdades “naturales”, como los universales, que no se subordinan a una imagen corporal. Es así como Santo Tomás asevera: “En primer lugar, si el alma tiene un conocimiento natural de todas las cosas, resulta imposible que su olvido sea tan grande que ni siquiera recuerde que posee ese conocimiento: pues ningún hombre olvida lo que conoce de manera natural: por ejemplo, que el todo es mayor que la parte, y cosas semejantes”.⁸² En este tipo de conocimiento y recuerdo el ánima del hombre se parece a los ángeles, que no son seres corporales.

Sambiasi prosigue su comentario a partir del análisis de ciertas afirmaciones relativas a la capacidad de los animales de recordar e inferir. Que los animales no puedan inferir, a

⁸¹ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 37.

⁸² Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.84 a.3, resp.: “*Primo quidem quia, si habet anima naturalem notitiam omnium, non videtur esse possibile quod huius naturalis notitiae tantam oblivionem capiat, quod nesciat se huiusmodi scientiam habere: nullus enim homo obliviscitur ea quae naturaliter cognoscit, sicut quod omne totum sit maius sua parte, et alia huiusmodi*”.

pesar de lo que afirma Plutarco,⁸³ se debe al hecho de que la inferencia es una operación del intelecto del cual carecen los animales. Veamos el ejemplo que Plutarco da de un perro persiguiendo a un conejo. Al llegar a un cruce de tres caminos, el perro infiere de la ausencia de olor a conejo en los dos primeros caminos que inspecciona, que el conejo tomó el tercero. Para Sambiasi, este tipo de inferencia no es racional, sino sensitiva. Es una facultad natural de conocer por el discernimiento y depende de la memoria sensitiva, no de la memoria racional.⁸⁴ Lo mismo ocurre con el zorro que trata de cruzar un río congelado. Recuerda el sufrimiento que padeció al caer al agua congelada, y por eso escucha por dónde corre el agua para saber por dónde cruzar. Ambos animales poseen un cierto tipo de discernimiento. Pero este discernimiento —insiste Sambiasi— no es intelectual, pues se fundamenta en la memoria sensitiva.⁸⁵

La memoria racional de los hombres se distingue de la memoria sensitiva de los animales por la deliberación que es una actividad del intelecto. Por lo mismo, el estudio es la base de la memorización. En palabras de Santo Tomás: “la memoria no sólo es natural, sino que necesita ser perfeccionada con la educación”.⁸⁶ La recitación y la conversación hacen posible que los recuerdos se fijen en la memoria de manera duradera y puedan volver a usarse.⁸⁷ Pero lo más importante es que la sabiduría debida a la memoria permite a los hombres curarse el alma. Dice Sambiasi que la memoria “es como el botiquín de medicinas. Hace que se puedan tomar para curar nuestra alma racional”. Luego

⁸³ Plutarco (50 o 46-120 d. C.) estudia el problema del alma y concluye que se creó antes del cuerpo para salvar el argumento platónico.

⁸⁴ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, pp. 38-39.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 39.

⁸⁶ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 2-2 q. 49 a. 1, ad 2: “*Memoria non solum a natura proficiscitur, sed etiam habet plurimum artis et industriae*”.

⁸⁷ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 40.

cita a Plutarco: “la memoria es la madre de las capacidades almacenadas a partir de las ciencias e hija de la sabiduría. Hace que el hombre que no tiene memoria, no deba llamarse sabio. Aquello que llamamos sabiduría es mediante lo antiguo apreciar a lo moderno y orientarse hacia un conocimiento futuro”.⁸⁸ La memoria, por tanto, no solamente es una facultad de retención de los acontecimientos pasados, dado que principalmente orienta al intelecto y la voluntad humanas en sus decisiones presentes y futuras. Leemos en la *Suma teológica*: “De las cosas pasadas conviene sacar argumentos para hechos futuros; por eso la memoria de lo pasado es necesaria para aconsejar bien en el futuro”.⁸⁹ Esta dimensión moral de la memoria es una aportación de la filosofía medieval. La memoria, quizá desde la Edad Media temprana,⁹⁰ se integra como parte de la prudencia. Incluir la memoria como parte de una virtud cardinal parece indicar que su ejercicio tiene que ver sobre todo con el conocimiento y la memorización de las virtudes y los vicios para la acción. Es así como lo esencial consiste en recordar la misericordia de Dios y querer agradecerle.⁹¹

Empero, por la limitación propia del alma humana que es forma de un cuerpo, el conocimiento del futuro se hace por medio de la inferencia.⁹² Lo que subsana esta deficiencia es el ejercicio de la memoria y, en particular, el orden. Santo

⁸⁸ *Ibidem*, p. 41.

⁸⁹ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 2-2 q. 49 a. 1, ad 3: “*Ad tertium dicendum quod ex praeteritis oportet nos quasi argumentum sumere de futuris. Et ideo memoria praeteritorum necessaria est ad bene consiliandum de futuris*”.

⁹⁰ F. Yates, *El arte de la memoria*, Madrid, Siruela, Biblioteca de ensayos, 2005 (1a. ed. en inglés, 1966), p. 77: “Es muy improbable que Alberto y Tomás fuesen los que inventasen esta trascendental transformación. Es más probable que la interpretación ética o prudencial de la memoria artificial ya se encontrase en los comienzos de la Edad Media”.

⁹¹ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 42.

⁹² *Ibidem*, p. 40.

Tomás dice al respecto: "Es preciso organizar debidamente las cosas que se pretende conservar en la memoria, para poder pasar fácilmente de un objeto a otro".⁹³ Sólo los recuerdos que residen en la memoria pueden servir de apoyo en esta búsqueda de la sabiduría. Se indaga en la memoria los recuerdos útiles, si bien esta indagación debe ser ordenada.

Los recuerdos que llegan a la memoria de manera conjunta vuelven a surgir de esa forma, mientras que los que llegan aislados así son evocados.

En su *Memoria y reminiscencia*, Aristóteles se refiere a la importancia del orden: "los actos de reminiscencia, en la medida que ocurren en la experiencia, se deben al hecho de que un movimiento posee por naturaleza otro que le sucede en orden regular".⁹⁴

La recitación es una de esas prácticas mnemotécnicas que Sambiasi ejemplifica con la memorización de los libros clásicos.⁹⁵ Cuando se ha memorizado un libro, el recuerdo se hace sin esfuerzo, como segunda naturaleza. Partiendo de cualquier lugar del libro, gracias a la memorización del orden de sucesión se puede recitar tanto hasta el final como de manera regresiva hasta el inicio. Sambiasi anota: "Veamos con un libro. Se memoriza en silencio una o dos cosas hasta completar la recitación desde el inicio hasta el final y del final hasta el inicio. Si en medio apunta a un carácter, puede recitar lo que sigue antes de recitar su inicio o es más, a veces se resalta un cierto número de caracteres para

⁹³ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 2-2 q.49 a.1, ad 2: "*Secundo, oportet ut homo ae quae memoriter vult tenere sua consideratione ordinate disponat, ut ex uno memorato facile ad aliud procedatur*".

⁹⁴ Aristóteles, *De memoria...*, *op. cit.*, et *reminiscencia*, 451 b 10: "Acts of recollection, as they occur in experience, are due to the fact that one movements has by nature another that succeeds it in regular order".

⁹⁵ Este ejemplo ha de haber sido muy claro para los escolares chinos, ya que gran parte de su educación consistía en memorizar los libros clásicos.

recitar carácter por carácter. Todo se puede".⁹⁶ Esta idea se encuentra a su vez en el tratado aristotélico:

Parece verdad en general que el punto medio también, entre todas las cosas, es un buen punto de partida mnemotécnico a partir del cual se pueda alcanzar cualquiera. [...] Por ejemplo, si uno tuviera en la mente unas series numéricas denotadas por los símbolos A, B, Γ, Δ, E, Z, I, H, Θ. Así, si no recuerda lo que quiere en E, entonces en E, recuerda Θ, porque desde E, un movimiento en cada dirección es posible, hacia Δ o hacia Z.⁹⁷

Si se infringe el orden de sucesión, mezclando unas cosas con otras, los recuerdos ya no pueden conocerse como unidad y no surgen.

TRATADO DEL ENTENDIMIENTO (PP. 42-63)

Sambiasi continúa su comentario con el análisis del entendimiento: la segunda potencia del alma intelectiva, de suma importancia para los procesos cognoscitivos. Al igual que en los demás tratados del comentario, el autor empieza el examen del entendimiento con una breve exposición de los aspectos que investigará.

El entendimiento, explica Sambiasi, es uno pero se analiza en dos partes, a saber: el entendimiento activo y el entendimiento pasivo.⁹⁸ Esta división del intelecto o entendimiento en dos partes es implícita solamente en el *De anima* de Aristóteles (capítulos 4 y 5 del libro III), donde postula: "Entiendo por intelecto esto por lo cual el alma piensa y

⁹⁶ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 41.

⁹⁷ Aristóteles, *De memoria...*, *op. cit.*, 452 a 17: "It seems true in general that the middle point also among all things is a good mnemonic starting-point from which to reach any of them".

⁹⁸ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 43.

concibe".⁹⁹ El intelecto es entonces la facultad de pensar. Empero, por la condición humana, todos los inteligibles son sólo en potencia. Esta afirmación supone un problema para Aristóteles, porque en principio, un ser no puede pasar al acto sino bajo la influencia de un ser en acto. De ahí que el Estagirita plantee la existencia, por encima del intelecto humano que no piensa siempre, de un intelecto eternamente en acto. Tenemos entonces, según Aristóteles, dos intelectos: el intelecto considerado como simple potencialidad de pensamientos y el intelecto concebido como acto de pensar. Al primero lo denomina *nous pateticos* y lo describe como mortal. Mientras que éste desaparece con el cuerpo, el intelecto en acto es inmortal y eternal.¹⁰⁰ Podría afirmarse que este intelecto eternamente en acto es el Dios aristotélico, es decir el pensamiento de sí mismo eternamente en acto. Si bien Aristóteles no lo aclaró así, y esta ambigüedad provocó siglos de comentarios.

El primero en debatir sobre la naturaleza del intelecto fue Teofrasto (372-288), sucesor directo de Aristóteles en la escuela peripatética. No obstante, fue Alejandro de Afrodisias (final del siglo II-inicio del siglo III) quien desarrolló filosóficamente este problema y propuso una división entre un intelecto pasivo (el *nous pateticos* que se encuentra en el *De anima*) y un intelecto activo (*nous poieticos*). Alejandro identificó este *nous poieticos* o intelecto activo con el Dios aristotélico, el pensamiento que se piensa a sí mismo.¹⁰¹ Esta división entre *nous pateticos* y *nous poieticos* ha tenido una gran repercusión en el desarrollo de la filosofía aristotélica posterior.

Una etapa importante en la discusión sobre la naturaleza del intelecto se da con Averroes (1126-1198), quien elabora su propia doctrina del entendimiento a partir de unas aporías

⁹⁹ Aristóteles, *De anima*, III, 4, 429 a23.

¹⁰⁰ *Ibidem*, III, 5, 430 a 17.

¹⁰¹ Aristóteles, *Metafísica*, *op. cit.*, A, 9, 1074 b 33.

de la doctrina del intelecto de Alejandro de Afrodisias. Averroes se pregunta: ¿cómo un intelecto material engendrado y entonces corruptible, como lo es el intelecto humano según la interpretación de Alejandro de Afrodisias, podrá tener un conocimiento de los inteligibles que son eternos? Se debe, según Averroes, a que sólo un intelecto eterno puede pensar los inteligibles eternos. La solución de Averroes consiste en hacer del intelecto agente o activo un intelecto separado del alma humana. Es la razón por la cual concluye que el intelecto agente no pertenece a la definición del alma como forma del cuerpo, lo que no concuerda con la definición de Aristóteles como "entelequia de un cuerpo natural organizado".¹⁰² Con Alejandro de Afrodisias y Averroes nos alejamos bastante de este principio aristotélico. Esta doctrina averroísta es precisamente la que se debatirá durante toda la Edad Media y todavía se encuentra en el comentario al *De anima* que escribió Francisco Toledo y que se publicó en Colonia en 1575.

El debate sobre la naturaleza del intelecto continúa en el pensamiento de Santo Tomás. El Aquinate también distingue entre un intelecto agente y otro pasivo cuyas funciones respectivas son las de abstraer las formas específicas de los fantasmatas y, por otro lado, recibir estas formas. No obstante, Santo Tomás difiere de Averroes ya que afirma que los dos intelectos, el pasivo y el activo, son partes del alma humana, lo que permite salvar la inmortalidad personal del alma y el libre albedrío, como se explicará más adelante. Veamos ahora la interpretación de Sambiasi.

La razón inmediata de la división del entendimiento en dos partes en el *Linyan lishao* es gnoseológica. Esta división es propia del entendimiento humano ya que, siendo creado y por lo mismo imperfecto, no siempre está en acto. Leemos en la *Suma teológica*:

¹⁰² Aristóteles, *De anima*, op. cit., II, 1, 412 b 5.

El entendimiento humano, que es el ínfimo en el orden de los entendimientos y el más alejado de la perfección del entendimiento divino, se halla en potencia con respecto a sus inteligibles, y al principio es "como una tabla rasa en la cual nada hay escrito", según se expresa el filósofo. Lo que se desprende claramente del hecho de que en un principio estamos sólo en potencia para entender y luego entendemos en acto.¹⁰³

Ambas partes del entendimiento sirven en el proceso cognoscitivo. Dice Sambiasi: "El entendimiento activo pone en acto todas las imágenes mediante la ayuda del trabajo del entendimiento pasivo. El entendimiento pasivo, consecuentemente, les agrega claridad,¹⁰⁴ aprehende todas las cosas y alcanza su principio.¹⁰⁵ El agente puede hacer que sean alcanzables. El paciente es quien las alcanza". A grandes rasgos, así opera el entendimiento en el acto de entender, del que Sambiasi se ocupará en detalle más adelante. Lo que en todo caso el autor quiere subrayar es que "la esencia de

¹⁰³ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.79 a.2, resp.: "*Intellectus autem humanus, qui est infimus in ordine intellectuum, et maxime remotus a perfectione divini intellectus, est in potentia respectu intelligibilium, et in principio est 'sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum', ut Philosophus dicit in III De Anima. Quod manifeste apparet ex hoc, quod in principio sumus intelligentes solum in potentia, postmodum autem affigimur intelligentes in actu*".

¹⁰⁴ *Ibidem*, 1 q.85 a.2, ad 3: "El entendimiento posible sufre una modificación al ser informado por la especie inteligible, y luego, una vez informado, establece una definición, división o composición, que expresa por medio de la palabra". ("*Nam primo quidem consideratur passio intellectus possibilis secundum quod informatur spece intelligibili. Qua quidem formatus, format secundo vel definitionem vel divisionem vel compositionem, quae per vocem significatur*").

¹⁰⁵ *Ibidem*, 1 q.79 a.2, resp.: "La operación del entendimiento recae sobre el ser en general". ("*Intellectus enim habet operationem circa ens in universali*"); *Ibidem*, 1 q.85 a.3, resp.: "Los sentidos perciben lo singular y el entendimiento lo universal". ("*Et quia sensus est singularium, intellectus autem universalium*").

todas las cosas tiene dos principios. Uno es el principio de la acción, otro es el principio de la recepción. En primer lugar, viene el agente, luego viene el paciente".¹⁰⁶ Encontramos aquí un postulado fundamental de la filosofía aristotélico-tomista, aquel según el cual "nada se conoce en cuanto está en potencia, sino en cuanto está en acto",¹⁰⁷ que implica la correspondencia de dos operaciones con dos facultades: el entendimiento activo que pone en acto sus objetos y el entendimiento pasivo que los recibe. "El entendimiento agente y el posible se distinguen como potencias, puesto que, respecto de un mismo objeto, distinto principio ha de ser la potencia activa, que hace al objeto estar en acto, de la potencia pasiva, que es movida por el objeto ya existente en acto".¹⁰⁸

En este proceso prima el agente sobre el paciente, el acto sobre la recepción, en concordancia con el principio ya mencionado de que solamente lo que está en acto se conoce. Los ejemplos que Sambiasi da al respecto son ilustrativos: si no existen los instrumentos creados por el agente, ¿cómo los usará el paciente? De igual manera, el oído (paciente) sólo puede percibir los sonidos (actos). Este orden es propio del entender que se logra con la convergencia de un ente que conoce y de un objeto conocido. En el acto de entender "primero está el agente que hace lo entendible, luego está el paciente que lo entiende y entonces sigue el entender".¹⁰⁹ Santo Tomás

¹⁰⁶ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 43.

¹⁰⁷ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.84 a.2, resp.: "*Non autem cognoscitur aliquid secundum quod est in potentia, sed solum secundum quod est actu*".

¹⁰⁸ *Ibidem*, 1 q.79 a.7, resp.: "*Diversificatur tamen potentia intellectus agentis, et intellectus possibilis: quia respectu eiusdem obiecti, aliud principium oportet esse potentiam activam, quae facit obiectum esse in actu; et aliud potentiam passivam quae movetur ab obiecto in actu existente*".

¹⁰⁹ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 44.

dirá: "la perfección de la operación cognoscitiva se consuma con la presencia de lo conocido en el cognoscente".¹¹⁰

Una vez definido el acto de entender, es preciso determinar la naturaleza del objeto propio de esta operación, que no es el objeto mismo sino su imagen:

El entendimiento humano [...] es una facultad del alma, que, como ya probamos, es forma de un cuerpo. Y por eso le es propio el conocimiento de forma que existe individual en la materia corporal, aunque no del modo como está en la materia. Mas conocer lo que está en una materia individual y no del modo como está en tal materia, es abstraer la forma de la materia individual representada en las imágenes. Es preciso, por tanto, afirmar que nuestro entendimiento conoce las realidades materiales abstrayendo de las imágenes, y que por medio de las realidades materiales, así entendidas, alcanzamos algún conocimiento de las inmateriales.¹¹¹

El objeto propio del intelecto es entonces la imagen abstraída del objeto material. Sambiasi escribe: "En general, no es que el entendimiento comprenda la materia sustancial de las cosas. Debe dejar a un lado la materia sustancial y afinar el conocimiento de la esencia. La materia sustancial es particular y subordinada, en tanto que la esencia es la

¹¹⁰ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.81 a.1, resp.: "Nam operatio virtutis apprehensiva perficitur in hoc, quod res apprehensae sunt in apprehendente".

¹¹¹ *Ibidem*, 1 q.85 a.1, resp.: "Intellectus [...] sed tamen est quaedam virtus animae, quae est forma corporis. Et ideo proprium eius est cognoscere formam in materia quidem corporali individualiter existentem, non tamen prout est in tali materia. Cognoscere veri id quod est in materia individuali, non prout est in tali materia, est abstrahere formam a materia individuali, quam repraesentant phantasma. Et ideo necesse est dicere quod intellectus noster intelligit materialia abstrahendo a phantasmatibus; et per materialia sic considerata in immaterialium aliqualem cognitionem devenibus".

manifestación de la universalidad".¹¹² Así, el objeto del entendimiento no es lo singular sino lo universal, proposición que encontramos en la *Suma teológica* en los términos siguientes: "Nuestro entendimiento abstrae las especies inteligibles de las imágenes de la fantasía en cuanto considerada de modo universal la naturaleza de las cosas".¹¹³

Sambiasi continúa con la explicación detallada de la operación del entendimiento, a saber: el modo en que llega a conocer los objetos materiales.¹¹⁴ Aquí se precisa la naturaleza de la imagen propia del intelecto. Debido a que la imagen del entendimiento es representación del universal, no puede ser idéntica a la imagen de la fantasía, la cual todavía es material y por tanto singular. El punto de partida es un objeto material que se quiere conocer. Recordemos que el cuerpo "es necesario al alma intelectiva en orden a su operación propia, que es entender",¹¹⁵ precisamente porque el alma es forma del cuerpo. Por lo mismo, "el objeto propio del entendimiento humano, que está unido al cuerpo, es la esencia o naturaleza existente en la materia corporal".¹¹⁶ De este objeto material se desprende una primera imagen, llamada por Sambiasi "burda", que es la imagen de la fantasía o imaginativa. Ésta

¹¹² F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 44.

¹¹³ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.85 a.1, ad 5: "*Ad quantum dicendum quod intellectus noster et abstrahit species intelligibiles a phantasmatibus, inquantum considerat naturas rerum in universali*".

¹¹⁴ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, pp. 44-45. Sambiasi describió parte de este proceso en el *Comentario sobre la memoria*.

¹¹⁵ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.84 a.4, resp.: "*Maxime autem videtur corpus esse necessarium animae intellectivae ad eius propriam operationem, quae est intelligere*".

¹¹⁶ *Ibidem*, 1 q.84 a.7, resp.: "*Intellectus autem humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporali existens*". Véase, E. Gilson, *Le thomisme, Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1948, p. 328: "El 'principio-comienzo' de la filosofía tomista no es más, en efecto, que la percepción sensible de seres concretos actualmente existentes".

se aprehende por los sentidos externos y luego el sentido común recibe el fantasmata. Corresponde al sentido común diferenciar las imágenes según los sentidos externos¹¹⁷ y la recepción de las mismas a la cogitativa, cuya función es su discriminación. Esta imagen todavía no es objeto del entendimiento y por consiguiente no es conocible. No es sino hasta la etapa siguiente cuando la imagen se vuelve objeto del entendimiento, por el acto de éste que consiste en abstraer de la imagen sensible sus condiciones particulares volviéndola especie, es decir, imagen del entendimiento. Santo Tomás describe el proceso de la manera siguiente: "Las formas universales las abstraemos de sus condiciones particulares, lo cual es hacerlas inteligibles en acto".¹¹⁸ También leemos en la *Suma teológica*:

El alma intelectiva es ciertamente inmaterial en acto, pero está en potencia con respecto a las especies inteligibles particulares de las cosas. Las imágenes, en cambio, son indudablemente representaciones en acto de ciertas naturalezas, pero son inmateriales en potencia. Por consiguiente, nada impide que una y la misma alma, en cuanto que es inmaterial en acto, posea una facultad por la cual haga en acto inmateriales a sus objetos, despojándolos por abstracción de la materia individual, facultad a la que llamamos entendimiento agente.¹¹⁹

¹¹⁷ *Ibidem*, 1 q.78 a.4, ad 2: "Es preciso que sea de la competencia del sentido común el juicio de discernimiento a que se refieran, como a su término común todas las peroraciones de los sentidos; y asimismo que perciba las modificaciones intencionales de los sentidos, como cuando uno ve que ve". (*"Oportet ad sensum communem pertinere discretionis iudicium, ad quem referantur, sicut ad communem terminum, omnes apprehensiones sensuum; a quo etiam percipiantur intentiones sensuum, sicut cum aliquis videt se videre"*.)

¹¹⁸ *Ibidem*, 1 q.79 a.4, resp.: "Nos abstrahere formas universales a conditionibus particularibus, quod est facere actu intelligibilia".

¹¹⁹ *Ibidem*, 1 q.79 a.4, ad 4: "Ad quartum dicendum quod anima intellectiva est quidem actu immaterialis, sed est in potentia ad determinatas

Sambiasi ilustra su comentario con el ejemplo de una medición.¹²⁰ Empecemos por describir el ejemplo. Son tres los elementos que sirven al entendimiento en su proceso cognoscitivo: el árbol referido a la materia sustancial, el metro a la totalidad y el pulgar a la parte. En primer lugar, el ojo percibe la forma del árbol, pero esa forma todavía no es una imagen de la fantasía. Esta última se abstrae de la materia individual y la recibe el sentido común. Después pasa a la cogitativa, que la distingue de la imagen de otras cosas. Por ende, el entendimiento agente abstrae definitivamente toda particularidad de la imagen para dejar su contenido universal, a saber la especie. Ahora bien, se asocia a la descripción de las etapas del proceso cognitivo el problema de la dimensión. El ojo percibe una sustancia material y la mide. La medición, en este momento, se aplica al objeto concreto. Luego, el sentido común recibe una imagen material que también se mide en metro y pulgar. La medición todavía se aplica al objeto en su carácter material: la imagen de la fantasía. El trabajo de la cogitativa, que consiste en comparar y discriminar los diversos objetos que se almacenaron simultáneamente en el sentido común, casi no se relaciona con la materialidad del objeto. En cuanto al entendimiento agente, cuyo objeto es ahora totalmente inmaterial, se dedica a comparar las dimensiones sin más referencia al objeto concreto.

Este ejemplo es algo confuso. Sambiasi no se sirve de cualquier imagen, sino que agrega a la imagen de un árbol el problema de su dimensión. Se trata de un sensible común,

species rerum. Phantasmata autem, e converso, sunt quidem actu similitudines specierum quarundam, sed sunt potentia immaterialia. Unde nihil prohibet unam et eandem animam, inquantum est immaterialis in actu, habere aliquam virtutem per quam faciat immaterialia in actu abstrahendo a conditionibus individualis materiae, quae quidem virtus dicitur intellectus agens". Véase E. Gilson, *Le thomisme*, p. 329.

¹²⁰ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 46.

y los sensibles comunes son el principio unificador de la percepción, que de otro modo sería fragmentaria:

La actividad sensorial, por lo mismo que ha de captar el objeto a través de unas facultades orgánicas que sólo son capaces de reaccionar ante estímulos específicos, se ve obligada a proporcionar una visión fragmentaria del objeto. Pero el objeto sigue siendo una unidad. [...] En el mismo objeto de los sentidos especiales se encuentra el principio unificador: los sensibles comunes. [...] Al ser captados por diversos sentidos permiten constatar su unidad y distinción relativa. La cantidad aparece así como un dato común a los objetos vistos y a los tocados, lo que da lugar a un primer fenómeno de constancia perceptiva, simultánea esta vez, que permite la integración y la unificación de los diversos sensibles propios. Los sensibles comunes, que sólo el sentido común puede percibir como distintos de los propios, tienen así esta función de integrarlos en la unidad del objeto total de percepción.¹²¹

Sambiasi añade que a la cogitativa “sólo le queda la parte en pulgar”.¹²² ¿Será que asimila la parte a la particularidad y la totalidad a la generalidad? Si así fuera, tal vez podría entenderse que a la cogitativa le queda la parte que se mide en pulgar, porque su tarea es comparar las representaciones individuales.¹²³

El ejemplo de la blancura que Sambiasi analiza brevemente¹²⁴ permite precisar la diferencia entre la cualidad en potencia y la cualidad en acto. Si el blanco se ve gracias a la luz y en la oscuridad solamente está en potencia, de la misma manera el entendimiento activo es como la luz del sol

¹²¹ S. Ramírez, introducción a la *Suma teológica*, pp. 41-42.

¹²² F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 46.

¹²³ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.81 a.3, resp.

¹²⁴ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 47.

que hace en acto a los colores que el entendimiento pasivo recibe. Sambiasi escribe al respecto:

También es como las cosas que tienen blancura,¹²⁵ se trata entonces del blanco que se puede ver. Cuando la luz del sol todavía no ha llegado, la blancura que sólo es posible ver no es la blancura que actualmente se ve. Cuando ya llegó la luz del sol inmediatamente sigue que es visible. Lo que hace el entendimiento activo es como el blanco que se puede percibir y ver. Lo que hace el entendimiento pasivo es como la luz otorgada y es ver al blanco.¹²⁶

Esta imagen de la luz es un tema recurrente de la filosofía aristotélica y sus interpretaciones. Santo Tomás sintetiza la idea de la manera siguiente:

Sobre la acción de la luz hay dos opiniones. Unos dicen que para ver se requiere la luz, a fin de que haga visibles en acto los colores; y de igual modo y por la misma razón que se necesita de la luz para ver, se precisa del entendimiento agente para entender. Según otros, en cambio, la luz se requiere para la visión no por razón de los colores, a fin de hacerlos visibles en acto, sino, como dice Averroes,¹²⁷ para que el medio se haga en acto luminoso; y, según esto, la semejanza que Aristóteles establece entre el entendimiento agente y la luz se entiende en el sentido de que, así como ésta es necesaria para ver, así también aquél es necesario para entender, pero no por la misma causa.¹²⁸

¹²⁵ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.85 a.5 ad 3; 1 q.90 a.2, resp.

¹²⁶ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 47.

¹²⁷ Averroes, *De anima*, II, Commentario, 67.

¹²⁸ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.79 a.3, ad 2: "*Ad secundum dicendum quod circa effectum luminis est duplex opinio. Quidam enim dicunt quod lumen requiritur ad visum, ut faciat colores actu visibiles. Et secundum hoc, similiter requiritur, et propter idem, intellectus agens ad intelligen-*

¿Cómo entender estas dos interpretaciones? La primera afirma que el entendimiento agente hace en acto a los objetos al igual que la luz hace en acto a los colores. Esta interpretación se centra en los objetos, los cuales se vuelven en acto, según lo dicho. Asimismo, el blanco que potencialmente puede verse se vuelve visible. Aristóteles apunta en este sentido: "Así pues, existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas y otro capaz de hacerlas todas; este último es a manera de disposición habitual como, por ejemplo, la luz: también la luz hace en cierto modo de los colores en potencia colores en acto".¹²⁹ Es la acción de la luz o del entendimiento sobre los objetos lo que los hace en acto. Podría entenderse entonces que la acción de la luz o del entendimiento agrega algo al objeto para ponerlo en acto. La segunda interpretación se centra en el medio, es decir la imagen de la fantasía o la especie. Se asevera que el entendimiento agente hace que el medio se vuelva entendible en acto, como la luz hace que el medio se vuelva luminoso. Es así como "debe afirmarse que la especie inteligible es con respecto al entendimiento como el medio por el que entiende".¹³⁰ Hay que recordar que el objeto del entendimiento es precisamente la especie,¹³¹ es

dum, propter quod lumen ad videndum. Secundum alios vero, lumen requiritur ad videndum, non propter colores ut fiant actu visibiles; sed ut medium fiat actu lucidum, ut Commentator dicit in II 'De anima'. Et secundum hoc, similitudo qua Aristoteles assimilat intellectum agentem lumini, attenditur quantum ad hoc, quod sicut hoc est necessarium ad videndum, ita illud ad intelligendum; sed non propter idem".

¹²⁹ Aristóteles, *De anima*, op. cit., III, 5, 430 a 15.

¹³⁰ Tomás de Aquino, op. cit., 1 q.85 a.2, resp.: "*Et ideo dicendum quod species intelligibilis se habet ad intellectum ut quod intelligit intellectus*". Véase E. Gilson, *Le thomisme...*, op. cit., p. 321: "La especie no es lo que el pensamiento conoce de la cosa, sino por lo cual la conoce, y ningún ser intermediario se interpone, en el acto de conocimiento, entre el pensamiento y su objeto".

¹³¹ Aquí hablamos del objeto de la operación cognitiva porque Santo Tomás afirma también que los objetos reales del entendimiento son los objetos concretos. Véase op. cit., 1 q.84 a.7, resp.: "El objeto propio del

decir la imagen intelectual, y que poner en acto consiste en abstraer las formas universales de sus condiciones particulares.¹³² El Santo también precisa:

Las formas que existen en la materia no son inteligibles en acto, síguese que las naturalezas o formas de las cosas sensibles que entendemos no son inteligibles en acto. Mas nada pasa de la potencia al acto si no es mediante algún ser en acto, al modo como el sentido es puesto en acto por lo sensible en acto. Es preciso, por tanto, admitir en el entendimiento una facultad que haga a las cosas inteligibles en acto, abstrayendo las especies inteligibles de sus condiciones materiales. De aquí la necesidad de admitir el entendimiento agente.¹³³

entendimiento humano, que está unido al cuerpo, es la esencia o naturaleza existente en la materia corporal". (*"Intellectus autem humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporali existens"*.) Véase también 1 q.85 a.1, resp.; E. Gilson, *Le thomisme, op. cit.*, p. 329: "Es de igual manera verdadero decir que el primer objeto del intelecto no es la cosa, sino su concepto. Esto es cierto si se entiende en el único sentido que reciba esta proposición en el pensamiento de Santo Tomás cuando la formula. Lo que es conocido, en el sentido propio y absoluto del término, no es el ser considerado en su existencia subjetiva propia, porque éste queda siendo lo que es, que lo conozca o no lo conozca; es únicamente este mismo ser en la medida en que se ha vuelto mío por la coincidencia de mi intelecto y de su especie, de lo cual resulta el acto del concepto. Decir que el objeto inmediato del pensamiento es el concepto, no es entonces negar que la cosa sea, sino afirmar, por el contrario, que es la cosa, en la medida en que su inteligibilidad hace toda la del concepto".

¹³² Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.79 a.4, resp.

¹³³ *Ibidem*, 1 q.79 a.3, resp.: "*Formae autem in materia existentes non sunt intelligibiles actu: sequebatur quod naturae seu formae rerum sensibilium, quas intelligimus, non essent intelligibiles actu. Nihil autem reducitur de potentia in actum, nisi per aliquod ens actu: sicut sensus fit in actu per sensibile in actu. Oportebat igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quae faceret intelligibilia in actu, per abstractionem specierum a conditionibus materialibus. Et haec est necessitas ponendi intellectum agentem*".

Lo que se pone en acto es el medio propio de cada facultad, sentido o entendimiento. La tarea del entendimiento activo es hacer entendibles sus objetos, al igual que el sentido hace que el blanco pueda percibirse y verse. La otra parte del proceso cognitivo atañe al entendimiento pasivo, que recibe la especie y la entiende, de la misma manera que el sentido recibe la impresión o imagen del blanco y la ve. Sambiasi concluye la complementariedad de estos dos intelectos: "El entendimiento activo y el entendimiento pasivo, si ambos carecen del otro, entonces no pueden completar el trabajo del entendimiento. Por tanto, en general, estos dos forman la facultad del ánima. Comparando con una clepsidra, arriba y abajo cada uno mide un *dou*. Uno principalmente actúa, otro principalmente padece. Si ambos carecen del otro, entonces no hay un instrumento acabado".¹³⁴

Sambiasi distingue dentro de los objetos del entendimiento entre los objetos materiales y los objetos inmateriales, porque el proceso cognitivo mediante el cual se conocen no es igual. En cuanto a los objetos materiales que se desea conocer, no se puede abstraer su materia común sino sólo su materia individual.¹³⁵ ¿En qué consiste la diferencia entre la materia común y la materia individual? En la *Suma teológica* se afirma: "Hay que distinguir más bien dos clases de materia, a saber, la común y la determinada o individual. Es materia común, por ejemplo, la carne y los huesos; e individual, esta carne y estos huesos".¹³⁶ El conocimiento de un objeto material siempre lo es de un objeto concreto, determinado: "El entendimiento abstrae la especie de la materia sensible individual, no de la materia sensible común. Así abstrae la

¹³⁴ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 47.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 48.

¹³⁶ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q. 85 a.1, ad 2: "*Et ideo aliter dicendum est, quod materia est duplex, scilicet comunis, et signata vel individualis: communis quidem, ut caro et os; individualis autem, ut hae carnes et haec ossa*".

especie de hombre de esta carne y de estos huesos. [...] No puede, en cambio, abstraer la especie de hombre de la carne y de los huesos".¹³⁷ Sambiasi explicita la misma idea en los términos siguientes: "El hombre originalmente posee una sustancia corporal, entonces partiendo de esta sustancia corporal se entiende y no se discute que tal sustancia corporal es tal hombre".¹³⁸ La última parte de la proposición parece indicar que en esta fase del proceso cognoscitivo se abandona la individualidad.

Las cosas inmateriales, por su inmaterialidad, son más afines al intelecto inmaterial. Con estos entes no es preciso abstraer la universalidad de las condiciones individuales. Aparte de las cosas materiales hay que distinguir otros dos niveles de seres: las especies matemáticas que aún son sujeto de una sustancia material y las sustancias inmateriales. La explicación de Santo Tomás en esta materia es muy compleja:

El entendimiento puede abstraer las especies matemáticas no sólo de la materia sensible individual, sino también de la común; aunque no de la materia inteligible común, sino solamente de la individual. Se llama, en efecto, materia sensible a la materia corporal en cuanto sujeto de cualidades sensibles, como el calor, el frío, la dureza, la blandura, etc. [...] y materia inteligible a la sustancia en cuanto sujeto de la cantidad. Por eso las cantidades —como números, dimensiones y figuras, que son sus límites— pueden ser consideradas sin las cualidades sensibles, lo cual es abstraerlas de la materia sensible; mas no pueden concebirse sin referencia a la sustancia sujeto de

¹³⁷ *Ibidem*, 1 q.85 a.1, ad 2: "*Intellectus igitur abstrahit speciem rei naturalis a materia sensibili individuali, non autem a materia sensibili communi. Sicut speciem hominis abstrahit ab his carnibus et his ossibus. [...] Sed species hominis non potest abstrahi per intellectum a carnibus et ossibus*".

¹³⁸ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 48.

la cantidad, lo cual sería abstraerlas de la materia inteligible común. Sin embargo, no es precisa la referencia a esta o aquella sustancia; lo que equivale a abstraerlas de la materia inteligible individual.

Por último, hay esencias que pueden ser abstraídas hasta de la materia inteligible común, como lo son el ser, la unidad, la potencia y el acto y otras similares, que también pueden existir sin materia alguna, como sucede en las sustancias inmateriales.¹³⁹

Las especies matemáticas en cuanto son sujeto de una materia individual, es decir concreta, se abstraen de la materia inteligible individual, mientras que las sustancias inmateriales lo hacen de la materia inteligible común, por no ser sujeto de ningún ente corporal o material. En cuanto a las sustancias inmateriales, se prescinde de la acción de los sentidos y de la imagen de la fantasía. Pero Sambiasi no detalla la diferencia entre la materia común y la materia individual, que sean sensibles o inteligibles. De la cosa material pasa directamente a la sustancia inmaterial, del cuerpo humano a los ángeles. Esta simplificación quizá se

¹³⁹ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.85 a.1, ad 2: "*Species autem mathematicae possunt abstrahi per intellectum a materia sensibili non solum individuali, sed etiam communi; non tamen a materia intelligibili communi, sed solum individuali. Materia enim sensibilis dicitur materia corporalis secundum quod subiacet qualitatibus sensibilibus, scilicet calido et frigido, duro et molli, et huiusmodi. Materia vero intelligibilis dicitur substantia secundum quod subiacet quantitati. [...] Unde quantitates, ut numeri et dimensiones et figurae, quae sunt terminationes quantitatum, possunt considerari absque qualitatibus sensibilibus, quod est eas abstrahi a materia sensibili: non tamen possunt considerari sine intellectu substantiae quantitati subiectae, quod esset eas abstrahi a materia intelligibili communis. Possunt tamen considerari sine hac vel illa substantia; quod est eas abstrahi a materia intelligibili individuali. Quaedam vero sunt quae possunt abstrahi etiam a materia intelligibili communi, sicut ens unum, potentia et actus, et alia huiusmodi, quae etiam esse possunt absque omni materia, ut patet in substantiis immaterialibus*".

deba a que Sambiasi quiera resaltar ante todo la distinción entre una cosa material y otra inmaterial en el proceso cognoscitivo. La semejanza entre la sustancia inmaterial y el intelecto hace que el entender sea directo mientras que la disimilitud entre una cosa material y el entendimiento impide este conocimiento directo e implica la mediación de los sentidos. Asimismo, “si se trata de algo que no tiene forma ni materia no es necesario abstraer [lo común], por sí solo puede transformarse en imagen racional y combinarse” con el intelecto.¹⁴⁰

Francesco Sambiasi recurre a una referencia de un pasaje muy conocido del *De anima* de Aristóteles: “El alma es en cierto modo todos los entes, ya que los entes son o inteligibles o sensibles y el conocimiento intelectual se identifica en cierto modo con lo inteligible, así como la sensación con lo sensible”.¹⁴¹ Según este pasaje, el alma puede potencialmente llegar a ser todos sus objetos –sensibles o inteligibles– porque posee las facultades apropiadas. En cuanto a los objetos sensibles, se abstraen sus condiciones sensibles para dejar lo que tienen de inteligible y poder ser aprehendido por el entendimiento, mientras que los objetos inteligibles se aprehenden directamente por el entendimiento:

En efecto, tratándose de seres inmateriales, lo que entiende y lo inteligido se identifican toda vez que el conocimiento teórico y su objeto son idénticos [...]; pero, tratándose de seres que tienen materia, cada uno de los objetos inteligibles está presente en ellos sólo potencialmente. De donde resulta que en estos últimos no hay intelecto –ya que el intelecto que los tiene por objeto es una potencia inmaterial–, mientras que el intelecto sí que posee inteligibilidad.¹⁴²

¹⁴⁰ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 49.

¹⁴¹ Aristóteles, *De anima*, *op. cit.*, III, 8, 431 b 20-25.

¹⁴² *Ibidem*, III, 8, 430 a 5-10.

En otro pasaje Aristóteles arguye que el intelecto es como una tabla rasa, lo que significa que no existen ideas innatas en el entendimiento sino que las ideas sólo están en potencia en él. Dice el Estagirita:

En cuanto a la dificultad de que el paciente ha de tener algo en común con el agente, ¿no ha quedado ya contestada al decir que el intelecto es en cierto modo potencialmente lo inteligible si bien en entelequia no es nada antes de inteligir? Lo inteligible ha de estar en él del mismo modo que en una tablilla en la que nada está actualmente escrito: esto es lo que sucede con el intelecto.¹⁴³

Por lo mismo, el intelecto puede poner en acto y volverse todas las cosas: el entendimiento agente pone en acto, es decir, hace inteligible al objeto, mientras que el entendimiento pasivo lo recibe y lo entiende. Sambiasi insiste en que lo que logra ponerse en acto y estar en el ánimo no es la cosa misma, sino su imagen. De ahí que se deduzca que el sentido común sea el almacenamiento de todas las cosas que se aprehenden por los sentidos externos y que el entendimiento lo sea de todo lo que aprehenden los sentidos internos.¹⁴⁴ Asimismo, siendo potencialmente todas las cosas materiales, el sentido común es en cierto modo todas ellas,

¹⁴³ *Ibidem*, III, 4, 430 a 1. Véase Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.84 a.3, resp.: "De ahí que debemos decir que el alma intelectiva está en potencia tanto respecto de las imágenes que son principio de la sensación como de las representaciones que son principio de la intelección. Y por eso Aristóteles afirmó que el entendimiento, mediante el cual el alma conoce, no posee especies inteligibles infusas, sino que originariamente está en potencia para todas". (*"Unde oportet dicere quod anima cognoscitiva sit in potentia tam ad similitudines quae sunt principia sentiendi, quam ad similitudines quae principia intelligendi. Et propter hoc Aristoteles posuit quod intellectus, quo anima intelligit, non habet aliquas species naturaliter inditas, sed est in principio in potentia ad huiusmodi species omnes"*.)

¹⁴⁴ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 50.

al igual que el entendimiento es en cierto modo todas ellas, siendo potencialmente todas las cosas inmateriales. Santo Tomás concuerda en este punto al señalar que "Aristóteles no admitió, contra los antiguos naturalistas, que el alma estuviera actualmente compuesta de todas las cosas, sino dijo que 'el alma es en algún modo todas las cosas', en cuanto está en potencia con respecto a todas ellas: por los sentidos, con respecto a los sensibles, y por el entendimiento, con respecto a los inteligibles".¹⁴⁵

Luego de estudiar el origen, el objeto y el proceso del conocimiento intelectual, Sambiasi indaga si el entendimiento se conoce a sí mismo, es decir, si puede ser su propio objeto. En los procesos anteriormente explicitados, todos los objetos del intelecto, incluso los objetos universales, se originaban en la materia concreta. Con el conocimiento de sí, el objeto del entendimiento ya no es material, sino inmaterial. Es precisamente la inmaterialidad de lo conocido la primera condición para la realización del conocimiento de sí que Sambiasi expone. Por ser en acto, el intelecto es forma, es decir inmaterial, y por lo mismo no precisa abstraer las condiciones inteligibles de su objeto (sí mismo), que de por sí lo son. Por otra parte, el intelecto puede entenderse por el hecho de estar en acto. Sambiasi describe este acto como una vuelta del entendimiento sobre sí: una reflexión, propia del intelecto, no de los sentidos externos. La reflexión supone un regreso del ser cognoscente sobre sí mismo y consiste en entender su propio acto de conocimiento:

Como lo natural a él [el entendimiento], según el estado de la vida presente, es conocer lo material y sensible, según antes

¹⁴⁵ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.84 a.2, ad 2: "*Ad secundum dicendum quod Aristoteles non posuit animam esse actu compositam ex omnibus, sicut antiqui Naturales; sed dixit 'quodammodo animam esse omnia', inquantum est in potentia ad omnia; per sensum quidem ad sensibilia, per intellectum vero ad intelligibilia*".

hemos dicho, síguese que nuestro entendimiento se conoce a sí mismo en cuanto se actualiza por las especies abstraídas de lo sensible, sirviéndose de la luz del entendimiento agente, que es el acto de las especies inteligibles y, mediante ellas, del entendimiento posible. Nuestro entendimiento se conoce pues, a sí mismo, no por su esencia, sino por su acto.¹⁴⁶

Sambiasi califica esta clase de entender como *extraordinario*, en el sentido propio de que no es ordinario. Por una parte, el entendimiento como objeto de conocimiento no es material y, por otra parte, en el caso específico del conocimiento de sí mismo hay identidad del cognoscente y de lo conocido. La segunda característica enunciada por Sambiasi describe lo que impide el acto de entenderse a sí mismo: la condición del entendimiento humano, que en esta vida se encuentra unido al cuerpo.

El autor del *Lingyan lishao* explica enseguida la necesidad de la imagen racional en el proceso intelectual y el papel de la cogitativa en éste —un problema debatido por numerosos filósofos— y examina la función del fantasma en el proceso cognoscitivo. El problema subyacente a este punto es cómo puede el intelecto tener un conocimiento de lo singular, aspecto de suma importancia epistemológica cuyo análisis se remonta al propio Aristóteles. La dificultad reside en el axioma que fundamenta la posibilidad del conocimiento formulado por Anaxágoras (500-428 a. C.): “Si —como dice Anaxágoras— el intelecto es simple e impassible y nada tiene en común con ninguna otra cosa, ¿de qué manera conoce si

¹⁴⁶ *Ibidem*, l q.87 a.1, resp.: “*Sed quia connaturale est intellectui nostro, secundum statum praesentis vitae quod ad materialia et sensibilia respiciat; consequens est ut sic seipsum intelligat intellectus noster, secundum quod fit actu per species a sensibilibus abstractas per lumen intellectus agentis, quod est actus ipsorum intelligibilium, et eis median-tibus intellectus possibilis. Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster*”.

el inteligir consiste en una cierta afección y de dos cosas, a lo que parece, la una actúa y la otra padece en la medida que ambas poseen algo en común?”¹⁴⁷ Sambiasi explicita esta división entre sensibilidad e intelecto con base en la idea de que cada facultad tiene un objeto propio sin el cual no completa su actividad cognitiva: “Los cinco sentidos residen en lo sensible. Si no hay imagen sensitiva, definitivamente no pueden percibir lo que es sensible. El entendimiento reside en lo intelectivo. Si no hay imagen racional tampoco puede entender ni una sola cosa inteligible”. Resta a Sambiasi dilucidar cómo el entendimiento puede tener un conocimiento de los singulares, porque “la facultad de entender es entender las cosas”.¹⁴⁸ En otras palabras, “el acto de conocimiento se extiende a los objetos que están fuera del sujeto, pues es claro que conocemos también lo exterior a nosotros”¹⁴⁹ y que “el objeto propio del entendimiento humano, que está unido al cuerpo, es la esencia o naturaleza existente en la materia corporal”.¹⁵⁰ Ahora bien:

No se puede conocer verdadera y completamente la naturaleza de la piedra o la de cualquier otro objeto material si no se la conoce como existente en concreto. Pero lo particular lo percibimos por los sentidos y por la imaginación. Por consiguiente, para que el entendimiento entienda en acto su objeto propio, es necesario que recurra a las imágenes de la fantasía, a fin

¹⁴⁷ Aristóteles, *De anima*, op. cit., III, 4, 429 b 22 y ss; Tomás de Aquino, op. cit., 1 q.84 a.2, resp.

¹⁴⁸ F. Sambiasi y Xu Guangqi, op. cit., p. 52.

¹⁴⁹ Tomás de Aquino, op. cit., 1 q.84 a.2, resp.: “*Et huius ratio est, quia actus cognitionis se extendit ad ea quae sunt extra cognoscentem: cognoscimus enim etiam ea quae extra nos sunt*”.

¹⁵⁰ *Ibidem*, 1 q.84 a.7, resp.: “*Intellectus autem humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporali existens*”. Véase Tomás de Aquino, op. cit., 1 q.85 a.1, resp.

de descubrir la naturaleza universal existiendo en un objeto singular.¹⁵¹

El conocimiento intelectual de los singulares, es decir, de las cosas concretas —que es un hecho—, supone entonces la mediación de las facultades sensitivas internas sin las cuales el entendimiento no puede alcanzar los objetos materiales. A su vez, “las potencias que se sirven de órganos corporales son el sentido, la imaginación y las demás facultades de la parte sensitiva. Luego no cabe duda de que para que el entendimiento entienda en acto, y no sólo cuando por vez primera adquiere un conocimiento, sino también en la utilización posterior del conocimiento adquirido, se requiere el acto de la imaginación y de las demás facultades”.¹⁵² Sin embargo, hay que destacar que si bien el entendimiento necesita las imágenes de la fantasía para poder entender, no se trata de las imágenes corpóreas y materiales, sino de las especies inmateriales e inteligibles.¹⁵³ Es lo que Sambiasi quiere explicitar cuando de manera retórica pregunta: “¿Cómo fuera posible que no se necesite la imagen intelectual de aquella cosa para diferenciarla de esta cosa?” Por *imagen intelectual* justamente debe entenderse la imagen immaterial que reside en el ánima. Corresponde a la imaginación proveer las imágenes conservadas para permitir la comparación entre una

¹⁵¹ *Ibidem*, 1 q.84 a.7, resp.: “Unde natura lapidis, vel cuiuscumque materialis rei, cognosci non potest complete et vere, nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens. Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem. Et ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum obiectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem”.

¹⁵² *Idem*: “Utuntur autem organo corporali sensus et imaginatio et aliae vires pertinentes ad partem sensitivam. Unde manifestum est quod ad hoc quod intellectus actu intelligat, non solum accipiendo scientiam de novo, sed etiam utendo scientiam iam acquisita, requiritur actus imaginationis et ceterarum virtutum”.

¹⁵³ *Ibidem*, 1 q.84 a.1, ad 1; 1 q.85 a.1, ad 3.

cosa y otra, función propia de la cogitativa “que consiste en comparar, aunar y separar”.¹⁵⁴ Sambiasi concluye así que “el entendimiento está completamente subordinado, para poder entender, a las imágenes recibidas por la cogitativa”.

La cogitativa puede definirse como una “razón particular” porque opera por medio de una “cierta deducción” o “comparación”,¹⁵⁵ términos que traducen la palabra latín: *collatio*. Pero la imagen de la fantasía recibida por la cogitativa todavía no es entendible por el entendimiento: “No es conocible la imagen que recibe la cogitativa” porque lo que entiende el entendimiento es la universalidad de la cosa y no su particularidad y “nuestro entendimiento abstrae las especies inteligibles de las imágenes de la fantasía en cuanto considera de modo universal la naturaleza de las cosas”.¹⁵⁶

Se ha explicado que cada facultad tiene un objeto propio que le es adecuado. Asimismo, “el entendimiento percibe las especies de los cuerpos materiales y móviles de modo inmaterial e inmóvil, conforme a su naturaleza propia, pues lo recibido está en quien lo recibe según el modo de ser de éste. Debemos concluir, por tanto, que el alma conoce los cuerpos por el entendimiento con un conocimiento inmaterial, universal y necesario”.¹⁵⁷ Por lo mismo, la imagen de la cogitativa todavía no es entendible por el entendimiento. Sambiasi generaliza esta idea: “Las causas de todas las

¹⁵⁴ *Ibidem*, 1 q.78 a.4, obj. 5: “*Praeterea, actus cogitativae, qui est conferre et componere et dividere*”.

¹⁵⁵ *Ibidem*, 1 q.78 a.4, resp.: “*Ratio particularis*”, “*quandam collationem*”, “*collationem quandam*”.

¹⁵⁶ *Ibidem*, 1 q.85 a.1, ad 5: “*Ad quintum dicendum quod intellectus noster et abstrahit species intelligibiles a phantasmatibus, inquantum considerat naturas rerum in universali*”.

¹⁵⁷ *Ibidem*, 1 q.84 a.1, resp.: “*Et similiter intellectus species corporum, quae sunt materiales et mobiles, recipit immaterialiter et immobiliter, secundum modum suum: nam receptum est in recipiente per modum recipientis. Dicendum est ergo quod anima per intellectum cognoscit corpora cognitione immateriali, universali et necessaria*”.

cosas necesitan que el principio de la esencia se encuentre en la causa misma. Entonces se puede activar su esencia. Si se parte de lo que se alcanza externamente no se puede activar".¹⁵⁸ Y luego agrega un ejemplo esclarecedor: "Por ejemplo, el fuego en las cosas calientes. El calor es la esencia del fuego y el fuego es la causa del calor. Su potencia es principio del calor. Debe estar intrínseco a la sustancia del fuego y después sale para calentar las cosas. Esto es activar su esencia. Si el principio del poder calentar las cosas estuviera afuera del fuego entonces de dónde el fuego sacaría su capacidad de calentar".¹⁵⁹

En resumen, "nuestro entendimiento abstrae las especies inteligibles de las imágenes de la fantasía en cuanto considera de modo universal la naturaleza de las cosas; no obstante [hay que agregar que] las entiende en las mismas imágenes, porque, según hemos dicho anteriormente, no puede entender nada, ni aun aquello cuyas especies ha abstraído sin referencia a las representaciones imaginativas".¹⁶⁰ Lo anterior recapitula la interdependencia del entendimiento con los sentidos internos, la imaginación y la cogitativa.

Sambiasi puede ahora clasificar las imágenes en cuatro categorías según su relación con la materia.¹⁶¹ La primera clase se refiere a las imágenes corpóreas y consiste en las representaciones asociadas a los sentidos externos, que precisan de la presencia del objeto concreto. La segunda se refiere a las imágenes materiales y corresponde a las imágenes de los sentidos internos, que consisten en una

¹⁵⁸ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 53.

¹⁵⁹ *Idem.*

¹⁶⁰ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.85 a.1, ad 5: "*Ad quintum dicendum quod intellectus noster et abstrahit species intelligibiles a phantasmatis, inquantum considerat naturas rerum in universali; et tamen intelligit eas in phantasmatis quia non potest intelligere etiam ea quorum species abstrahit, nisi convertendo se ad phantasmata*".

¹⁶¹ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, pp. 54-55.

abstracción inicial del objeto: el fantasmata. Se almacenan en la imaginación, que es material por ser un sentido, y por lo mismo perecedera. Las imágenes de las dos categorías siguientes son inmateriales. En un primer grupo encontramos las imágenes del entendimiento humano. Su orientación original es hacia el objeto concreto, sin el cual no hay intelección, después de lo cual las imágenes recibidas se almacenan en el ánima. Por ser inmateriales también son inmortales. La última categoría abarca las imágenes que los ángeles tienen de las cosas, y también son inmateriales e imperecederas. La diferencia entre estas dos clases de imágenes es que las del entendimiento humano se logran de forma gradual, discursivamente diríamos, en razón de que el entendimiento se halla en un cuerpo, mientras que las de los ángeles se alcanzan “al mismo tiempo y juntas”, es decir de manera intuitiva, porque los ángeles no tienen ninguna relación con la materia.

Sambiasi analiza después la cuestión de saber “¿por qué se dice que [el entendimiento] originalmente no es material, que su lugar no está en la sustancia material, que no padece daños de su objeto y que también no puede morir?”¹⁶² Antes que nada es necesario explicitar la independencia del entendimiento con respecto a la materia. El hecho de que el entendimiento pueda ser todas las cosas —principio, como hemos visto, que se remonta a Aristóteles—,¹⁶³ implica de igual manera que no pueda tener en sí ninguna de ellas. Esta idea fue desarrollada explícitamente por Santo Tomás en los términos siguientes: “Mas para que se puedan conocer cosas diversas es preciso que no se tenga ninguna de ellas en la propia naturaleza, porque las que naturalmente estuvieran en ella impedirían el conocimiento de las demás; como observamos en los enfermos cuya lengua está impregnada de

¹⁶² *Ibidem*, p. 55.

¹⁶³ Aristóteles, *De anima*, *op. cit.*, III, 4, 430 a 1.

bilis u otro humor amargo, que no pueden gustar el sabor de lo dulce y todo lo encuentran amargo".¹⁶⁴ El ejemplo de Sambiasi es algo similar al de Santo Tomás. Dice: "Por ejemplo, en la materia prima, originalmente no hay forma ni de una sola cosa, por tanto puede servir de forma para todas las cosas. Si en sí hubiera una forma original entonces no pudiera servir de forma. Es como la lengua que originalmente no tiene sabor. Por lo mismo, puede discernir todos los sabores. Si la lengua en sí poseyera un sabor entonces no pudiera discernir otro sabor".¹⁶⁵ Se concluye así que el entendimiento no es material, al contrario de los sentidos externos e internos. Según se ha dicho, por su inmaterialidad, el entendimiento se ubica en un lugar igualmente inmaterial, a saber el ánima, y es inmortal: consiguientemente, no puede morir.

También se afirma en el *Lingyan lishao* que el entendimiento no puede padecer daños de su objeto. Sambiasi demuestra lo anterior de manera negativa, examinando el comportamiento de los sentidos externos frente a un objeto externo. Cuando el objeto de los sentidos externos es demasiado intenso, tiende a destruirlo. El propio *De anima* de Aristóteles expone: "El sentido, desde luego, no es capaz de percibir tras haber sido afectado por un objeto fuertemente sensible",¹⁶⁶ idea que encontramos asimismo en la *Suma teológica*.¹⁶⁷ Sambiasi subraya aquí dos aspectos. En primer lugar, si el objeto del sentido es demasiado intenso, el sentido no podrá tener otro objeto a la vez. "Tomamos el ejemplo del ojo que mira al sol. Éste es su objeto. En la medida en que

¹⁶⁴ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.75 a.2, resp.: "*Quod autem potest cognoscere alique, oportet ut nihil eorum habeat in sua natura: quia illud quod inestet ei naturaliter, impediret cognitionem aliorum; sicut videmus quod lingua infirmi quae infecta est cholerico et amargo humore, non potest percipere aliquid dulce, sed omnia videntur ei amara*".

¹⁶⁵ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, pp. 55-56.

¹⁶⁶ Aristóteles, *De anima*, *op. cit.*, III, 4, 429a 30-429b 3.

¹⁶⁷ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.75 a.3, ad 2.

la luz del sol es intensa, entonces la capacidad del ojo sólo puede dirigirse hacia el sol. No puede dirigirse hacia otra cosa".¹⁶⁸ La segunda consecuencia de la intensidad del objeto es que el sentido tiende a destruirse. Estas dos características son exactamente contrarias a las del entendimiento. Éste puede tener varios objetos y entre más intenso sea el objeto más estimulante es. Una noción que también se encuentra en Aristóteles y su intérprete más famoso. En el *De anima* se sigue el comentario sobre la capacidad perceptiva de los sentidos con esta advertencia sobre el intelecto: "El intelecto, por el contrario, tras haber entendido un objeto fuertemente inteligible, no entiende menos sino más, incluso, los objetos de rango inferior".¹⁶⁹ La *Suma teológica* hace eco a esta proposición en palabras muy similares: "El ser sensitivo recibe la acción del objeto sensible con inmutación corporal, y por eso objetos de una gran intensidad o excelencia resultan dañinos para el sentido. Cosa que no ocurre en el entendimiento, que, después de entender los objetos inteligibles más altos, comprende mejor los inferiores".¹⁷⁰

Sambiasi pasa así al examen de otra pregunta: ¿por qué se dice que el entendimiento es similar a los sentidos?¹⁷¹ Su respuesta también es doble. En primer lugar, el entendimiento se parece a los sentidos en la medida en que se encuentra en potencia antes de estar en acto. Por otra parte, tanto el entendimiento como los sentidos precisan de un objeto para activar sus operaciones.

La última pregunta sobre el entendimiento que plantea Sambiasi es de mayor importancia para su teoría epistemológica y se relaciona con las operaciones del entendimiento y la elaboración de los juicios. Son tres las operaciones del entendimiento, a saber: la simple aprehensión, la composición

¹⁶⁸ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 56.

¹⁶⁹ Aristóteles, *De anima*, *op. cit.*, III, 4, 429b 5.

¹⁷⁰ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.75 a.3, ad 2.

¹⁷¹ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 57.

y el raciocinio.¹⁷² La simple aprehensión es entender directamente la verdad inteligible.¹⁷³ Hemos visto que, por estar unido al cuerpo, el entendimiento requiere las imágenes de la fantasía y la ayuda de la cogitativa. Su conocimiento, al contrario del de los ángeles, no es inmediato, sino mediato. Por lo mismo, Sambiasi afirma que lo que puede entender el intelecto por simple aprehensión es un conocimiento simple, tautológico: "Como de A se sabe que es A. De la enfermedad se sabe que es enfermedad, del agua fría se sabe que es agua fría, que B es B. Cada uno de ellos es un conocimiento sencillo. Todavía no se componen mutuamente".¹⁷⁴

La composición y su opuesto, la división, son propias del entendimiento humano. En efecto, por su unión con el cuerpo, el entendimiento humano sólo obtiene un conocimiento racional abstrayendo imágenes de la sensibilidad. En consecuencia, su conocimiento es gradual: es un raciocinio.¹⁷⁵ Y no es igual al de los ángeles, que conocen intuitiva y perfectamente toda cosa.¹⁷⁶ El entendimiento humano "empieza por conocer algo de ella [de la cosa], a saber, su esencia, que es el objeto primario y propio del entendimiento; posteriormente conoce las propiedades, accidentes y relaciones que acompañan a la

¹⁷² *Idem.*

¹⁷³ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.79 a.8, resp.: "Entender consiste en la simple aprehensión de la verdad inteligible". (*"Intelligere enim est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere"*). *Ibidem*, Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.83 a.3, resp.: "Entender' significa la simple percepción de una cosa; por eso en rigor sólo entendemos los principios que se conocen por sí mismos sin discurso comparativo". (*"Nam 'intelligere' importat simplicem acceptionem alicuius rei: unde intelligi dicuntur proprie principia, quae sine collatione per seipsa cognoscuntur"*.)

¹⁷⁴ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, pp. 57-58.

¹⁷⁵ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.79 a.8, resp.: "Razonar, en cambio, es discurrir de un concepto a otro para conocerla". (*"Ratiocinari autem est procedere de uno intellectu ad aliud, ad veritatem intelligibilem cognoscendam"*.)

¹⁷⁶ *Ibidem*; 1 q.85 a.5, resp.

esencia. Esto exige unir o separar unos con otros los objetos percibidos y pasar de una composición o división a otra, lo que constituye el ratiocinio".¹⁷⁷ Es por medio de la composición y la división que se formulan los juicios. Leemos en la *Suma teológica* que ambas operaciones son un modo de la abstracción mediante el cual "entendemos que una cosa no está en otra o que está separada de ella".¹⁷⁸ Sigue de la composición o división un juicio que puede ser afirmativo o negativo: "Como A y el agua fría son dos cosas. Ahora, decir 'A es beber agua fría' es componer afirmativamente. B también es una cosa. Ahora, decir 'B no es beber agua fría', es componer negativamente".¹⁷⁹

La última operación descrita es el ratiocinio. "El ratiocinio consiste en el hecho de, mediante la unión de una cosa con otra cosa, razonar y lograr una tercera cosa".¹⁸⁰ O sea, de la composición o división se logra un nuevo conocimiento sobre el objeto: "Por ejemplo, el agua fría puede provocar la enfermedad. A bebe agua fría. Se conoce por razonamiento que está enfermo porque el agua fría puede provocar la enfermedad. B no bebe agua fría y por tanto se conoce por razonamiento que no está enfermo".¹⁸¹

A estas operaciones del entendimiento humano y a los conocimientos que se logran se agrega el problema de la verdad y falsedad de los juicios. Por un lado, la simple aprehensión

¹⁷⁷ *Idem*: "Sed primo apprehendit aliquid de ipsa, puta quidditatem ipsius rei, quae est primum et proprium obiectum intellectus; et deinde intelligit proprietates et accidentia et habitudines circumstantes rei essentiam. Et secundum hoc, necesse habet unum apprehensum alii componere vel dividere; et ex una compositione vel divisione ad aliam procedere, quod est ratiocinari".

¹⁷⁸ *Ibidem*, 1 q.85 a.1, ad 1: "Uno modo, per modum compositionis et divisionis; sicut cum intelligimus aliquid non esse in alio, vel esse separatum ab eo".

¹⁷⁹ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 58.

¹⁸⁰ *Idem*.

¹⁸¹ *Idem*.

es siempre verdadera porque una afirmación tautológica o el establecimiento de las propiedades inherentes a un objeto no pueden contener falsedad. "Si consideramos el color y sus propiedades sin hacer referencia a la fruta en que se encuentra, o expresamos de palabra lo que de este modo entendemos, no habrá error ni en el juicio ni en la expresión; pues la manzana no pertenece a la esencia del color, y, por tanto, ningún inconveniente hay en que consideremos éste sin atender para nada aquélla".¹⁸² Lo anterior no es cierto para la composición o la división. Veamos el ejemplo de Francesco Sambiasi. En primer lugar, establece tres axiomas: "A bebe agua fría. [Se postula que] beber es correcto o no beber entonces es incorrecto. B no bebe agua. No beber agua entonces es correcto o beberla entonces no es correcto. Agregamos que el agua bebida provoca la enfermedad".¹⁸³ Es con la composición afirmativa o negativa de estos axiomas que se llega a juicios verdaderos o falsos:

A bebe agua, entonces se conoce por razonamiento que está enfermo. [Si se postula que] "el hecho de beber provoca la enfermedad" es correcto, [la proposición] "que no beba agua o beba agua no se enferma" entonces no es correcta. Beber agua provoca la enfermedad. B no bebe agua. Se conoce por razonamiento que no está enfermo. El resultado de no beber agua es el no enfermarse. Lo anterior es correcto y [la proposición] "que la beba o no la beba se enferma" entonces no es correcta.¹⁸⁴

¹⁸² Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.85 a.1, ad 1: "*Si vero consideremus colorem et proprietates eius, nihil considerantes de pomo colorato; vel quod sic intelligimus, etiam voce exprimamus; erit absque falsitate opinionis et rationis. Pomum enim non est de ratione coloris; et ideo nihil prohibet colorem intelligi, nihil intelligendo de pomo*".

¹⁸³ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, pp. 58-59.

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 59.

El raciocinio, hemos subrayado, es propio del hombre y consiste en un conocimiento gradual, mediato y discursivo. No se encuentra en los animales, cuyo conocimiento es sensitivo, y tampoco en los ángeles, cuyo conocimiento es inmediato e intuitivo.¹⁸⁵ Por lo mismo, el conocimiento gradual deductivo de los hombres es temporal y se ordena al antes y el después mientras que el conocimiento de los ángeles es atemporal. De ahí que se concluya que los hombres son seres racionales deductivos y los ángeles son racionales puros.

Sambiasi termina el *Tratado del entendimiento* con un análisis sobre la dignidad del entendimiento. En primer lugar, Sambiasi aduce que el entendimiento es digno cuando su finalidad coincide con la de la voluntad, que es la rectitud moral. En segundo término, el intelecto permite al hombre entender lo que Dios nos otorga y luego ver a Dios.¹⁸⁶ Si bien la voluntad es la facultad por medio de la cual podemos actuar con moralidad, el hecho de que esa facultad esté orientada hacia lo deseable la hace vulnerable al error y no autónoma. Precisamente el intelecto le sirve de guía y la ilumina: es su ojo espiritual. El entendimiento es, por tanto, el principio de las acciones o movimientos de la voluntad, y en ese sentido se asemeja a los ángeles, que son el principio de los movimientos de los diez cielos.¹⁸⁷ El entendimiento es lo que más acerca al hombre a los ángeles y luego a Dios. El hecho de que Sambiasi lo describa con mucho respeto y a la vez mucha poesía solamente confirma la suma importancia del entendimiento del ser humano. Dice el jesuita:

El entendimiento puede entender lo más secreto, lo más misterioso y lo más profundo. Puede responder a lo más elevado, lo más claro en lo alto del cielo. Es el guardián espiritual que vigila, examina, cuida y mira el ánima. Es el espía que todo lo

¹⁸⁵ *Idem.*

¹⁸⁶ *Ibidem*, p. 60.

¹⁸⁷ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 62.

examina. Es el método de comparación que discrimina entre todo lo verdadero y todo lo falso. Es la medicina racional que discrimina todas las cosas venenosas. Es el ministro en el ánimo como en el palacio del emperador donde se enjuician las acciones culpables. Es la luz que ilumina y examina los deseos personales¹⁸⁸ oscuros. Es la perla nocturna luminosa que ilumina y embellece el corazón. Es, para el ánimo, el asta más alta de un barco de mar profundo que ilumina a lo lejos mediante un examen a la luz de lo profundo y superficial, de lo difícil o fácil. Es, para el ánimo, distinguir lo posible o no, discernir lo sospechoso, es la aguja que apunta hacia el sur para asegurar el viaje. Es, en el corazón del ánimo, lo que ilumina todo, desde lo más lejano hasta lo más cercano, desde lo más grande hasta lo más pequeño. El entendimiento no tiene lentes para mirar a lo lejos.¹⁸⁹

Resumido en una oración, el entendimiento es la facultad más importante del alma intelectual.¹⁹⁰

¹⁸⁸ Es permanente la crítica confuciana de los deseos personales o egoístas.

¹⁸⁹ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 60.

¹⁹⁰ Tomás de Aquino, *op. cit.*, I q.79 a.1, ad 1.

Tabla de las facultades del alma
según Francesco Sambiasi

Almas	Facultades	Facultades	Sentidos	Operaciones
Vegetativa	- Nutritiva - De crecimiento - De generación			
Sensitiva	Facultad sensitiva	Locomoción	Moverse en función del objeto exterior	- Apetecer - Huir
		Sentidos externos	- Visión - Oído - Olfato - Gusto - Tacto	
		Sentidos internos	- Sentido común - Discernir - Discriminar - Cogitativa/Estimativa - Conservar lo percibido por los sentidos externos - Estimar las intervenciones - Conservar las estimaciones	
		Apetito sensitivo/ Sensibilidad	- Concupiscible - Seguir lo conveniente - Irascible - Huir lo nocivo	
		Memoria sensitiva/ Imaginación	- Memorizar - Recordar - Repetir	
Intelectiva	- Memoria - Intelecto - Voluntad	Memoria	- Memoria racional - Reminiscencia - Inferencia	
		Intelecto	- Intelecto activo - Abstraer - Entender - Intelecto pasivo - Recibir	
		Voluntad	Apetito intelectual	Deliberar

IV. EL ALMA COMO NOCIÓN TEOLÓGICA

TRATADO DE LA VOLUNTAD (PP. 63-85)

Con el *Tratado de la voluntad*, Francesco Sambiasi llega al núcleo de su comentario. La voluntad es, en efecto, la facultad que le da una dimensión moral al hombre, porque mediante ella el ser humano puede elegir el bien. Consecuentemente, en el problema de la voluntad también se inscribe el del libre albedrío. Lo último no reduce la importancia del estudio del carácter epistemológico del alma, en particular del intelecto ya que —como lo escribió Sambiasi al final del capítulo sobre el intelecto— éste guía la voluntad y examina sus deseos.¹ Empecemos por entender a qué se refiere la noción de voluntad. De nuevo encontramos una definición adecuada en el pensamiento de Santo Tomás. Escribe el Aquinate:

El nombre de voluntad se da, ya a la potencia, ya al acto de querer. Si por voluntad designamos la potencia, entonces se extiende al fin y a los medios, ya que cada facultad se extiende a todos los seres en los que se encuentra de algún modo su objeto, como la vista abarca todas las cosas que participan del color. Así, el bien, objeto de la voluntad, se encuentra en el fin y en los medios para el fin.

Mas si hablamos de la voluntad en cuanto designa el acto de querer, entonces sólo es propiamente del fin. En efecto, el acto designado por el nombre de una potencia significa el acto simple de esta potencia, como el “entender” respecto de

¹ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 62.

la inteligencia. Ahora bien, este acto simple debe versar sobre lo que es por sí mismo objeto de la potencia, es decir, en el caso de la voluntad, sobre lo que es bueno y querido por sí mismo, cual es el fin. Los medios, al contrario, no son buenos y deseados por sí mismos, sino por orden al fin, y la voluntad no tiende a ellos sino por el amor del fin; por eso lo que en ellos busca es el fin.²

La voluntad es entonces la potencia gracias a la cual elegimos ciertos medios en vista de un cierto fin: el bien, porque "la voluntad es un apetito racional, y todo apetito desea el bien. La razón es que el apetito se identifica con la inclinación de todo ser hacia algo que se asemeja y le conviene".³ En el mismo sentido, Aristóteles afirma: "El bien es lo que todos los seres apetecen".⁴ Pero por voluntad también se designa al acto de querer, y en este caso solamente se extiende al

² Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1-2 q.8 a.2, resp.: "*Respondeo dicendum quod voluntas quandoque dicitur ipsa potentia qua volumus; quandoque autem ipse voluntatis actus. Si ergo loquamur de voluntate secundum quod nominat potentiam, sic se extendit et ad finem, et ad ea quae sunt ad finem. Ad ea enim se extendit unaquaeque potentia, in quibus inveniri potest quocumque modo ratio sui obiecti: sicut visus se extendit ad omnia quaecumque participant quocumque modo colorem. Ratio autem boni, quod est obiectum potentiae voluntatis, invenitur non solum in fine, sed etiam in his quae sunt ad finem. Si autem loquamur de voluntate secundum quod nominat proprie actum, sic, proprie loquendo, est finis tantum. Omnis enim actus denominatus a potentia, nominat simplicem actum illius potentiae: sicut 'intelligere' nominat simplicem actum intellectus. Simplex autem actus potentiae est in id quod est secundum se obiectum potentiae. Id autem quod est propter se bonum et volitum, est finis. Unde voluntas proprie est ipsius finis. Ea vero quae sunt ad finem, non sunt bona vel volita propter seipsa, sed ex in ordine ad finem. Unde voluntas in ea non fertur, nisi quatenus fertur in finem: unde hoc ipsum quod in eis vult, est finis*".

³ *Ibidem*, 1-2 q.8 a.1, resp.: "*Respondeo dicendum quod voluntas est appetitus quidam rationalis. Omnis autem appetitus non est nisi boni. Cuius ratio est quia appetitus nihil aliud est quam inclinatio appetentis in aliquid. Nihil autem inclinatur nisi in aliquid simile conveniens*".

⁴ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 1, 1094 a 3.

fin, porque los medios no son buenos en sí sino respecto del fin que se quiere lograr.

Ahora bien, por *apetitivas* se entienden las facultades por medio de las cuales “el alma se ordena al objeto extrínseco como a su fin, que es lo primero en el orden de la intención”.⁵ Pero los objetos del apetito no son todos iguales. “Siendo toda inclinación consecuencia de una forma, el apetito natural corresponde a una forma existente en la naturaleza, mientras que el apetito sensitivo y el intelectual o racional, que es la voluntad, siguen a una forma existente en la aprehensión. Y lo mismo que el apetito natural tiende al bien real, los segundos tienden al bien en cuanto conocido”.⁶ Siguiendo a Santo Tomás, Sambiasi propone un análisis de la voluntad según los diferentes deseos: el natural, el sensitivo y el racional. El deseo, es decir el querer natural, corresponde a “una inclinación hacia lo que le es adecuado”.⁷ En efecto, “el ‘apetito natural’ es la inclinación que por naturaleza tienen todos los seres hacia algo; de ahí que toda potencia desee con apetito natural lo que le es propio”.⁸ De la misma manera, “el fuego tiende por su forma a elevarse y producir un efecto semejante a sí”⁹ y “el deseo de los árboles es buscar el viento

⁵ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.78 a.1, resp.: “*Scilicet ‘appetitivum’, secundum quod anima comparatur ad rem extrinsecam ut ad finem, qui est primum in intentione*”.

⁶ *Ibidem*, 1-2 q.8 a.1, resp.: “*Cum omnis inclinatio consequatur aliquam formam, appetitus naturalis consequitur formam in natura existentem: appetitus autem sensitivus, vel etiam intellectivus seu rationalis, qui dicitur voluntas, sequitur formam apprehensam. Sicut igitur id in quod tendit appetitus naturalis, est bonum existens in re; ita id in quod tendit appetitus animalis vel voluntarius, est bonum apprehensum*”.

⁷ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 64.

⁸ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.78 a.1, ad 3: “*Ad tertium dicendum quod ‘appetitus naturalis’ est inclinatio cuiuslibet rei in aliquid, ex natura sua: unde naturali appetitu quaelibet potentia desiderat sibi conveniens*”.

⁹ *Ibidem*, 1 q.80 a.1, resp.: “*Sicut ignis ex sua forma inclinatur in superiorem locum, et ad hoc quod generet sibi simile*”.

y el sol de los cuales sacan su linfa".¹⁰ Lo único que puede impedir al apetito natural realizarse es un acto violento, porque "la violencia se opone directamente a lo voluntario, así como a lo natural, ya que es común a ambos proceder de un principio intrínseco, mientras que lo violento nace de un principio extrínseco".¹¹ No obstante, "aunque de muchas partes se violenta y no está en paz [el apetito natural] debe lograr estar consigo mismo".¹² Sambiasi añade, citando a San Agustín,¹³ que el deseo más natural del hombre es lograr mirar a Dios, es decir alcanzarlo. Santo Tomás escribe: "En el hombre hay dos clases de cualidades: unas naturales y otras adquiridas. [...] Ahora bien, por el hecho mismo de que el hombre está conformado de manera determinada por una cualidad natural que afecta a su parte intelectual, desea naturalmente el último fin o bienaventuranza; pues, según hemos dicho, esta apetencia es natural y no depende del libre albedrío".¹⁴

¹⁰ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 64.

¹¹ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1-2 q.6 a.5, resp.: "*Respondeo dicendum quod violentia directe opponitur voluntario, sicut etiam et naturali. Commune est enim voluntario et naturali quod utrumque sit a principio intrinseco: violentum autem est a principio extrinseco*".

¹² F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 64.

¹³ San Agustín, *Soliloquios*, I, 1.5, BAC, vol. I.

¹⁴ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.83 a.1, ad 5: "*Ad quintum dicendum quod qualitas hominis est duplex: una naturalis, et alia superveniens. [...] Ex eo igitur quod homo est aliqualis qualitate naturali quae attenditur secundum intellectivam partem, naturaliter homo appetit ultimum finem, scilicet beatitudinem. Qui quidem appetitus naturalis est, et non subiacet libero arbitrio*". Véase también, 1 q.82 a.1, resp.: "De manera semejante, la necesidad natural no es contraria a la voluntad. Al contrario, es necesario que, así como el entendimiento asiente por necesidad a los primeros principios, así también la voluntad se adhiera al fin último, que es la bienaventuranza". ("*Similiter etiam nec necessitas naturalis repugnat voluntati. Quinimmo necesse est quod, sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhaereat ultimo fini, qui est beatitudo*").

La segunda clase de deseo es el sensitivo. Éste sólo lo poseen los animales y los hombres, ya que su objeto no es uno concreto sino uno existente en la aprehensión. El deseo sensitivo se enfoca al bien o a lo que considera como tal porque "para que la voluntad tienda a un objeto, no se requiere que éste sea bueno en la realidad, sino basta que sea aprehendido como bueno".¹⁵ Por el hecho de que "las potencias apetitivas se distinguen por las diferencias de los objetos aprehendidos como por sus propios objetos",¹⁶ "la sensibilidad se define como 'apetito de cosas pertenecientes al cuerpo'".¹⁷ El objeto del apetito sensitivo o de su acto, el deseo sensitivo, es entonces el bien en cuanto material, concreto, el bien particular aprehendido por los sentidos y la cogitativa.¹⁸ Explicita Sambiasi: "El deseo sensitivo [...] consiste en que cada afección¹⁹ se inclina hacia el bien de la

¹⁵ *Ibidem*, 1-2 q.8 a.1, resp.: "*Ad hoc igitur quod voluntas in aliquid tendat, non requiritur quod sit bonum in rei veritate, sed quod apprehendatur in ratione boni*".

¹⁶ *Ibidem*, 1 q.80 a.2, ad 1: "*Unde potentiae appetitivae distinguuntur secundum differentiam apprehensorum, sicut secundum propria obiecta*".

¹⁷ *Ibidem*, 1 q.81 a.1, sed contra: "*Sed contra est quod sensualitas definitur esse 'appetitus rerum ad corpus pertinentium'*".

¹⁸ *Ibidem*, 1-2 q.9 a.2, obj. 2; 1 q.81 a.3, resp.

¹⁹ Sobre el término "afección", véase Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1-2 q.22 a.2, sed contra: "Por otra parte, dice San Agustín (*Ciudad de Dios*, Libro IX, cap. 4) que 'los movimientos del ánimo que los autores griegos llaman 'pathe', y los latinos —como Cicerón— perturbaciones, los llaman algunos afecciones o afectos, y otros, más expresivamente, como en griego, 'pasiones'. De lo cual se infiere que las pasiones del alma son lo mismo que los afectos. Pero es claro que éstos pertenecen a la parte apetitiva del alma y no a la aprehensiva. Luego también las pasiones residen en la parte apetitiva más bien que en la aprehensiva". ("*Sed contra est quod Agustinus dicit, in IX 'De civ. Dei', quod 'motus animi', quod Graeci 'pathe', nostri autem quidam, sicut Cicero, perturbationes, quidam affectiones vel affectus, quidam vero, sicut in Graeco habetur, expressius passionem vocant'. Ex quo patet quod passionem animae sunt idem quod affectiones. Sed affectiones manifeste pertinent ad partem appetitivam, et*

felicidad material. En el hombre son sus deseos bajos".²⁰ Este bien particular es objeto de la concupiscencia o de la pasión: "La pasión del apetito sensitivo influye en la voluntad desde el punto de vista de la moción del objeto, en cuanto el hombre, bajo la disposición pasional, juzga bueno y conveniente lo que, libre de aquella pasión, no estimaría así".²¹ Sambiasi agrega que por su apetito sensitivo el hombre se acerca a los animales, los cuales carecen de razón y no tienen fines universales: "Los deseos bajos hacen que el hombre esté en una posición inferior, cerca de las afecciones de los animales. Hace que el hombre pierda su deber digno particularizándose en la intimidad de lo personal".²²

El tercer tipo de deseo es el racional, propio de los ángeles y de los hombres porque es un deseo gobernado por la razón: "La voluntad mira al bien bajo la razón universal del bien".²³ Su objeto, como se ha mencionado, es el bien último. El deseo racional o "apetito intelectual"²⁴ define propiamente a la voluntad y, como se explicará adelante, es lo que confiere dignidad al hombre.

Son tres los principios que diferencian el querer sensitivo del querer racional. "El primero es que el deseo racional se guía por la rectitud de los principios mientras que el deseo sensitivo se guía por la cogitativa".²⁵ Aquí Sambiasi alude

non ad apprehensivam. Ergo et passiones magis sunt in appetitiva quam in apprehensiva".)

²⁰ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 65.

²¹ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1-2 q.10 a.3, resp.: "*Passio appetitus sensitivi movet voluntatem ex ea parte qua voluntas movetur ab obiecto: inquantum scilicet homo aliquantulum dispositus per passionem, iudicat aliquid esse conveniens et bonum, quod extra passionem existens non iudicaret*".

²² F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 65.

²³ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.82 a.5, resp.: "*Sed voluntas respicit bonum sub communi ratione boni*".

²⁴ *Ibidem*, 1 q.82 a.2, ad 3.

²⁵ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 65.

al motor del deseo: por un lado, al intelecto mediante los principios rectos y, por otro lado, a la cogitativa, que es una razón particular cuyos objetos son singulares –al contrario de los objetos del entendimiento, que son universales–, por lo que el bien que sigue es, de igual manera, singular y relativo: el placer.

“El segundo [principio] es que la acción del deseo racional logra el control de sí mientras que la acción del deseo sensitivo no se controla a sí misma, sólo sirve las cosas externas”,²⁶ es decir que “la voluntad tiene dominio sobre sí misma y en su poder está querer o no querer. No sería esto posible si no pudiera determinarse a querer”.²⁷ Por el contrario, lo que motiva la acción del deseo sensitivo es un principio externo, lo que impide el control de sí. Los animales, por su parte, no tienen control de sus acciones. Dice Santo Tomás: “El hombre es dueño de sus actos, porque delibera sobre ellos, pues la razón, deliberando sobre cosas opuestas, da a la voluntad el poder de decidirse por uno de los dos extremos opuestos. Pero esta forma de voluntario no existe en los irracionales”.²⁸ Y:

Dicho ímpetu a la acción se verifica de diverso modo en los animales y en el hombre. En los hombres, el impulso a la acción se produce bajo el orden de la razón, y por eso tiene valor de imperio. En los animales es un ímpetu instintivo natural; pues enseguida que tienen la percepción de lo conveniente o nocivo,

²⁶ *Ibidem*, p. 66.

²⁷ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1-2 q.9 a.3, sed contra: “*Sed contra est quia voluntas domina est sui actus et in ipsa est velle et non velle. Quod non esset, si non haberet in potestate movere seipsam ad volendum*”.

²⁸ *Ibidem*, 1-2 q.6 a.2, ad 2: “*Ad secundum dicendum quod ex hoc contingit quod homo est dominus sui actus, quod habet deliberationem de sui actibus: ex hoc enim quod ratio deliberans se habet ad opposita, voluntas in utrumque potest. Sed secundum hoc voluntarium non est in brutis animalibus*”.

se mueve en ellos naturalmente el apetito al deseo o repulsa. Son, pues, ordenados por otro a la acción, no por sí mismos. Por eso, en ellos existe el ímpetu, mas no el imperio.²⁹

Como se ha dicho, los animales no tienen capacidad de refrenar un ímpetu hacia un objeto apetecido.³⁰ El hombre a veces también sigue los deseos sensitivos. La situación es más complicada en la medida en que el hombre puede subordinar su facultad racional a los deseos naturales. Sambiasi detalla al respecto: "También los hombres pueden desear con una sola mirada. A veces directamente siguen el deseo, a veces deciden descartarlo y a veces están entre seguirlo o no. Como están sin motivo, todavía no se deciden. Por eso es una semblanza de control de sí. La realidad es que informan al deseo racional para servir su naturaleza. No es que provenga de su naturaleza material".³¹ En otras palabras, el hombre puede subordinar su voluntad, es decir, el apetito racional, a la concupiscencia: "La concupiscencia, lejos de causar el involuntario, contribuye a hacer más voluntarios

²⁹ *Ibidem*, 1-2 q.17 a.2, ad 3: "Ad tertium dicendum quod aliter invenitur impetus ad opus in brutis animalibus, et aliter in hominibus. Homines enim faciunt impetum ad opus per ordinationem rationis: unde habet in eis impetus rationem imperii. In brutis autem fit impetus ad opus per instinctum naturae: quia scilicet appetitus eorum statim apprehenso convenienti vel inconvenienti, naturaliter movetur ad prosecutionem vel fugam. Unde ordinantur ab alio ad agendum: non autem ipsa seipsa ordinant ad actionem. Et ideo in eis est impetus, sed non imperium".

³⁰ *Ibidem*, 1-2 q.13 a.2, ad 3: "El animal irracional apprehende una cosa con preferencia a otra porque su apetito está determinado a aquélla por la naturaleza. Por eso, cuando el sentido o la imaginación le presentan una cosa a la que inclina naturalmente su apetito, a ella se lanza con conocimiento súbito y sin elección". ("Ad secundum dicendum quod brutum animal accipit unum prae alio, quia appetitus eius est naturaliter determinatus ad ipsum. Unde statim quando per sensum vel per imaginationem repraesentatur sibi aliquid ad quod naturaliter inclinatur eius appetitus, absque electione in illud solum movetur".)

³¹ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 66.

los actos por ella inspirados. Dícese voluntario aquello a que la voluntad tiende y se inclina, y la concupiscencia mueve precisamente la voluntad a desear el objeto de tal concupiscencia. Por consiguiente, más contribuye a hacer un acto voluntario que involuntario".³² No obstante, cabe concluir de este acto voluntario que "sólo se trata de una sombra de control de sí".³³

Un problema relacionado se refiere al "primerísimo deseo del hombre" que hemos identificado con el deseo de bienaventuranza o fin último, que es natural y no depende del libre albedrío.³⁴ Sambiasi precisa que "el deseo primerísimo del hombre no necesita alguna especulación, lo conmueve y luego se desarrolla".³⁵ Subordinar este deseo natural de la bienaventuranza a una racionalidad sin poder dominada por la concupiscencia impide la imputación moral: "Si se subordina al deseo racional y que la racionalidad todavía no tiene poder, suponiendo lo anterior [el hombre] no puede ser culpable".³⁶ La solución de este problema reside en la racionalidad efectiva: ella previene el error moral. Por último, el tercer principio que diferencia los deseos sensitivos de los racionales se refiere a "la categoría de todo lo que no puede tener control de sí".³⁷ Lo anterior implica que los animales no tienen deseo racional: "El hombre difiere de las criaturas

³² Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1-2 q.6 a.7, resp.: "*Respondeo dicendum quod concupiscentia non causat involuntarium, sed magis facit aliquid voluntarium. Dicitur enim aliquid voluntarium ex eo quod voluntas in id fertur. Per concupiscentiam autem voluntas inclinatur ad volendum id quod concupiscitur. Et ideo concupiscentia magis facit ad hoc quod aliquid sit voluntarium, quam quod sit involuntarium*"; Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1-2 q.9 a.2, resp.

³³ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 66; Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1-2 q.1 a.1, resp.

³⁴ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.83 a.1, ad 5.

³⁵ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 66.

³⁶ *Idem.*

³⁷ *Ibidem*, p. 67.

irracionales en tener dominio de sus actos. Por tanto, solamente aquellas acciones de las cuales el hombre es dueño pueden con propiedad llamarse humanas".³⁸

A pesar de los distintos objetos de cada deseo, el fin deseado es el bien. Sambiasi escribe: "Aunque haya tres inclinaciones, como la inclinación original del deseo natural es el bien conveniente, la inclinación original del deseo sensitivo es el bien placentero y la inclinación original del deseo racional es el bien justo, todas naturalmente se resumen a una, el bien general".³⁹ Santo Tomás es claro en esta materia:

Todo lo que el hombre quiere o desea es necesario que sea por el fin último, y esto por dos razones. Primera, porque todo lo desea el hombre bajo la razón del bien, al cual, si no es el bien perfecto, o último fin, lo deseará necesariamente como conducente al bien perfecto. [...] Segunda, porque el último fin mueve el apetito al igual que el primer motor en los otros movimientos. Pero es evidente que las causas segundas no mueven si no son movidas por el primer motor. Por consiguiente, los bienes deseables tampoco mueven el apetito si no es en orden al objeto que tiene carácter de primer apetecible, que es el fin último.⁴⁰

³⁸ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1-2 q.1 a.1, resp.: "*Differt autem homo ab aliis irrationalibus creaturis in hoc, quod est suorum actuum dominus. Unde illae solae actiones vocantur, proprie humanae, quarum homo est dominus*".

³⁹ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 67.

⁴⁰ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1-2 q.1 a.6, resp.: "*Respondeo dicendum quod necesse est quod omnia quae homo appetit, appetat propter ultimum finem. Et hoc apparet duplici ratione. Primo quidem, quia quidquid homo appetit, appetit sub ratione boni. Quod quidem si non appetitur ut bonum perfectum, quod est ultimus finis, necesse est ut appetatur ut tendens in bonum perfectum. [...] Secundo, quia ultimus finis hoc modo se habet in movendo appetitum, sicut se habet in aliis motionibus primum movens. Manifestum est autem quod causae secundae moventes non movent nisi secundum quod moventur a primo movente. Unde secunda appetibilia*

Sambiasi insiste en el hecho de que el verdadero bien deseado por el hombre es el sumo bien, el objeto de las facultades internas que califican al hombre, es decir, la voluntad y el intelecto, facultades propias del ánima. No obstante, es menester subrayar una distinción entre el entendimiento y la voluntad: si bien el acto del entendimiento se divide en agente y paciente, al acto de la voluntad no se divide en deseo activo y deseo pasivo.⁴¹ Ya conocemos la razón de esto. El objeto sensible se comunica directamente al sentido material, mientras que el objeto inteligible resulta de un proceso de abstracción operado por el entendimiento agente. En cuanto al objeto de la voluntad, consiste en las imágenes racionales que le presenta el entendimiento. Por lo mismo, la voluntad en sí no precisa de una facultad que active sus objetos y otra que los reciba.⁴² El objeto que le presenta el intelecto ya es inmaterial, inteligible y, por tanto, adecuado a la voluntad.

La siguiente pregunta que se hace Sambiasi acerca de la voluntad se centra en la función de ésta: "¿Por qué se dice que su vocación es amar u odiar todas las cosas? Esto es hablar de las diferentes tareas de la voluntad y sirve para discriminarla de los otros sentidos internos".⁴³ La vocación de la voluntad que consiste en "amar u odiar", es decir, en apetecer, difiere de la del entendimiento, que es conocer. En torno al deseo propio de la voluntad, sólo se apunta a los deseos racionales, ya que la voluntad propiamente dicha es apetito racional.⁴⁴ Por otro lado, el objeto del deseo racional es constitutivo del ánima, dado que la voluntad es una de las potencias del ánima.

non movent appetitum nisi in ordine ad primum appetibile, quod est ultimus finis".

⁴¹ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 67.

⁴² *Ibidem*, p. 68.

⁴³ *Ibidem*, p. 69.

⁴⁴ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1-2 q.8 a.1, resp.

Enseguida se aborda el problema central de la doctrina de la voluntad como apetito racional que Sambiasi retoma de Santo Tomás: el problema del libre albedrío. Hablar del libre albedrío, expone Sambiasi, otra vez es apuntar a los deseos racionales.⁴⁵ El libre albedrío es la facultad que nos permite elegir entre desear o rechazar, amar u odiar un objeto de la voluntad. En sí no hay objetos amables u odiables sino hasta que así los determine el intelecto y los apetezca la voluntad. El libre albedrío es, entonces, la facultad mediante la cual elegimos actuar hacia el objeto del deseo y pertenece tanto al entendimiento como a la voluntad. En la *Suma teológica* se lee: “El nombre de elección entraña un elemento perteneciente a la voluntad y otro a la razón, pues dice el filósofo que la ‘elección es el entendimiento apetitivo o el apetito intelectualivo’”.⁴⁶ De nuevo constatamos el papel determinante del entendimiento en el proceso volitivo. Es el entendimiento el que ofrece a la voluntad sus objetos: “El hombre primero conoce si [su deseo] es racional o no y después lo actualiza”.⁴⁷ La misma idea hallamos en la *Suma teológica*: “Ahora bien, es evidente que la razón, en cierta manera, precede a la voluntad y ordena su acto, en cuanto ésta tiende a su objeto bajo el orden de la razón, ya que el conocimiento presenta siempre al apetito su objeto. Así, pues, el acto en que la voluntad tiende a un objeto propuesto como bueno, por el hecho de ser ordenado al fin por la razón, materialmente es de la voluntad y formalmente de la razón”.⁴⁸

⁴⁵ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 69.

⁴⁶ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1-2 q.13 a.1, resp.: “*Respondeo dicendum quod in nomine electionis importatur aliquid pertinens ad rationem sive intellectum, et aliquid pertinens ad voluntatem: dicit enim Philosophus, in VI ‘Ethic.’, quod electio est ‘appetitivus intellectus, vel appetitus intellectivus’.*”

⁴⁷ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 70.

⁴⁸ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1-2 q.13 a.1, resp.: “*Manifestum est autem quod ratio quodammodo voluntatem praecedat, et ordinat actum eius: in quantum scilicet voluntas in suum obiectum tendit secundum ordinem*

El papel determinante de la razón en el acto voluntario puede entenderse de manera negativa examinando los actos no voluntarios. Ése es el procedimiento de Sambiasi. Los deseos naturales y sensitivos —dice— tienen por objeto lo conveniente, o lo que se considera como tal. Esos actos no son autónomos por varias razones. En primer lugar, porque el motivo no es interno sino externo. Luego, no existe ninguna reflexión sobre el motivo del deseo debido precisamente a que el deseo es un impulso sin refrenar. Lo que motiva la acción es el objeto externo, no el conocimiento de su valor intrínseco. La acción autónoma es todo lo contrario: primero se examina el valor racional del deseo y después se actualiza o rechaza, lo cual es el fundamento de la imputación moral. Sólo cuando hay un conocimiento auténtico del valor moral de un deseo y se actúa en función de este conocimiento, puede determinarse el mérito y la culpa y, consecuentemente, atribuir recompensa o castigo. El ejemplo de Sambiasi del caso es ilustrativo y no requiere mayor explicación: “Tomamos la metáfora del cuerpo vivo que crece. Comer, beber y realizar las funciones naturales no puede no ser natural. No es que nosotros podamos decidir si se rechazan o si se buscan. ¿Qué mérito o culpa hay aquí? La acción del que puede gobernarse a sí mismo sigue los principios. Por tanto, seguir los principios es meritorio y oponerse a los principios es culpable.⁴⁹ El mérito puede recompensarse y la culpa puede castigarse”.⁵⁰

Cabe explicitar la relación entre el entendimiento y la voluntad en lo que atañe al acto voluntario, es decir, al acto moral. Se ha mencionado que el entendimiento es el que

rationis, eo quod vis apprehensiva appetitivae suum obiectum repraesentat. Sic igitur ille actus quo voluntas tendit in aliquid quod proponitur ut bonum, ex eo quod per rationem est ordinatum ad finem, materialiter quidem est voluntatis, formaliter autem rationis”.

⁴⁹ *Ibidem*, 1 q.83 a.1, ad 1.

⁵⁰ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 71.

propone a la voluntad su objeto, en razón de que ésta no es consciente, no se entiende a sí misma.⁵¹ Por lo mismo, no tiene la capacidad de atribuir un valor moral a sus objetos, tarea propia del entendimiento. Ahora bien, la vocación de la voluntad es apetecer, es decir, elegir un fin y los medios correspondientes, y luego actuar para realizar este fin. Hemos visto que la elección, acto propio del libre albedrío, supone el conocimiento, al que siguen la decisión y la acción, ambas facetas propias del proceso volitivo. Sambiasi añade que si bien el primer ministro —que representa el entendimiento— da a conocer su palabra, lo correcto o incorrecto, lo benéfico o perjudicial, no puede forzar al gobernante —que representa a la voluntad—. Por el hecho de que la voluntad gobierna, es decir decide y actúa, es moralmente imputable.

Llegamos a la razón de la imputación moral: la libertad humana que hace que no pueda forzarse la voluntad.⁵² La acción autónoma —dice Sambiasi— representa propiamente la acción del hombre, porque supone un control de sí que no poseen los animales. Aunque los hombres tengan miedo o sean obligados, al actuar se vuelven responsables de sus actos. En ese sentido, se lee en la *Suma teológica* lo siguiente: “Cuando se dice que ‘no está en la mano del hombre el trazarse su camino’, se entiende de la ejecución de sus decisiones, que le pueden ser impedidas, quiéralo o no. No obstante, la elección misma nos pertenece”.⁵³ Por lo mismo, lo que se obliga no es la voluntad sino la memoria y el intelecto.⁵⁴ Por ejemplo, si el demonio presenta imágenes a la memoria, ésta no tiene manera de rechazarlas. Y así

⁵¹ *Idem.*

⁵² *Ibidem*, p. 72.

⁵³ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.83 a.1, ad 4: “*Ad quantum dicendum quod dicitur ‘non esse in homine via eius’, quantum ad executiones electionum, in quibus homo impediri potest, velit nolit. Electiones autem ipsae sunt in nobis.*”

⁵⁴ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 72.

estas imágenes confusas y falsas se presentan al intelecto, por lo cual discrimina erróneamente. He ahí el origen del temor o de la obligación.

En la voluntad reside la verdadera elección ya que no se le puede obligar a optar por amar el bien y odiar el mal.⁵⁵ De modo que siempre existe la posibilidad de rechazar el bien y elegir el mal. No se puede obligar la voluntad, sólo se le puede tentar. El caso de los mártires nos permite llevar la idea al extremo. Éstos, a pesar de padecer las penas y los sufrimientos máximos, fortalecen su virtud e intención, y ningún objeto los puede someter.⁵⁶ Lo anterior comprueba que el principio de las acciones reside en la voluntad, no en otra facultad u objeto. En realidad lo único que puede forzarse es el cuerpo, no la intención. Sambiasi, en una vena estoica, escribe: "Aquellas [acciones] pueden obligar nuestro cuerpo, pero no pueden obligar nuestra intención".⁵⁷ La "intención designa un acto de la voluntad que presupone la ordenación de la razón hacia un fin".⁵⁸ En cuanto acto de la voluntad, sólo es imputable moralmente cuando la acción se origina en ella y no en el cuerpo.

Como hemos dicho, en la elección radica la posibilidad de no optar por el bien presentado, es decir, la posibilidad misma del mal, del mal voluntario. Este problema es central para la teología, ya que el mal en sí es contradictorio con la idea de la creación divina. La solución tomista —a la cual se adhiere Sambiasi—⁵⁹ es definir el mal como privación de ser o de bien.⁶⁰ Dice Santo Tomás:

⁵⁵ *Ibidem*, p. 73.

⁵⁶ *Idem*.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 74.

⁵⁸ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1-2 q.12 a.1, ad 3: "*Unde hoc nomen 'intentio' nominat actum voluntatis, praesupposita ordinatione rationis ordinantis aliquid in finem*".

⁵⁹ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 73.

⁶⁰ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.5 a.1; 1 q.17 a.4 ad 2.

Se ha de hablar del bien y del mal inherente en las acciones como del bien y el mal en los seres, ya que cada cosa produce la acción cual es ella. Ahora bien, cada cosa tanto tiene de bondad cuanto tiene de ser, pues el bien y el ser son convertibles. Mas sólo Dios posee la plenitud del ser en su unidad y simplicidad; las criaturas sólo poseen la plenitud del ser que les es propia en su diversidad. Por eso acontece que algunas de ellas realizan su ser parcialmente, faltándoles algo de la plenitud de ser que les es debida. [...] Así, pues, cuanto una cosa tiene de ser, tanto tiene de bondad, y cuanto le falta de la plenitud de ser propia, le faltará de bondad y se dirá mala.⁶¹

Esta definición del mal como privación de ser extendida a las acciones, es decir al mal voluntario o pecado,⁶² nos remite a San Agustín. La intención es, entonces, lo que mide la moralidad o inmoralidad de una acción y permite la imputación moral. Por el contrario, puede obligarse corporalmente a un hombre a actuar en contra de su voluntad, pero no su intención: "El tirano puede obligar nuestro cuerpo, pero no obliga nuestros sentimientos. La lengua se puede sacar y aunque se corte, no obliga nuestros sentimientos".⁶³

El problema de la responsabilidad de las acciones de los hombres persiste cuando se aborda por el lado de la gracia.

⁶¹ *Ibidem*, 1-2 q.18 a.1, resp.: "*Respondeo dicendum quod de bono et malo in actionibus oportet loqui sicut de bono et malo in rebus: eo quod unaquaeque res talem actionem producit, qualis est ipsa. In rebus autem unumquodque tantum habet de bono, quantum habet de esse: bonum enim et ens convertuntur. Solus autem Deus habet totam plenitudinem sui esse secundum aliquid unum et simplex: unaquaeque vero res alia habet plenitudinem essendi sibi convenientem secundum diversa. Unde in aliquibus contingit quod quantum ad aliquid habent esse, et tamen eis aliquid deficit ad plenitudinem essendi eis debitam. [...] Quantum igitur habet de esse, tantum habet de bonitate: inquantum vero aliquid ei deficit de plenitudine esse di, intantum deficit a bonitate, et dicitur malum*".

⁶² San Agustín, *La ciudad...*, op. cit., Libro XIV, cap. 3.

⁶³ F. Sambiasi y Xu Guangqi, op. cit., p. 74.

Se postula que Dios otorga su gracia a los hombres para que realicen actos justos y meritorios.⁶⁴ Pero, si el impulso a actuar proviene de Dios ¿serán los hombres responsables y autónomos? Al igual que el problema de la teodicea, el de la responsabilidad moral de los hombres es otra de las grandes dificultades de la teología cristiana. La noción de gracia⁶⁵ es muy compleja. Según las épocas y las escuelas, se han destacado varios aspectos de la gracia: la gracia habitual o actual, la gracia suficiente o eficaz, etc. Es pertinente subrayar tres cosas relativas al comentario de Sambiasi sobre la gracia. En primer lugar, la utilización de una palabra transliterada para designar la *gracia*, que puede significar que no encontró ideas similares en el pensamiento chino con las cuales pudiera explicar esta noción cristiana, o bien, que por la importancia de la misma optara por evitar toda posible confusión con un concepto chino. En la segunda parte de este trabajo

⁶⁴ *Idem.*

⁶⁵ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1-2 q.110 a.1, resp.: "En el lenguaje común, gracia tiene una triple acepción. Primera, el amor de alguno; y así decimos que tal soldado tiene la gracia del rey, es decir, que el rey le halló grato. Segunda, un don concedido gratuitamente; en este sentido solemos decir: 'Te hago esta gracia'. Tercera, agradecimiento por un beneficio concedido gratuitamente; en esta acepción decimos: dar gracias por los beneficios. De estas tres acepciones, la segunda depende de la primera, pues del amor, por el cual a uno le es grata otra persona, depende que le conceda gratuitamente alguna cosa. De la segunda depende la tercera, porque de los beneficios recibidos gratuitamente nace la acción de gracias". (*Respondeo dicendum quod secundum communem modum loquendi, gratia tripliciter accipi consuevit. Uno modo, pro dilectione alicuius: sicut consuevimus dicere quod iste miles habet gratiam regis, idest, rex habet eum gratum. Secundo sumitur pro aliquo dono gratis dato: sicut consuevimus dicere: 'Hanc gratiam facio tibi.' Tertio modo sumitur pro recompensatione beneficii gratis dati: secundum quod decimur agere gratias beneficiorum. Quorum trium secundum dependet ex primo: ex amore enim quo aliquis alium gratum habet, procedit quod aliquid ei gratis impendat. Ex secundo autem procedit tertium: quia ex beneficii gratias exhibitis gratiarum actio consurgit".)*

se explicará el uso de la transliteración y de la traducción para la versión china del comentario de Sambiasi. En segundo lugar, el comentario no es muy detallado en cuanto a la noción de gracia. Sambiasi no explicita la distinción entre gracia habitual y gracia actual, y sólo se limita a distinguir dos aspectos de la gracia actual: la gracia suficiente y la gracia eficaz. En tercer lugar, es menester insistir en el hecho de que esta última división de la gracia —la que adopta Sambiasi— no proviene tal cual ni del pensamiento de San Agustín ni del de Santo Tomás, sino que corresponde a una división de la teología escolástica del siglo xvi.⁶⁶

Como quiera, empecemos por entender esta división. Tanto la gracia eficaz como la gracia suficiente pertenecen al género de la gracia actual, que es un auxilio gratuito de Dios y prepara la voluntad a actuar. Ésta se diferencia de la gracia habitual, que es una cualidad permanente del alma. En su comentario, Sambiasi no examina las naturalezas respectivas de las gracias actual y habitual, pues sólo se preocupa de los dos géneros de la gracia actual: eficaz y suficiente. En eso Sambiasi es un pensador del siglo xvi. Después del Concilio Tridentino, la teología de la gracia actual se volvió un tema preponderante porque se quería definir en qué consistía ese impulso divino, o gracia, que solamente movía al pecador para prepararlo a la justificación.⁶⁷

⁶⁶ Véase M. Flick y Z. Alszeghy, *op. cit.*, p. 502; E. J. Fortman, *The theology...*, *op. cit.*, pp. 274 y 286; y Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1-2 q.111, introd. pp. 756-781 y en especial p. 757: "Es lo cierto que ni en San Agustín ni en Santo Tomás se encuentra esta denominación para expresar lo que actualmente significa en teología. Sin embargo, lo mismo San Agustín que Santo Tomás conocieron el concepto que hoy se expresa por estos nombres. El obispo de Hipona lo expresaba por aquellos nombres, *adiutorium sine quo non* (= gracia suficiente) y *adiutorium quo* (= gracia eficaz). Y Santo Tomás bien claramente lo indica cuando distingue la moción o instinto divino, que es *parado* o *extinguido* por el hombre, de la moción divina, que infaliblemente obtiene lo que intenta".

⁶⁷ M. Flick y Z. Alszeghy, *op. cit.*, p. 502.

La doctrina de la gracia era central en el debate entre católicos y reformistas, porque estos últimos negaban el libre albedrío, es decir, la facultad de determinarse por medio de la voluntad. El Aquinate sostenía que el hombre no podía prepararse a recibir la gracia habitual por sus propias fuerzas sin el concurso de la gracia interior *elevante*.⁶⁸ Esta afirmación doctrinal se refería al pelagianismo de la Edad Media. Para contrarrestar los postulados de Pelagio, quien daba demasiada importancia a la voluntad humana, la teología escolástica insistía sobre la gracia en el hombre. Un debate que en la época de la Reforma cobraba otro sentido. Frente a la negación del libre albedrío y de la voluntad humana y al énfasis sobre la gracia divina por parte de los protestantes, los jesuitas asumieron la defensa de la voluntad.

La pregunta principal que se hicieron los teólogos del siglo XVI acerca de la doctrina de la gracia concernía a la relación entre la providencia divina y la libertad humana. Considerando el estado de necesidad de la gracia divina en el cual se halla el hombre después del pecado original, ¿cómo es posible todavía sustentar la libertad humana y, por tanto, la responsabilidad moral del hombre? Los tomistas tradicionales, liderados por Domingo Bañez (1528-1604), consideraban que las gracias suficiente y eficaz no eran iguales en valor, y ponderaban esta última sobre aquélla. Se pensaba que la gracia suficiente encontraba en la gracia eficaz la realización de la acción que en sí solamente está en grado de potencia. En otras palabras, "toda la distancia que existe entre la potencialidad y la actualidad separa estas dos gracias".⁶⁹ Y siguiendo el axioma aristotélico, la gracia suficiente, mera potencialidad, es inferior a la gracia eficaz, actual. Empero, los tomistas de la corriente de Bañez igualaban estas dos

⁶⁸ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1-2 q.109 a.2. Esta posición doctrinal no pertenecía al pensamiento de antes del Libro tercero de la *Suma contra los gentiles*. Véase Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1-2 q.109, introd. p. 638.

⁶⁹ F. Cayré, en E. J. Fortman, *The theology...*, *op. cit.*, p. 287.

gracias complementarias: la gracia suficiente precedería a la otra con el fin de preparar la posibilidad de la acción que la gracia eficaz realizaría. Esas acciones tendrían como causa primaria a Dios y como causa secundaria al hombre, quien también depende de Dios. El problema entonces era si se adjudicaba a Dios un conocimiento previo de todo lo que ocurriría. La definición misma de Dios como omnipotente y omnisciente implica ese conocimiento, aunque también implica la negación de la libertad humana: si Dios prevé el comportamiento de los agentes en cada situación y ordena su providencia en función de ese conocimiento, éstos no son libres.

Los jesuitas, en la persona de Luis de Molina (1563-1600), dieron una respuesta particularmente original al problema. En una vertiente muy agustiniana, Molina estableció un doble límite a la libertad humana en el estado de naturaleza caída. Por un lado, la incapacidad humana de realizar una sola acción en conformidad con su fin sobrenatural sin la ayuda de la gracia. Por otro, la deficiencia moral del hombre, por la cual le es casi imposible no caer en la tentación.⁷⁰ Por lo mismo, la necesidad de la gracia divina es doble. No obstante, para Molina no se trataba de concluir un determinismo absoluto, pues la originalidad de su teología radica precisamente en la reconciliación entre la eficacia infalible de la gracia divina y la libertad humana. Tradicionalmente, desde la Edad Media se atribuía a Dios un conocimiento natural (*scientia naturalis* o, en términos de Santo Tomás, *scientia simplicis intelligentiae*) y un conocimiento libre (*scientia libera*). El conocimiento natural de Dios se describía como el conocimiento de sí mismo y el de todas las posibilidades fuera de Él, siendo a su vez independiente de su voluntad. El conocimiento libre de Dios resultaba de su

⁷⁰ N. Abercrombie, en E. J. Fortman, *The theology...*, op. cit., p. 267.

decisión libre de actualizar una cierta realidad dentro de todas las posibilidades.⁷¹

Sin embargo, esa doctrina medieval del conocimiento divino no dejaba lugar a la libertad humana, razón por la cual Molina postuló la necesidad de un tercer tipo de conocimiento, intermedio y lógicamente anterior al conocimiento libre, al que denominó *scientia media*. Éste sería el conocimiento que Dios tiene de todas las posibilidades de acción de los agentes en todas las circunstancias. Y como bajo este supuesto Dios lo sabe todo sin por ello imponer la decisión, su conocimiento es hipotético.⁷² Lo anterior no altera la infalibilidad del conocimiento divino ya que estableciendo la posibilidad de tal agente y su decisión en determinada circunstancia, Dios puede querer o no su actualización. La libertad humana reside en el hecho de que la relación entre las circunstancias y la decisión humana no es imperativa. Dicho de otra manera, existe una posible diferencia entre lo que Dios actualmente prevé y la acción de una persona. Escribe Molina al respecto:

Antes de cualquier determinación libre de su voluntad [...Dios] discierne la decisión libre que cualquier criatura tomaría mediante su propia libertad innata, dando la hipótesis de que debiera crearlo en ese o aquel orden de cosas con esas o aquellas circunstancias o ayudas, aun si la criatura pudiera, si lo quisiera, refrenarse de actuar o hacer lo opuesto, y aun si así llegara a ser por su capacidad libre, Dios previera este mismo acto y no el que en realidad había previsto que esta criatura efectuara.⁷³

⁷¹ E. Dekker, "Was Arminius a Molinist?" *Sixteenth Century Journal*, vol. 27, núm. 2, 1996, pp. 338-339.

⁷² *Ibidem*, p. 339.

⁷³ Molina, *Concordia liberi arbitrio cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione, et reprobatione, ad non nullos primae partis D. Thomae articulos*, 4.49.11: "Ante ullam liberam determinationem

Molina salva así la libertad humana y la voluntad libre sin detrimento de la necesidad y la eficacia de la gracia divina. En las categorías de gracia suficiente y gracia eficaz, la gracia deja de ser simplemente suficiente para volverse eficaz mediante el consentimiento de la voluntad humana.⁷⁴ En sí, para los molinistas no existe una diferencia entre ambas.⁷⁵ Según Molina, “la gracia suficiente y la eficaz son una misma entidad o un mismo auxilio; se diferencian tan sólo en la razón de beneficio, en cuanto la gracia eficaz es un mayor beneficio divino que la sola gracia suficiente”.⁷⁶ Es el consentimiento humano a la gracia lo que las diferencia, haciendo una meramente suficiente si no se actúa y la otra actual si se opta por actuar. Tal parece ser la posición de Sambiasi, sobre todo si se toma en cuenta su insistencia en la voluntad humana en ese proceso. Por ejemplo, escribe Sambiasi: “El hombre, aunque pueda no actuar, finalmente actúa. Por eso la acción de este hombre es meritoria y proviene completamente de la autonomía”.⁷⁷ El autor del *Lingyan lishao* asume también la igualdad de valor entre las dos gracias: “su valor —dice— es totalmente igual”. De acuerdo con Sambiasi, la acción depende de la voluntad del hombre. Al actuar, la acción se vuelve acción necesaria. Sambiasi no niega la necesidad ni la eficacia de la gracia divina y asevera que “es imposible que no se reciba infaliblemente la

suae voluntatis [...] penetrat, quid liberum arbitrium cuiusque creaturae dada hypothesi, quod velit illud creare in hoc vel in illo ordine rerum cum vel illis circumstantiis aut auxiliis, pro sua innata libertate sit facturum, cum tamen, si vellet, posset continere actum aut facere oppositum, et si esset id facturum, ut libere potest, Deus id ipsum prospiceret, non vero quod re ipsa ab eo faciendum esse prospicit”, citado por E. Dekker, *op. cit.*, “Was Arminius a molinist?”, p. 340.

⁷⁴ F. Cayré, en E. J. Fortman, *The theology...*, *op. cit.*, p. 285.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 286.

⁷⁶ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1-2 q.111, introd., p. 779.

⁷⁷ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 75.

providencia divina".⁷⁸ Dios otorga su gracia en el momento oportuno, pero siempre existe la posibilidad por parte del hombre de rechazar la ayuda. Concluye Sambiasi que "de manera tortuosa [la gracia] hace que [Dios] nos guíe y sostenga, realizando esta oportunidad y haciendo que nosotros queramos realizarla. No es que nos obligue a hacerlo"⁷⁹ y "se puede ver que, entre cielo e infierno, la felicidad y la tristeza no pueden afectar la voluntad del hombre. Por tanto, se dice que [la voluntad] no puede ser obligada".⁸⁰

Al examinar la difusión del molinismo en el ambiente jesuítico del siglo xvi, puede considerarse la posibilidad de que Sambiasi conociera y respaldara la doctrina de Luis de Molina.⁸¹ N. Abercrombie refiere que una o dos décadas después de la publicación de la obra de Molina (Lisboa, 1588), *Concordia liberi arbitrio cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione, et reprobatione, ad non nullos primae partis D. Thomae articulos*, ésta se había vuelto la norma de los tratados sobre la gracia de los miembros de la Compañía de Jesús.⁸² Si Sambiasi estudió entre los años 1602 y 1610 —año de su salida a China—, bien puede ser que haya estudiado el *Concordia*.⁸³ Además está la influencia de Molina en el pensamiento del gran

⁷⁸ *Idem.*

⁷⁹ *Idem.*

⁸⁰ *Ibidem*, p. 76.

⁸¹ Es sorprendente la rápida y extensa difusión de las obras jesuíticas durante los siglos xvi y xvii. La reedición de los cursos de Coimbra es un ejemplo de ello.

⁸² N. Abercrombie, en E. J. Fortman, *The theology...*, *op. cit.*, p. 268.

⁸³ Las escuelas jesuitas enseñaban a estudiantes de 11 a 20 años aproximadamente. Pero cabe distinguir entre las escuelas jesuitas para todo público y las escuelas para la formación de los miembros de la Compañía en las cuales se impartía durante tres años un curso de filosofía aristotélico-tomista. Véase Ch. Lohr, "Les jésuites..." , *op. cit.*, p. 80; P. F. Grendler, "The Universities of the Renaissance and Reformation", pp. 25-26.

teólogo jesuita Suárez, en particular sobre la doctrina de la gracia. Entre los libros que Nicolas Trigault llevaba de vuelta a China en 1619, se encontraban las obras de los Teólogos jesuitas, es decir de Pedro da Fonseca, Francisco Toledo, Benito Pereira y Francisco Suárez, entre otros. El mismo Suárez publicó dos obras sobre la gracia: la primera *-De gratia-* en 1582-1583, y la segunda *-De Divina gratia-* en 1609, después de que el Papa pusiera fin, en 1607, a la disputa teologal *De Auxiliis* entre los dominicos y los jesuitas.

La pregunta siguiente analiza el objeto primordial de la voluntad, a saber, el bien, y consiste precisamente en explicar "¿por qué se dice que su objeto consiste primero en conocer el bien?"⁸⁴ Ya hemos abordado este problema. El bien es el motor de la voluntad. Se puede tratar del bien verdadero o de la apariencia del bien. Hasta optar por el suicidio puede verse como un bien cuando la vida es tan triste que la muerte parece saludable. Los tres tipos de bienes descritos con anterioridad —el bien placentero, el bien conveniente y el bien justo— son parte del sumo bien y abarcan incluso las cosas terrenales. No obstante, la tranquilidad y felicidad perfecta se logran por intermediación divina dado que el hombre necesita la gracia y la providencia de Dios para actuar bien. Sambiasi explica lo anterior mediante el grado de facilidad con el cual los diferentes objetos pueden mover la voluntad del hombre. Aquí la facilidad es inversa a la cualidad. En cuanto más fácilmente un objeto mueve a la voluntad, menos bien posee en sí. Los bienes relativos al placer y a la conveniencia son los más alejados del sumo bien. Poseen además otras dos características: la primera es que se originan en el mismo objeto y no suponen mucha planeación para lograrse. Consiguientemente, los hombres que los buscan son los más vulgares y mediocres. Por el contrario, el tercer tipo de bien,

⁸⁴ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 76.

el bien justo, no se origina en los objetos sino en el intelecto y la voluntad, que respectivamente lo conocen y lo desean. Por lo mismo, es difícil de conseguir y sólo el hombre de bien lo busca. Y como el ánima del hombre es forma sustancial del cuerpo, también parte de sus objetos son corporales. El alma racional es la parte del ánima que no es corporal y es la que busca el bien justo, mientras que el alma sensitiva, que es corporal, pone al placer y la conveniencia como su bien propio.⁸⁵ Por ende, alcanzar a Dios supone un “camino trascendente” y una reflexión profunda más allá del placer y la conveniencia, todo tipo de penas y calamidades para lograr a Dios.⁸⁶

Esos grados de valor que hemos encontrado en los objetos de la voluntad se repiten en la calificación del libre albedrío,⁸⁷ que se realiza de manera perfecta cuando sus objetos son igual de perfectos. Al “ver claramente el sumo bien no se puede no amar”,⁸⁸ escribe Sambiasi. La elección e inclinación del libre albedrío absoluto hacia sus objetos perfectos tiene algo de irresistible, como la flor de loto que gira hacia el sol porque le es benéfico. De igual modo, la verdadera libertad supone la necesidad. En la *Suma teológica* se lee: “La necesidad natural no es contraria a la voluntad. Al contrario, es necesario que, así como el entendimiento asiente por necesidad a los primeros principios, así también la voluntad se adhiera al fin último, que es la bienaventuranza; pues el fin, como dice el filósofo, es en el orden práctico lo que son los principios en el orden especulativo”.⁸⁹ En otras palabras, puede decirse que “somos dueños de nuestros propios actos

⁸⁵ *Ibidem*, pp. 78-79.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 80.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 81.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 80.

⁸⁹ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.82 a.1, resp.: “*Similiter etiam nec necessitas naturalis repugnat voluntati. Quinimmo necesse est quod, sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex*

en cuanto que podemos elegir esto o aquello; mas, como dice el filósofo, la elección no es del fin, sino 'de las cosas conducentes al fin'. Por consiguiente, el deseo del fin último no es de aquellos sobre los cuales tenemos dominio".⁹⁰

Por último, Sambiasi examina la pregunta siguiente: "¿Por qué se dice que es majestuosa, venerable y elevada, y que gobierna el interior y el exterior?"⁹¹ a partir de lo cual aborda el problema de la excelencia de la voluntad y la compara con el intelecto. Al final del capítulo sobre el entendimiento, Sambiasi definió al entendimiento como la facultad más importante del ánima, como su ojo espiritual y guía de la voluntad, la cual está sujeta al error por estar orientada hacia lo deseable. Ésa era la posición doctrinal de Santo Tomás, la cual ha sido catalogada como intelectualista. Por una parte, Sambiasi refuta la posible igualdad de las dos facultades y, por otra parte, quiere establecer la venerabilidad de la voluntad. Para establecer esa nueva proposición, Sambiasi explora tres principios: ¿en qué consiste la venerabilidad de la voluntad según su práctica, su acto y su inclinación? Según la práctica, se postula que el amor es comparable a la sabiduría. Según el acto, la voluntad es autónoma y mueve a las demás cosas. Según su inclinación, su venerabilidad radica en el bien absoluto, en tanto que la tendencia del intelecto es hacia el análisis del mismo. Para Sambiasi la voluntad es la facultad que rige los sentidos internos y externos del hombre, e impulsa todos los movimientos, y su función se

necessitate inhaereat ultimo fini, qui est beatitudo: finis enim se habet in operativis sicut principium in speculativis".

⁹⁰ *Ibidem*, 1 q.82 a.1, ad.3: "Ad tertium dicendum quod sumus domini nostrorum actuum secundum quod possumus hoc vel illud eligere. Electio autem non est de fine, sed 'de his quae sunt ad finem', ut dicitur in III Ethicorum. Unde appetitus ultimi finis non est de his quorum domini sumus".

⁹¹ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 82.

asemeja a la de los ángeles: ella rige el microcosmos, mientras que los ángeles rigen el macrocosmos.

Ahora bien, el jesuita afirma que "la voluntad es lo más venerable".⁹² Parece surgir una contradicción entre las palabras de Sambiasi relativas al entendimiento y sus palabras actuales, misma que puede solventarse si se postula que "relativa y comparativamente, la voluntad es a veces más excelente que la inteligencia, a saber: cuando el objeto de la voluntad está en una realidad más noble que el objeto del entendimiento".⁹³ Para empezar tenemos que la práctica de la voluntad es el amor, mientras que la práctica del intelecto es la sabiduría. El valor que se les atribuye respectivamente depende del objeto en el cual se encuentra el bien, si éste es superior al alma o no: "cuando la realidad en la que se encuentra el bien es más noble que el alma misma, en la que se encuentra el concepto de tal realidad, tenemos, por comparación a esta realidad, que la voluntad es más noble que el entendimiento. [...] Por esto es preferible amar a Dios que conocerle".⁹⁴ En cuanto al fin supremo que es la bienaventuranza o verdadera delectación, si bien el entendimiento lo conoce es la voluntad la que lo realiza. En este sentido, desde la perspectiva de la causa eficiente, la voluntad es superior al entendimiento. En otras palabras: "hay dos maneras de causar el movimiento. [...] la segunda, a modo de causa eficiente: según mueve lo que altera a lo que es alterado, y lo que impulsa a lo que es impelido. De esta manera mueve la voluntad al entendimiento y a todas las potencias del

⁹² *Ibidem*, p. 83.

⁹³ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.82 a.3, resp.: "*Secundum quid autem, et per comparisonem ad alterum, voluntas invenitur interdum altior intellectu; ex eo scilicet quod obiectum voluntatis in altiori re invenitur quam obiectum intellectus*".

⁹⁴ *Idem*: "*Quando igitur res in qua est bonum, est nobilior ipsa anima, in qua est ratio intellecta; per comparisonem ad talem rem, voluntas est altior intellectu. [...] Unde melior est amor Dei quam cognitio*".

alma".⁹⁵ De lo cual, se sigue, el objeto hacia el que se inclina la voluntad es el bien absoluto y el objeto del entendimiento es la verdad o el bien como verdad. Empero, el bien en cuanto verdad es solamente un aspecto o un principio del bien por lo que el objeto del intelecto está incluido en el bien objeto de la voluntad que lo engloba.

Si se considera la voluntad en razón de la universalidad de su objeto, que es el bien, y el entendimiento en cuanto realidad o potencia concreta, entonces bajo la formalidad de bien se contienen, como bienes particulares, tanto la inteligencia misma como su acto y su objeto, que es la verdad, cada uno de los cuales es como un bien particular. Y, en este sentido, la voluntad es superior al entendimiento y le puede mover.⁹⁶

LA SEMEJANZA DEL ÁNIMA A DIOS (PP. 86-107)

El tema de la semejanza del ánima a Dios es de suma importancia para la teología ya que a ésta se debe la capacidad espiritual del ánima en cuanto imagen de Dios. Por semejanza se entiende una "cierta unidad, pues lo uno en la cualidad causa la semejanza".⁹⁷ Hay una distinción

⁹⁵ *Ibidem*, 1 q.82 a.4, resp.: "*Respondeo dicendum quod aliquid dicitur movere dupliciter. [...] Alio modo dicitur aliquid movere per modum agentis; sicut alterans movet alteratum, et impellens movet impulsum. Et hoc modo voluntas movet intellectum, et omnes animae vires*".

⁹⁶ *Idem*: "*Si vero consideretur voluntas secundum communem rationem sui obiecti, quod est bonum, intellectus autem secundum quod est quaedam res et potentia specialis; sic sub communi ratione boni continetur, velut quoddam speciale, et intellectus ipse, et ipsum intelligere, et obiectum eius, quod est verum, quorum quodlibet est quoddam speciale bonum. Et secundum hoc voluntas est altior intellectu, et potest ipsum movere*".

⁹⁷ *Ibidem*, 1 q.93 a.9, resp.: "*Respondeo dicendum quod similitudo quaedam unitas est: unum enim in qualitate similitudinem causal*". Véase también las diversas acepciones de la semejanza en *ibidem*, 1 q.4 a.3, resp.

entre *semejanza* e *imagen*. En el *Génesis* se lee: “Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza”.⁹⁸ Se distinguen analógicamente como el género de la especie. En efecto, “la semejanza es algo esencial a la imagen, y ésta añade algo al concepto de semejanza, a saber, el ser sacada de otro, ya que se llama *imagen* por hacerse imitando a otro. De ahí que un huevo, por más que sea semejante e igual a otro huevo, no es imagen del mismo, puesto que no procede de él”.⁹⁹ La imagen es entonces la semejanza de especie.¹⁰⁰

La semejanza específica se toma de la última diferencia. A Dios se asemejan las cosas, en primer lugar, y de un modo muy común, en cuanto que existen; en segundo lugar, en cuanto que viven, y, finalmente, en cuanto que saben o entienden. Éstas, en expresión de San Agustín, “están tan cerca de Dios por la semejanza, que entre las criaturas no hay ninguna más próxima”. Es, pues, evidente que sólo las criaturas intelectuales son, propiamente hablando, a imagen de Dios.¹⁰¹

En la *Suma teológica* Santo Tomás insiste en esa diferencia específica al sostener “que el hombre fue hecho a imagen de Dios, no por razón del cuerpo, sino por razón de

⁹⁸ Génesis, 1, 26.

⁹⁹ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.93 a.1, resp.: “*Ex quo patet quod similitudo est de ratione imaginis, et quod imago aliquid addit supra rationem similitudinis, scilicet quod sit ex alio expressum: 'imago' enim dicitur ex eo quod agitur ad imitationem alterius. Unde ovum, quantumque sit alteri ovo simile et aequale, quia tamen non est expressum ex illo, non dicitur imago eius.*”

¹⁰⁰ *Ibidem*, 1 q.93 a.2, resp.

¹⁰¹ *Idem*: “*Manifestum est autem quod similitudo speciei attenditur secundum ultimam differentiam. Assimilantur autem aliqua Deo, primo quidem, et maxime communiter, inquantum sunt; secundo vero, inquantum vivunt; tertio vero, inquantum sapiunt vel intelligunt. Quae, ut Agustinus dicit, 'ita sunt Deo similitudine proxima, ut in creaturis nihil sit propinquius'. Sic ergo patet quod solae loquendo, sunt ad imaginem Dei.*”

aquello en que supera a los otros animales. [...] Ahora bien, el hombre supera a todos los animales porque tiene razón y entendimiento, y así es imagen de Dios por la razón y el entendimiento, que son incorpóreos”.¹⁰² Precisamente, Sambiasi define a lo largo de este capítulo la semejanza del ánimo a Dios distinguiendo entre la semejanza por razón de naturaleza, por razón de forma y por razón de acto. Son ocho las características que asemejan la naturaleza del ánimo a Dios, siete las similitudes por la forma y diez las similitudes por los actos.

La primera semejanza por razón de naturaleza es que la naturaleza del ánimo, de manera similar a la de Dios, no se puede satisfacer mediante cosas inferiores. Que la esencia de Dios sea en sí completa significa que no requiere otra cosa para llenarse o realizarse. En cuanto al ánimo, es sustancia autosuficiente, por lo cual tampoco requiere otra cosa para alcanzar su plenitud. La integridad de la esencia de Dios resulta de su perfección, cualidad absoluta que por tanto no acepta grados. Por lo mismo, Sambiasi puede decir de la naturaleza de Dios que “es irrelevante que otra cosa la llene”.¹⁰³ La perfección resulta de la esencia del ser, es decir, de una causa intrínseca. En este sentido, la naturaleza del hombre incluye la perfección de racionalidad, la cual “no padece daños”,¹⁰⁴ no acepta grados. Si bien el ánimo del hombre puede ser causa de las cosas, éstas no la afectan. Sin embargo, la perfección del ánimo es consecuencia de su participación en Dios, en cuanto Éste es su causa y, por tanto, el ánimo no es igual a Dios, pues sólo le es semejante.

¹⁰² *Ibidem*, 1 q.3 a.1, ad 2: “*Ad secundum dicendum quod homo dicitur esse ad imaginem Dei, non secundum corpus, sed secundum id quo homo excellit alia animalia. [...] Excellit autem homo omnia animalia quantum ad rationem et intellectum. Unde secundum intellectum et rationem, quae sunt incorporea, homo est ad imaginem dei*”.

¹⁰³ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 87.

¹⁰⁴ *Idem*.

La segunda semejanza por razón de naturaleza se debe a la simplicidad absoluta de ambos. Por simplicidad se entiende que Dios no está compuesto,¹⁰⁵ es decir, que no tiene ni materia ni forma y que su naturaleza es absolutamente simple.¹⁰⁶ no tiene partes. El ánimo del hombre comparte esas características, pero difiere de Dios por el hecho de que es unión de lo particular con lo general.¹⁰⁷ Por *general* se entiende la espiritualidad del hombre, mientras que la diferencia específica reside en el hecho de que el hombre posee un ánimo.¹⁰⁸ Dentro del género de los seres espirituales —lo que incluye a los ángeles—, el hombre se diferencia por su ánimo.

La tercera y cuarta semejanzas por razón de naturaleza atañen a dos aspectos de la espiritualidad: la espiritualidad en el sentido antitético del compuesto materia y forma¹⁰⁹ (*shen*, 神) y la espiritualidad en cuanto relativa a la inteligencia (*ling*, 靈). En la *Suma teológica*, Santo Tomás dedica un artículo entero a demostrar que en Dios no hay composición de forma y materia. Leemos: “Todo compuesto de materia y forma es cuerpo, pues la cantidad dimensiva es el primer accidente de la materia. Pero, según hemos demostrado, Dios no es cuerpo. Luego, no está compuesto de materia y forma”.¹¹⁰ Posteriormente, al definir el alma como acto del cuerpo, el Aquinate también excluye el hecho de que el ánimo sea cuerpo.¹¹¹ En ese primer sentido puede aseverarse que el ánimo, al igual que Dios, es pura espiritua-

¹⁰⁵ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.3 a.2, sed contra.

¹⁰⁶ *Ibidem*, 1 q.3 a.7, resp.

¹⁰⁷ *Ibidem*, 1 q.3 a.5.

¹⁰⁸ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 88.

¹⁰⁹ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.75 a.5.

¹¹⁰ *Ibidem*, 1 q.3 a.2, sed contra: “*Sed contra, omne compositum ex materia et forma est corpus: quantitas enim dimensiva est quae primo inhaeret materiae. Sed Deus non est corpus, ut ostentum est. Ergo Deus non est compositus ex materia et forma*”.

¹¹¹ *Ibidem*, 1 q.75 a.1, resp.

lidad. En cuanto al conocimiento que Dios posee de las cosas y eventos distintos de Él, podemos postular su necesidad, dado que Dios es la primera causa eficiente de todos ellos.¹¹² Es menester agregar que este conocimiento no es discursivo, como lo es el conocimiento humano, y por lo mismo Dios no ve de la misma manera como ve el ojo humano.

En la ciencia de Dios no hay discurso alguno, y vamos a ponerlo en claro. En nuestra ciencia hay dos géneros de discursos. El primero se reduce a una mera sucesión, como ocurre cuando, entendida una cosa, pasamos a entender otra. El segundo ejerce causalidad, pues por los principios conocemos las consecuencias. El primero no puede corresponderle a Dios, porque incluso muchas cosas que nosotros conocemos sucesivamente cuando consideramos cada una en particular, las entendemos a la vez cuando las vemos en un mismo objeto; por ejemplo, cuando entendemos las partes en el todo vemos diversas imágenes en un espejo. Pues si, como hemos dicho, Dios ve todas las cosas en uno, que es Él, síguese que las ve simultáneamente y no sucesivamente. Tampoco puede corresponder a Dios el segundo género de discurso. En primer lugar, porque el segundo presupone el primero, pues el que pasa de los principios a las conclusiones es porque no ve ambas cosas a la vez. En segundo lugar, porque el discurso va de lo conocido a lo desconocido, por donde se ve que conocido ya lo primero, o los principios, se ignora todavía lo segundo, o sea las consecuencias, y, por tanto, que lo segundo no se conoce en lo primero, sino por lo primero; y precisamente cuando, por reducción de las consecuencias a los principios, se conoce lo segundo en lo primero, termina el discurso. Por consiguiente, como Dios ve los efectos en sí mismo como en causa, su conocimiento no es discursivo.¹¹³

¹¹² *Ibidem*, 1 q.14 a.5, resp.

¹¹³ *Ibidem*, 1 q.14 a.7, resp.: "*Respondeo dicendum quod in scientia divina nullus est discursus. Quod sic patet. In scientia enim nostra duplex est discursus. Unus secundum successionem tantum: sicut cum,*

El conocimiento propio del ánima humana es algo similar al de Dios, ya que tampoco ella está subordinada al ojo físico porque su conocimiento es "inmaterial, universal y necesario".¹¹⁴ No obstante, como ya se ha explicado, en razón de la esencia del ánima, que es "entelequia de un cuerpo animado", el conocimiento propio de ésta es discursivo y no intuitivo.

El segundo tipo de espiritualidad que hace que el ánima sea semejante a Dios es la inteligencia. Sambiasi define esta cuarta semejanza como "espiritualidad máxima, racionalidad máxima"¹¹⁵ y justicia máxima".¹¹⁶ La *Suma teológica* detalla este aspecto:

postquam intelligimus aliquid in actu, convertimus nos ad intelligendum aliud. Alius discursus est secundum causalitatem: sicut cum per principia pervenimus in cognitionem conclusionum. Primus autem discursus Deo convenire non potest. Multa enim, quae successive intelligimus si unumquodque eorum in seipso consideretur, omnia simul intelligimus si in aliquo uno ea intelligamus: puta si partes intelligamus in toto, vel si diversas res videamus in speculo. Deus autem omnia videt in uno, quod est ipse, ut habitum est. Unde simul, et non successive omnia videt. — Similiter etiam et secundus discursus Deo competere non potest. Primo quidem, quia secundus discursus praesupponit primum: procedentes enim a principiis ad conclusiones, non simul utrumque considerant. Deinde, quia discursus talis est procedentis de noto ad inotum. Unde manifestum est quod, quando cognoscitur primum, adhuc agnoscitur secundum. Et sic secundum non cognoscitur in primo, sed ex primo. Terminus vero discursus est, quando secundum videtur in primo, resolutis effectibus in causas: et tunc cessat discursus. Unde, cum Deus effectus suos in seipso videat sicut in causa, eius cognitio est discursiva".

¹¹⁴ *Ibidem*, 1 q.84 a.1, resp.

¹¹⁵ *Ibidem*, 1 q.93 a.2, sed contra: "En el hombre sobresale el que Dios lo hace a su imagen, al darle una mente intelectual, por la que es superior a los animales". ("Hoc excellit in homine, quia Deus ad imaginem suam hominem facit, propter hoc quod dedit ei mentem intellectualem, qua praestat pecoribus".)

¹¹⁶ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 89.

Puesto que el objeto de la voluntad es el bien conocido, no es posible que Dios quiera sino lo contenido en la razón o idea de su sabiduría, que es precisamente lo que equivale a su ley de justicia y la que hace justa y recta su voluntad. Por consiguiente, lo que Dios hace según su voluntad, es justo y recto, por la misma razón que es justo lo que nosotros hacemos según ley, con la diferencia de que nosotros obedecemos la ley de un superior, y Dios, en cambio, es ley para sí mismo.¹¹⁷

Estas virtudes de justicia, racionalidad y rectitud son propias del ánima pero no pertenecen a los animales sin sentido.

La semejanza siguiente se refiere a la unidad de Dios tanto en el mundo supralunar como en el mundo sublunar. Son tres las maneras de demostrar la unidad de Dios: por simplicidad, por infinita perfección y por la unidad del mundo.¹¹⁸ La tercera vía de demostración es la que más nos concierne aquí, pues permite explicitar la multiplicidad de operaciones en el mundo por un principio único, válido para el ánima.

Vemos que todas las cosas existentes están ordenadas entre sí, ya que unas sirven a otras. Pero cosas tan diversas no se coordinarían en un solo plan si algo que sea uno no las ordenase, pues en toda multitud, mejor impone el orden uno que muchos, ya que uno es de suyo causa de la unidad, y muchos no causan la unidad más que accidentalmente, esto es, en

¹¹⁷ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.21 a.1, ad 2: "*Ad secundum dicendum quod, cum bonum intellectum sit obiectum voluntatis, impossibile est Deum velle nisi quod ratio suae sapientiae habet. Quae quidem est sicut lex iustitiae, secundum quam eius voluntas recta et iusta est. Unde quod secundum suam voluntatem facit, iuste facit: sicut et nos quod secundum legem facimus, iuste facimus. Sed nos quidem secundum legem alicuius superioris: Deus autem sibi ipsi est lex*".

¹¹⁸ *Ibidem*, 1 q.11 a.3, resp.

cuanto de alguna manera son uno. Por tanto, como lo que ocupa el primer lugar ha de ser lo más perfecto en cuanto tal y no accidentalmente, lo primero que somete todas las cosas al mismo orden necesariamente ha de ser uno y único, y esto es Dios.¹¹⁹

Este principio de la unidad de Dios se encuentra en el ánima. En efecto, hemos visto que “una misma realidad tiene un solo ser sustancial, pero sus operaciones pueden ser múltiples. Por eso es única la esencia del alma, pero múltiples sus potencias”.¹²⁰

La sexta semejanza de Dios y del ánima corresponde a la inmortalidad y la eternidad,¹²¹ o sea, en las palabras de Sambiasi, a la idea según la cual “Dios originalmente no puede morir y no tiene fin” y así del ánima.¹²² La inmortalidad de Dios, así como la del ánima, no implican mayor problema. Perteneciendo a la esencia de Dios su absoluta perfección, no puede morir. En cuanto al ánima, su inmortalidad proviene de su inmaterialidad.¹²³ Es el concepto de eternidad el que supone cierta dificultad. En efecto, si bien se puede decir con rigor de Dios que es eterno en la medida en que no tiene

¹¹⁹ *Idem*: “Tertio, ab unitate mundi. Omnia enim quae sunt, inveniuntur esse ordinata ad invicem, dum quaedam quisbudam deserviunt. Quae autem diversa sunt, in unum ordinem non convenirent, nisi ab aliquo uno ordinarentur. Melius enim multa reducuntur in unum ordine per unum, quam per multa: quia per se unius unum est causa, et multa non sunt causa unius nisi per accidens, inquantum scilicet sunt aliquo modo unum. Cum igitur illud quod est primum, sit perfectissimum et per se, non per accidens, oportet quod primum reducens omnia in unum tantum. Et hoc est Deus”.

¹²⁰ *Ibidem*, 1 q.77 a.2, ad 3: “Ad tertium dicendum quod unius rei est unum esse substantiale, sed possunt esse operationes plures. Et ideo est una essentia animae, sed potentiae plures”.

¹²¹ *Ibidem*, 1 q.10 a.1-6.

¹²² F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 90.

¹²³ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.75 a.6.

principio ni fin, no es posible predicar lo mismo del ánimo, que tiene un inicio. Escribe Sambiasi al respecto: "La sexta [semejanza según] la naturaleza es que Dios originalmente no puede morir y no tiene fin. El ánimo del hombre tampoco puede morir y no tiene fin. Por tanto [el ánimo] es semejante a Dios. La diferencia es que Dios no tiene inicio y que el ánimo tiene inicio. Se inicia en Dios".¹²⁴ He aquí la diferencia entre eternidad, evo y tiempo. "La eternidad no tiene principio ni fin; el evo tiene principio, pero no fin, y el tiempo tiene principio y fin."¹²⁵

La séptima semejanza según la naturaleza del ánimo a Dios incumbe a la omnipresencia y a la ubicuidad divina. Sambiasi afirma que "Dios está en la sustancia, está en la potencia y está en lo visible: no hay lugar donde no esté". La *Suma teológica* explica que "Dios está en todos los seres por potencia, porque todo está sometido a su poder. Está por presencia, porque todo está patente y como desnudo a sus ojos. Está por esencia, porque actúa en todos como causa de su ser".¹²⁶

La omnipresencia e ubicuidad de Dios se acompañan de su virtud de ser causa eficiente. Es así como la octava semejanza según la naturaleza del ánimo a Dios es la relativa a la causa de las actividades y méritos de aquélla. Por eso "hay que decir que en Dios se hallan las perfecciones de todos los seres, y se llama universalmente perfecto porque no le falta ni una sola de cuantas se encuentran en cual-

¹²⁴ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 90.

¹²⁵ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.10 a.5, resp.: "*Aeternitas principio et fine caret; aevum habet principium, sed non finem; tempus autem habet principium et finem*".

¹²⁶ *Ibidem*, 1 q.8 a.3, resp.: "*Sic ergo est in omnibus per potentiam, inquantum omnia eius potestati subduntur. Est per praesentiam in omnibus, inquantum omnia nuda sunt et aperta oculis eius. Est in omnibus per essentiam, inquantum adest omnibus ut causa essendi*".

quier género".¹²⁷ Por eso se concluye que todos los méritos y actividades están en Dios. A Dios nada le viene de manera externa. Lo mismo vale para el ánima, ya que sus funciones más elevadas –tales como entender, apetecer y recordar– no dependen de su unión con el cuerpo. Sambiasi asevera al respecto: "Los méritos y actividades del intelecto, de la voluntad y de la memoria no provienen del cuerpo original. [En efecto], después de separarse del cuerpo original todavía pueden entender, apetecer y recordar, como [cuando estaban] en el cuerpo y tiempo originales. Por lo tanto, su sustancia y sus actividades no provienen de una cosa externa¹²⁸ y [el ánima] es semejante a Dios".¹²⁹

Sambiasi analiza enseguida las similitudes entre Dios y el ánima en razón de la forma. Por *forma* se entiende lo relativo al alma intelectual y a dos de sus operaciones inmanentes: entender y amar. La explicación de la primera semejanza según la forma es larga y recurre a varios argumentos. Sambiasi comienza por el argumento que establece la similitud de las operaciones intelectivas de Dios y del ánima: "La naturaleza original de Dios es entendimiento eterno de sí mismo y eternos amar y regocijo de sí. El ánima del hombre, como imita la naturaleza de Dios, entonces puede dirigirse hacia Dios y puede entender Dios, puede amar y regocijarse de Dios y se apoya sobre su Gracia para entenderlo y amarlo aunque todavía no lo pueda entender y amar completamente".¹³⁰ Dejando a un lado el problema de la gracia, que se tratará con el examen de la segunda semejanza, vemos que el ánima humana tiene la capacidad de entender y amar a Dios. Empero, "lo más cognoscible en

¹²⁷ *Ibidem*, 1 q.4 a.2, resp.: "*Respondeo dicendum quod in Deo sunt perfectiones omnium rerum. Unde et dicitur univocaliter perfectus: quia non deest ei aliqua nobilitas quae inveniatur in aliquo genere*".

¹²⁸ Es decir que no provienen del cuerpo.

¹²⁹ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 91.

¹³⁰ *Idem*.

sí deja de ser cognoscible para algún entendimiento, debido a que sobrepase el alcance de su poder intelectual".¹³¹ Debemos comprender en qué medida y sentido el ánima logra entender y amar a Dios. La demostración se hace por *reductio ad absurdum*, mostrando que es falsa la proposición que alega, con base en lo anterior, que "ningún entendimiento creado puede ver la esencia divina"¹³² porque implicaría consecuencias falsas.

Esta opinión no es aceptable, porque como la suprema felicidad del hombre consiste en la más elevada de sus operaciones, que es la del entendimiento, si éste no puede ver nunca la esencia divina, se sigue o que el hombre jamás alcanzaría su felicidad o que ésta consiste en algo distinto de Dios, cosa opuesta a la fe, porque la felicidad última de la criatura racional está en lo que es principio de su ser, ya que una cosa es perfecta en cuanto se une con su principio. Pero es que, además, se opone a la razón, porque, cuando el hombre ve un efecto, experimenta deseo natural de conocer su causa, y de aquí nace la admiración humana, de donde sigue que si el entendimiento de la criatura racional no lograra alcanzar la causa primera de las cosas, quedaría defraudado un deseo natural. Por consiguiente se ha de reconocer que los bienaventurados ven la esencia divina.¹³³

¹³¹ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.12 a.1, resp.: "*Sed quod est maxime cognoscibile in se, alicui intellectui cognoscibile non est, propter excessum intelligibilis supra intellectum*".

¹³² *Idem*: "*Quod nullus intellectus creatus essentiam Dei videre potest*".

¹³³ *Idem*: "*Sed hoc inconvenienter dicitur. Cum enim ultima hominis beatitudo in altissima eius operatione consistat, quae est operatio intellectus, si nunquam essentiam Dei videre potest intellectus creatus, vel nunquam beatitudinem obtinebit, vel in alio eius beatitudo consistet quam in Deo. Quod est alienum a fide. In ipso enim est ultima perfectio rationalis creaturae, quod est ei principium essendi: intantum enim unumquodque perfectum est, in quantum ad suum principium attingit. -Similiter etiam*

Este argumento es de suma importancia, ya que es por razón de su entendimiento que el hombre es a imagen de Dios, tal como se precisa: "aunque en todas las criaturas hay alguna semejanza de Dios, sólo en la criatura racional se encuentra la semejanza de Dios como imagen, y en las demás se encuentra sólo como vestigio. Pero la criatura racional es superior a las otras por el entendimiento o mente. De ahí que ni en ella se encuentra la imagen de Dios sino en cuanto a la mente".¹³⁴

Si el ánima se asemeja a Dios y tiende a alcanzarlo por su amor y entendimiento, es, de igual manera, similar a Dios en su esencia, pues reproduce en sí, aunque de manera muy imperfecta, la esencia trinitaria de Dios. Sambiasi anota: "...aunque Dios sea una naturaleza, en realidad está el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, es decir la trinidad. El ánima del hombre aunque sea una, en realidad tiene tres sentidos, la memoria, el entendimiento y la voluntad".¹³⁵ En la *Suma teológica* se lee: "El ser a imagen de Dios por la imitación de la naturaleza divina no excluye el serlo según la representación de las tres personas, antes bien lo uno se sigue de lo otro. Así, pues, debe decirse que en el hombre se da la imagen de Dios en cuanto a la naturaleza divina y en cuanto a la trinidad de personas, ya que en el mismo Dios existe

est praeter rationem. Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum; et ex hoc admiratio in hominibus consurgit. Si igitur intellectus rationalis creaturae pertingere non possit ad primam causam rerum, remanebit inane desiderium naturae. Unde simpliciter concedendum est quod beati Dei essentiam videant".

¹³⁴ *Ibidem*, 1 q.93 a.6, resp.: "Respondeo dicendum quod, cum in omnibus creaturis sit aliqualis Dei similitudo, in solo creatura rationali invenitur similitudo Dei per modum imaginis: in aliis autem creaturis per modum vestigii. Id autem in quo creatura rationalis excedit alias creaturas, est intellectus sive mens. Unde relinquitur quod nec in ipsa rationali creatura invenitur Dei imago, nisi secundum mentem".

¹³⁵ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 92.

una naturaleza en tres personas".¹³⁶ Sambiasi agrega una explicación en términos de filiación o de procesión: "El Hijo de Dios nace del Padre. El Espíritu Santo de Dios entonces proviene del Padre y del Hijo. El intelecto del ánima proviene de la memoria. La voluntad del ánima, entonces, proviene de la memoria y del intelecto".¹³⁷ Quizás este planteamiento permita refutar las afirmaciones de que en el hombre sólo se da la imagen del Hijo,¹³⁸ pero al mismo tiempo da cuenta de la imitación que se realiza en el alma intelectiva de las procesiones que en Dios distinguen a las personas.

Por último, Sambiasi parece confirmar sus aseveraciones anteriores a partir de la autoridad de San Agustín. Dice en el *Lingyan lishao*: "Agustín en sus *Soliloquios* preguntó ¿por qué se considera al ánima la imagen de Dios? Contestó que es porque puede recordar a Dios, puede entender a Dios y puede amar a Dios. Por tanto, es la imagen de Dios".¹³⁹ Empero, la proposición de San Agustín es más compleja, ya que agrega que el ánima es la imagen de Dios por tres razones: conforme a su naturaleza, conforme a su gracia y conforme a su gloria.¹⁴⁰ En realidad, encontramos que esta última afirmación resume toda la primera semejanza que Sambiasi se dedica a explicar. La *Suma teológica* no puede ser más clara en este tenor:

¹³⁶ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.93 a.5, resp.: "*Unde esse ad imaginem Dei secundum imitationem divinae naturae, non excludit hoc quod est esse ad imaginem Dei secundum repraesentationem trium Personarum; sed magis unum ad alterum sequitur. -Sic igitur dicendum est in homine esse imaginem Dei et quantum ad naturam divinam, et quantum ad Trinitatem Personarum: nam et in ipso Deo in tribus Personis una existit natura*".

¹³⁷ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 92.

¹³⁸ Véase Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.93 a.5, ad 4, y San Agustín, *De Trinidad*, xii, cap. 6.

¹³⁹ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, pp. 92-93. San Agustín, *Soliloquios*, I, 1.4, BAC, vol. 1.

¹⁴⁰ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 93.

Puesto que el hombre se dice ser a imagen de Dios por su naturaleza intelectual, lo es principalmente en cuanto que la naturaleza intelectual puede imitarle del modo más perfecto posible. Y le imita de un modo perfecto, en cuanto que Dios se conoce y se ama a sí mismo. De ahí que la imagen de Dios en el hombre puede considerarse de tres modos.

Primero, en cuanto que el hombre posee una aptitud natural para conocer y amar a Dios, aptitud que consiste en la naturaleza de la mente, y es común a todos los hombres.

En segundo lugar, en cuanto que el hombre conoce y ama actual o habitualmente a Dios, pero de un modo imperfecto, y ésta es la imagen procedente de la conformidad por la gracia.

Finalmente, en cuanto que el hombre conoce actualmente a Dios de un modo perfecto, y es la imagen que resulta de la semejanza de la gloria. [...] La primera se da en todos los hombres; la segunda, sólo en los justos, y la tercera, exclusivamente en los bienaventurados.¹⁴¹

¹⁴¹ Aquí podemos medir otra vez la cercanía del pensamiento de Sambiasi al de Santo Tomás. El misionero parece recitar de memoria pasajes enteros de la *Suma teológica*, lo que no debe sorprender ya que la memorización era el método de aprendizaje de esta época. Lo explicó Sambiasi mismo en el cuerpo de su comentario: (F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 41). Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.93 a.4, resp.: "*Respondeo dicendum quod, cum homo secundum intellectualem naturam ad imaginem Dei esse dicatur, secundum hoc est maxime ad imaginem Dei, secundum quod intellectualis natura Deum maxime imitari potest. Imitatur autem intellectualis natura maxime Deum quantum ad hoc, quod Deus seipsum intelligit et amat. Unde imago Dei tripliciter potest considerari in homine. Uno quidem modo, secundum quod homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum: et haec aptitudo consistit in ipsa natura mentis, quae est communis omnibus hominibus. Alio modo, secundum quod homo actu vel habitu Deum cognoscit et amat, sed tamen imperfecte: et haec est imago per conformitatem gratiae. Tertio modo, secundum quod homo Deum actu cognoscit et amat perfecte: et sic attenditur imago secundum similitudinem gloriae. [...] Prima ergo imago invenitur in omnibus hominibus; secunda in iustis tantum; tertia vero solum in beatis*".

El texto de Sambiasi sigue al pie de la letra el de Santo Tomás. Leemos:

La conformidad a su naturaleza consiste en que la naturaleza original del ánima puede entender y puede amar a Dios. Esto es la naturaleza de poder entender y de poder amar. Todos los hombres lo tienen. Entonces todos poseen la imagen de Dios. La conformidad a su Gracia es que los hombres poseen la Gracia. Luego pueden entender actualmente y amar actualmente a Dios. Solamente que estas operaciones del entendimiento y del amor actual todavía no están completas. Sólo la virtud lo es. Asimismo todos poseen la imagen de Dios. La conformidad a la gloria es que todos obtienen la santidad de la verdadera delectación y se apoyan en la luz de la gloria.¹⁴²

La idea anterior también enseña una semejanza cada vez más profunda del alma racional del hombre a Dios. En la nota sobre la gloria,¹⁴³ Sambiasi vuelve a enunciar el principio según el cual sólo los bienaventurados pueden ver a Dios, visión que consiste en la delectación suprema.¹⁴⁴

La segunda semejanza según la forma consiste en que la gracia es causa eficiente de la similitud del alma racional a Dios ya que provoca un cambio en las actividades del intelecto y de la voluntad.¹⁴⁵ La causa misma de la gracia es Dios, y por tanto ésta funge como causa eficiente de los actos del ánima. Ahora bien, el cambio en las actividades del intelecto y de la voluntad no resulta de una intención razonada sino de un amor que se encuentra en el ánima como un don otorgado.¹⁴⁶

¹⁴² F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, pp. 93-94.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 94.

¹⁴⁴ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.12 a.6, resp.

¹⁴⁵ *Ibidem*, 1 q.12 a.2 y a.13.

¹⁴⁶ Sambiasi ya discutió este problema en la p. 15 del comentario.

La tercera semejanza según la forma es que tanto Dios como el alma animan las cosas de manera intencional como si fueran máquinas. En otras palabras, son principios del movimiento. Sambiasi asume en este párrafo la doctrina aristotélica del alma como entelequia de un cuerpo animado, que define al alma como principio del cuerpo. No obstante, resalta aquí el uso de la palabra *máquina*. La idea de la máquina como modelo del cuerpo fue muy debatida en el siglo XVII y en particular por Descartes.¹⁴⁷ Uno de los problemas que subyace en este concepto consiste en la relación alma-cuerpo, pues en el modelo del animal-máquina no es posible hablar de ninguna sensación ni de estado afectivo alguno.¹⁴⁸

La cuarta semejanza según la forma examina el hecho de que Dios y el ánima poseen en sí la imagen de todas las cosas.¹⁴⁹ En cuanto a Dios, sabemos que su conocimiento se extiende a sí mismo y a todas las cosas fuera de Él y no es más que el resultado de su omnisciencia. En su comentario, Sambiasi afirma que Dios posee la idea de todas las cosas y utiliza por primera vez la palabra transliterada *yideya* (意得亞) para referirse a una nueva noción que cabe explicitar. El Aquinate define la idea como una "palabra griega [que] significa lo mismo que la latina forma, y de aquí que por *idea* entendamos la forma de una cosa existente fuera de ella. La forma de un ser que existe fuera de él puede tener dos objetos: o bien servir de ejemplo o modelo de aquello de que es forma, o ser principio de su conocimiento, y así es como

¹⁴⁷ Para conocer el pensamiento de Descartes sobre la máquina y el autómatas, véase Descartes, *Traité de l'homme*, xi, en *Oeuvre de Descartes*, ed. Adam-Tannery, París, Vrin, 1975; *Discours de la méthode*, v parte, en *Oeuvre de Descartes*, ed. Adam-Tannery, París, Vrin, 1975; M. Guérault, *Descartes selon l'ordre des raisons*, París, Aubier-Montaigne, 1953, t. II, pp. 177-181; G. Rodis-Lewis, *L'oeuvre de Descartes*, París, Vrin, 1971.

¹⁴⁸ A. Lalande, *Vocabulaire technique...*, op. cit., artículo "Machine".

¹⁴⁹ F. Sambiasi y Xu Guangqi, op. cit., p. 95.

la forma de lo cognoscible está en el que conoce".¹⁵⁰ De ahí que "las ideas son las razones existentes en la mente divina. Pues en Dios están las razones propias de todos los seres que conoce. Luego tiene ideas de todos ellos".¹⁵¹ De esta forma, el ánima se asemeja a Dios en que, por el mismo proceso cognoscitivo que es el suyo, siente las cosas por los sentidos externos y las comprende por el entendimiento, y entonces, "las cosas que entiende el ánima son las imágenes de las cosas [y éstas] residen completamente en la mente".¹⁵² Ya Sambiasi detalló el proceso cognoscitivo del alma racional al tratar del entendimiento.

La quinta semejanza según la forma es que una cosa se asemeja a lo que ama. Y como el ánima ama a Dios, es semejante a Él.¹⁵³ La sexta es que tanto Dios como el ánima están en cada parte de su objeto (el mundo y el cuerpo), pero ni el mundo ni el cuerpo pueden encerrar respectivamente a Dios y al ánima, debido a que los actos de ambos rebasan su existencia material. La séptima semejanza según la forma es que Dios y el ánima se hallan en cada parte de sus objetos,¹⁵⁴ aunque ni uno ni otra son causa de corrupción. Si bien puede ser que el objeto sea de algún modo corrompido, ni Dios ni el ánima contienen en sí corrupción alguna. Lo anterior se debe a que la corrupción y el mal son una privación de ser, y

¹⁵⁰ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.15 a.1, resp.: "*Idea enim graece, latine forma dicitur: unde per ideas intelliguntur formae aliatum rerum, praeter ipsas res existentes. Forma autem alicuius rei praeter ipsam existens, ad duo esse potest; vel ut sit exemplar eius cuius dicitur forma: vel ut sit principium cognitionis ipsius, secundum quod formae cognoscibilia dicuntur esse in cognoscente*".

¹⁵¹ *Ibidem*, 1 q.15 a.3, sed contra: "*Idae sunt rationes in mente divina existentes. Sed omnium quae cognoscit, Deus habet proprias rationes. Ergo omnium quae cognoscit, habet ideam*".

¹⁵² F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 96.

¹⁵³ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.20 a.1.

¹⁵⁴ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 97.

Dios no puede ser privación de ser¹⁵⁵ ya que es el principio de todas las cosas.¹⁵⁶ El ánima se asemeja en eso a Dios: siendo acto del cuerpo, no le puede faltar el ser y por lo mismo no puede ser corrompida.

Queda subrayar lo sorprendente que es el hecho de que Francesco Sambiasi, en toda esta sección, parezca estar repitiéndose. Esta impresión desaparece al entender cuál es el objetivo del autor. Brevemente podemos describir el objeto de la sección preguntándonos ¿cómo el entendimiento humano puede tener un conocimiento de Dios? La idea de un conocimiento humano de Dios contiene en sí una contradicción, ya que la trascendencia divina implica la infabilidad mientras que el conocimiento limitado del ser humano supone la negación de la trascendencia divina. No obstante, si bien Dios es trascendencia absoluta, no le falta al entendimiento la capacidad de entenderlo. Sambiasi analiza entonces los diversos aspectos mediante los cuales el entendimiento comprende a Dios en razón de su similitud a Él, aunque esa similitud sea imperfecta.

Pasemos ahora al examen de las semejanzas según el acto. Son diez las características de los actos por las cuales el ánima se parece a Dios. En primer lugar, tanto Dios como el ánima son el comienzo u origen de los actos: "El primer ser (Dios), por necesidad, ha de estar en acto y de ningún modo en potencia".¹⁵⁷ Por su cuenta, el ánima es el comienzo u origen de todos los actos de los sentidos del cuerpo humano. El impulso que inicia el acto del ánima puede tener dos tipos de causas, unas naturales y otras en razón de un beneficio. Los actos naturales son los que siguen la naturaleza intrínseca de las cosas. En sí no son ni buenos, ni malos, no se les puede atribuir un valor moral. Este valor moral de

¹⁵⁵ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1-2 q.18 a.1, resp.

¹⁵⁶ *Ibidem*, 1 q.90 a.1.

¹⁵⁷ *Ibidem*, 1 q.3 a.1, resp.: "*Quia necesse est id quod est primum ens, esse in actu, et nullo modo in potencia*".

los actos se origina en la intención de actuar del ánimo, es decir, en el beneficio que el ánimo quiere obtener por medio del acto. En palabras de Sambiasi: "El acto en razón de beneficio se relaciona con la intención del hombre. Por tanto, la bondad o la maldad, el mérito o la culpa, lo valeroso o lo reprimible, lo recompensable o lo castigable [muestran que] la intención de beneficio tiene dos aspectos".¹⁵⁸

La segunda semejanza según el acto estudia a Dios y al ánimo como fin de todas las cosas. Que Dios sea fin de todas las cosas resulta del hecho de que todas las cosas apetecen su perfección propia, pero ésta se debe a su principio, que es Dios. En cuanto al ánimo, ésta no sólo es el fin del cuerpo encarnado sino también de todas las cosas del mundo terrenal.¹⁵⁹ Así, tanto el cuerpo como las cosas terrenales encuentran su realización gracias al ánimo, que es su principio. Sambiasi retoma el ejemplo de la máquina para ilustrar esta idea. La máquina no funciona sin que la accione el artesano, lo que quiere decir que la máquina es para el artesano. Por otro lado, las cosas terrenales le sirven al hombre como medios: los granos lo nutren, la madera lo protege de la intemperie, etc. Vemos entonces que las cosas naturales, después de ser transformadas por el talento del hombre, se adecuan a sus necesidades. Asimismo, viendo la cadena de los seres como pirámide, el ánimo es a la vez principio y fin de toda la creación, la cima.

La tercera semejanza según el acto concierne a la comprensión divina y la del ánimo. La comprensión divina no tiene límite. Santo Tomás lo expone en los siguientes términos:

Hay ciencia en Dios del modo más perfecto. Para demostrarlo, adviértase que los seres dotados de conocimiento se diferencian

¹⁵⁸ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 98.

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 99.

de los que no lo tienen en que estos últimos no poseen más que su propia forma, mientras que los primeros alcanzan a tener, además, la forma de otra cosa, ya que la especie o forma de lo conocido está en el que lo conoce. Por donde se echa de ver que la naturaleza del ser que no conoce es más limitada y angosta, y, en cambio, la del que conoce es más amplia y vasta. Pues bien, lo que limita la forma es la materia, y por eso hemos dicho que cuanto más inmaterial sean las formas, tanto más se aproximan a una especie de infinitad. Por tanto, es indudable que la inmaterialidad de un ser es la razón de que tenga conocimiento, y a la manera como sea inmaterial, es inteligente. [...] Por consiguiente, puesto que Dios, según hemos dicho, está en la cúspide de la inmaterialidad, tiene también el grado supremo de conocimiento.¹⁶⁰

No hay ciencia o comprensión superior a la de Dios. Entre la comprensión de Dios y la del ánima encontramos la de los santos. Éstos tienen una comprensión “esencial y precisa”¹⁶¹ debido a su inmaterialidad, aunque no completa. En cuanto al ánima, la comprensión es más compleja, pues por un lado es inmaterial pero por otro lado como forma de

¹⁶⁰ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.14 a.1, resp.: “*Respondeo dicendum quod in Deo perfectissime est scientia. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius, nam species cognoti est in cognoscente. Unde manifestum est quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata: natura autem rerum cognoscentium habet maiorem amplitudinem et extensionem. Coarctatio autem formae est per materiam. Unde et supra diximus quod formae, secundum quod sunt magis immateriales, secundum hoc magis accedunt ad quandam infinitatem. Patet igitur quod immaterialitas alicuius rei est ratio quod sit cognoscitiva; et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis. [...] unde, cum Deus sit in summo immaterialitatis, ut ex superioribus patet, sequitur quod ipse sit in summo cognitionis*”.

¹⁶¹ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 99.

un cuerpo tiene que lidiar con lo material. El ánimo entiende las cosas materiales y su inmaterialidad le permite también comprender las cosas inmateriales, como son “los ángeles, el alma racional, el principio de orden y las obras virtuosas”.¹⁶² Recordaremos que:

Lo natural para nuestro entendimiento es conocer las cosas que no tienen ser sino en la materia, ya que nuestra alma, por la que conocemos, es forma de una materia. Pero el alma tiene dos facultades cognoscitivas. Una que es acto de algún órgano corpóreo, por lo que su actividad natural es conocer las cosas según el modo de ser que tienen en la materia individual, y por esto los sentidos únicamente conocen lo singular. La otra es el entendimiento, que no es acto de ningún órgano corpóreo, y por ello lo connatural del entendimiento es conocer las naturalezas que tienen ser en una materia concreta, pero no en cuanto están concretadas en la materia individual, sino en cuanto abstraídas de ella por la acción del entendimiento, por lo cual con el entendimiento podemos conocer las cosas en su ser universal, a lo que no pueden alcanzar los sentidos.¹⁶³

¹⁶² *Ibidem*, p. 100.

¹⁶³ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.12 a.4, resp.: “*Ea igitur quae non habent esse nisi in materia individuali, cognoscere est nobis connaturale: eo quod anima nostra, per quam cognoscimus, est forma alicuius materiae. Quae tamen habet duas virtutes cognoscitivas. Unam, quae est actus alicuius corporei organi. Et huic connaturale est cognoscere res secundum quod sunt in materia individuali: unde sensus non cognoscit nisi singularia. Alia vero virtus cognoscitiva eius est intellectus, qui non est actus alicuius organi corporalis. Unde per intellectum connaturale est nobis cognoscere naturas, quae quidem non habent esse nisi in materia individuali; non tamen secundum quod sunt in materia individuali, sed secundum quod abstrahuntur ab ea per considerationem intellectus. Unde secundum intellectum possumus cognoscere huiusmodi res in universali: quod est supra facultatem sensus*”.

La cuarta semejanza según el acto consiste en que tanto Dios como el ánima crean la palabra interna de las cosas que comprenden. La palabra interna designa a la virtud o al principio intrínseco de las cosas. También se puede decir que la palabra interna es el Verbo, el concepto que da a entender las cosas, o la idea de ellas. Asimismo, "las ideas son las razones existentes en la mente divina. Pues en Dios están las razones propias de todos los seres que conoce. Luego tiene ideas de todos ellos".¹⁶⁴ Empero, cabe diferenciar entre la comprensión que Dios tiene de sí y la que tiene de las demás cosas: "Dios se ve a sí mismo en sí mismo, ya que a sí mismo se ve por su esencia, y que las otras cosas nos las ve en ellas mismas, sino en sí mismo, por cuanto su esencia contiene la imagen de lo que no es Él".¹⁶⁵ En otras palabras, "como el mundo no es producto del acaso, sino fabricado por Dios, que obra por entendimiento, es necesario que en el entendimiento divino exista la forma a cuya semejanza fue hecho el mundo, y esto es lo que entendemos por idea".¹⁶⁶ La palabra interna es, en primer lugar, la segunda persona, es decir el Hijo, el Verbo encarnado. Es el medio por el cual Dios da a conocer su palabra.

Después de haber estudiado los actos immanentes propios a Dios y al ánima, Sambiasi pasa a los actos en cuanto tienen un efecto externo, es decir, sobre las cosas. Precisamente la palabra interna —principio de exteriorización mediante la

¹⁶⁴ *Ibidem*, 1 q.15 a.3, sed contra: "*Sed contra, ideae sunt rationes in mente divina existentes. Sed omnium quae cognoscit, Deus habet proprias rationes. Ergo omnium quae cognoscit, habet ideam*".

¹⁶⁵ *Ibidem*, 1 q.14 a.5, resp.: "*Sic igitur dicendum est quod Deus seipsum videt in seipso, quia seipsum videt per essentiam suam. Alia autem a se videt non in ipsis, sed in seipso, inquantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso*".

¹⁶⁶ *Ibidem*, 1 q.15 a.1, resp.: "*Quia igitur mundus non est casu factus, sed est factus a Deo per intellectum agente, necesse est quod in mente divina sit forma, ad similitudinem cuius mundus est factus. Et in hoc consistit ratio ideae*".

persona del Hijo— es la que sirve de puente entre lo inmanente y lo externo. La quinta semejanza según el acto examina entonces a Dios y al ánima como fuentes de vida. Este principio es evidente, pues “Dios es el ser por esencia [y] el ser de lo creado necesariamente ha de ser su efecto propio. [...] Dios causa el efecto del ser en las cosas, no sólo cuando por primera vez empiezan a existir, sino durante todo el tiempo que lo conserven”.¹⁶⁷ Este principio se encuentra por tanto en el ánima, puesto que ésta es “entelequia del cuerpo”.¹⁶⁸ De manera general, puede decirse que el principio que le da vida a una cosa está en ella, “no ciertamente como parte de su esencia ni como accidente, sino a la manera como el agente está en lo que hace; y es indispensable que todo agente esté en contacto con lo que inmediatamente hace y lo toque con su virtud o poder”.¹⁶⁹ Pero si bien Dios y el ánima dan vida a las cosas, no reciben su propia vida sino de sí mismos.

La sexta semejanza según el acto es que Dios gratifica justamente a las cosas. La gratificación no es más que la justicia distributiva por la cual Dios atribuye a cada cosa lo que le corresponde.

Por la justicia distributiva el gobernante o administrador da a cada cual lo que corresponde a su dignidad. Pues bien, así como el conveniente orden de una familia, o de cualquier otra multitud gobernada, demuestra que el gobernante posee justicia, así también el orden del universo, que resplandece lo mismo en los seres naturales que en los dependientes de la voluntad,

¹⁶⁷ *Ibidem*, 1 q.8 a.1, resp.: “*Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus eius. [...] effectum causat Deus in rebus, non solum quando primo esse incipiunt, sed quandiu in esse conservantur*”.

¹⁶⁸ *Ibidem*, 1 q.75 a.1, resp.; *idem*; *ibidem*, 1 q.75 a.5, resp.

¹⁶⁹ *Ibidem*, 1 q.8 a.1, resp.: “*Non quidem sicut pars essentiae, vel sicut accidens, sed sicut agens ei in quod agit. Oportet enim omne agens coniungi ei in quod immediate agit, et sua virtute illud contingere*”.

demuestra la justicia de Dios, y por esto dice Dionisio¹⁷⁰ “que la justicia de Dios [sea] la verdadera, se comprueba viendo que da a todos los seres lo que les corresponde según la dignidad de cada cual, y que conserva la naturaleza de cada cosa en su propio sitio y con su propio poder.”¹⁷¹

Hemos visto que los seres racionales —los ángeles y los hombres— son los de mayor dignidad, precisamente porque su racionalidad les permite conocer y ver a Dios. Esta distribución justa ocurre de igual manera en el ánimo, pues gobierna el cuerpo. Aquí también hallamos una dignidad superior en la cabeza, por ser principio intelectual, que en los demás miembros del cuerpo.

La séptima semejanza según el acto es que las cosas no pueden moverse por sí mismas y reciben su movimiento de Dios. Subyace a esta idea el principio de la física aristotélica¹⁷² de acuerdo con el cual un cuerpo no se mueve por sí solo sino que necesita un impulso externo para ponerse en movimiento. Si regresamos en la serie de las causas, es imperativo que lleguemos a un primer motor inmóvil. Sambiasi aclara en este sentido que “Dios es el principio de las diez mil cosas y cuando por sí están en reposo no se mueven”.¹⁷³ Lo mismo leemos en la *Suma teológica*:

¹⁷⁰ Dionisio, *De divino nombre*, cap. 8, §7.

¹⁷¹ Tomás de Aquino, *op. cit.*, I q.21 a.1, resp.: “*Distributiva iustitia, secundum quam aliquis gubernator vel dispensator dat unicuique secundum suam dignitatem. Sicut igitur ordo congruus familiae, vel cuiuscumque multitudinis gubernatae, demonstrat huiusmodi iustitiam in gubernante; ita ordo universi, qui apparet tam in rebus voluntariis, demonstrat Dei iustitiam. Unde dicit Dionysius: ‘Oportet videre in hoc veram Dei esse iustitiam, quod omnibus tribuit propria, secundum uniuscuiusque existentium dignitatem; et uniuscuiusque naturam in proprio salvat ordine et virtute’*”.

¹⁷² Aristóteles, *Física*, III, 2, 202 a1-12.

¹⁷³ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 102.

Es, pues, imposible que una cosa sea por lo mismo y de la misma manera motor y móvil, como también lo es que se mueva a sí misma. Por consiguiente, todo lo que se mueve es movido por otro. Pero si lo que mueve a otro es, a su vez, movido, es necesario que lo mueva un tercero, y a éste, otro. Mas no se puede seguir indefinidamente, porque así no habría un primer motor y, por consiguiente, no habría motor alguno, pues los motores intermedios no mueven más que en virtud del movimiento que reciben del primero, lo mismo que un bastón nada mueve si no lo impulsa la mano. Por consiguiente, es necesario llegar a un primer motor que no sea movido por nadie, y éste es el que todos entienden por Dios.¹⁷⁴

Por otro lado, sabemos que el ánima es el principio que mueve al cuerpo. La octava y la novena semejanzas según el acto se refieren al problema de la providencia de Dios.¹⁷⁵ La octava afirma que Dios gobierna todas las cosas del mundo terrenal y la novena que todas las cosas del universo obedecen el mandato de Dios. Del gobierno de Dios debe resaltarse que es universal, es decir que se aplica a todas las cosas del universo. En efecto, "es necesario decir que todos los seres están sujetos a la providencia divina, y no sólo en conjunto, sino también en particular. La razón es que, como todo agente obra por un fin, la ordenación de los efectos al fin se extiende hasta donde se extienda la causalidad del

¹⁷⁴ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.2 a.3, resp.: "*Impossibile est ergo quod, secundum idem et eodem modo, aliquid sit movens et motum, vel quod moveat seipsum. Omne ergo quod movetur, oportet ab alio moveri. Si ergo id a quo movetur, moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri; et illud ab alio. Hic autem non est procedere in infinitum: quia sic non esset aliquod primum movens; et per consequens nec aliquod aliud movens, quia moventia secunda non movent nisi per hoc quod sunt mota a primo movente, sicut baculus non movet nisi per hoc quod est motus a manu. Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur: et hoc omnes intelligunt Deum*".

¹⁷⁵ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, pp. 102-104.

primer agente".¹⁷⁶ Lo anterior implica que a cada cosa le son atribuidas una función y una finalidad.

Por lo mismo que Dios es creador de las cosas, también es gobernador de ellas. Porque a uno mismo pertenece dar origen a las cosas y llevarlas a su perfección, que es función propia del gobernante. Pero Dios es causa, no particular de un solo género de cosas, sino universal de todo ser. Por tanto, así como nada puede existir sin haber sido creado por Dios, de igual modo nada puede haber que no esté sometido al gobierno divino. Esto mismo aparece también claramente si se tiene en cuenta la condición del fin. Pues a tanto se extiende la acción del que gobierna a cuanto puede extenderse el fin de su gobierno. Pero el fin del gobierno divino es la misma bondad divina. Por tanto, no pudiendo haber nada que no esté ordenado a la bondad divina como al fin, es imposible que alguno de los seres quede fuera del gobierno divino.¹⁷⁷

La misma perfección de la providencia divina da cabida a la contingencia y la libertad, lo que de ninguna manera

¹⁷⁶ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.22 a.2, resp.: "*Sed necesse est dicere omnia divinae providentiae subiaccere, non in universali tantum, sed etiam in singulari. Quod sic patet. Cum enim omne agens agat propter finem, tantum se extendit ordinatio effectum in finem, quantum se extendit causalitas primi agentis*".

¹⁷⁷ *Ibidem*, 1 q.103 a.5, resp.: "*Respondeo dicendum quod secundum eandem rationem competit Deo esse gubernatorem rerum, et causam earum: quia eiusdem est rem producere, et ei perfectionem dare, quod ad gubernantem pertinet. Deus autem est causa non quidem particularis unius generis rerum, sed universalis totius entis, ut supra ostensum est. Unde sicut nihil potest esse quod non sit a Deo creatum, ita nihil potest esse quod eius gubernationi non subdatur. Patet etiam hoc idem ex ratione finis. Intantum enim alicuius gubernatio se extendit, inquantum se extendere potest finis gubernationis. Finis autem divinae gubernationis est ipsa sua bonitas, ut supra ostensum est. Unde cum nihil esse possit quod non ordinetur in divinam bonitatem sicut in finem, ut ex supra dictis patet; impossibile est quod aliquod entium subtrahatur gubernationi divinae*".

supone que las cosas contingentes y libres queden exentas del mandato de Dios: "Cuando se dice que algunos efectos son contingentes, se entiende en orden a sus causas próximas que pueden fallar en su obrar. No como si algo pudiera hacerse fuera totalmente del orden de la gobernación divina. El hecho mismo de que algo suceda fuera del orden de una causa próxima se debe a alguna otra causa sometida al gobierno divino".¹⁷⁸

En cuanto al ánimo, es el principio que ordena la sustancia corpórea y permite la realización de cada sentido sensitivo y racional. Además, el ejercicio de su libre albedrío¹⁷⁹ implica un cierto margen de libertad. Sin embargo, "la criatura racional puede gobernarse a sí misma por su entendimiento y voluntad; pero ambas potencias necesitan ser regidas y perfeccionadas por el entendimiento y la voluntad de Dios. Así, pues, sobre el gobierno con que la criatura racional se gobierna a sí misma en cuanto que es dueña de sus actos, necesita ser gobernada por Dios".¹⁸⁰ En las palabras de Sambiasi: "Su jurisdicción [del ánimo] tiene libre albedrío. Todo el cuerpo de la sustancia corpórea así como cada parte se inclinan hacia ella y se apoyan en la providencia de Dios".¹⁸¹ Esta jurisdicción se extiende tanto al cuerpo humano como a las cosas y animales del mundo.

¹⁷⁸ *Ibidem*, 1 q.103 a.7, ad 3: "*Ad tertium dicendum quod non dicuntur aliqui effectus contingentes, per comparationem ad proximas causas, quae in suis effectibus deficere possunt: non propter hoc quod aliquid fieri possit extra totum ordinem gubernationis divinae. Quia hoc ipsum quod aliquid contingit praeter ordinem causae proximae, est aliqua causa subiecta gubernationis divinae*".

¹⁷⁹ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 104.

¹⁸⁰ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.103 a.5, ad 3: "*Ad tertium dicendum quod creatura rationalis gubernat seipsam per intellectum et voluntatem, quorum utrumque indiget regi et perfici ab intellectu et voluntate Dei. Et ideo supra gubernationem qua creatura rationalis gubernat seipsam tanquam domina sui actus, indiget gubernari a Deo*".

¹⁸¹ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 104.

La décima semejanza según el acto se funda en el conocimiento de la dignidad del ánima. Para conocer una cosa debe conocerse su causa. Dado que la causa del ánima es Dios, le es imposible a ésta conocer aquélla. El poder limitado del ánima no puede penetrar la inconmensurabilidad de Dios: "Como en tanto un ser es cognoscible en cuanto está en acto, Dios, que es acto puro sin mezcla alguna de potencialidad, por sí mismo es lo más cognoscible. Pero sucede que lo más cognoscible en sí deja de ser cognoscible para algún entendimiento, debido a que sobrepase el alcance de su poder intelectual".¹⁸² Es así que solamente le queda al ánima la posibilidad de conocer la imagen de Dios. Una de las vías del conocimiento de Dios es la del razonamiento y es la que Sambiasi expone en su comentario: "Naturalmente hay un orden que se puede inferir y conocer. Es por razón de su deseo que se infiere su dignidad".¹⁸³ El hecho de que sólo Dios pueda satisfacer el deseo propio del ánima nos indica que ésta es sumamente digna. Una condición para que el ánima sea digna es que deje de seguir las órdenes de los sentidos, medios del placer vano. Tal es la enseñanza de la parábola de Salomón a la que Sambiasi alude. En los Proverbios se lee: "Si no te conoces, tú, buena (o bella) entre las mujeres (se trata del alma), sigue las huellas de los rebaños, y apacienta tus cabritos entre las tiendas de los pastores".¹⁸⁴ Y Sambiasi interpreta:

Salomón deseaba hacer que el ánima conociera su propia dignidad y dijo que la máxima belleza de las cosas es que tú desees

¹⁸² *Suma teológica*, 1 q.12 a.1, resp.: "*Respondeo dicendum quod, cum unumquodque sit cognoscibile secundum quod est in actu, Deus, qui est actus purus absque omni permixtione potentiae, quantum in se est, maxime cognoscibilis est. Sed quod est maxime cognoscibile in se, alicui intellectui cognoscibile non est, propter excessum intelligibilis supra intellectum*".

¹⁸³ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 105.

¹⁸⁴ *Cantar de los cantares*, 1, 8-11.

conocer tu dignidad, que tú dejes de seguir tus huellas en la manada de corderos. [La manada de corderos es el camino de los cinco sentidos de los hombres, el oído, la vista, el sabor, el olfato... Las huellas designan las diez mil cosas del mundo.] Pastorear la manada de corderos [la manada de corderos corresponde a las afecciones de los hombres, el deseo de los hombres] es acercarte a la prisión del pastor. [El pastor, en el mundo, sigue los discípulos del deseo. La vanidad del pastor es la del hombre mundano que fornicia y se deleita en el placer persiguiendo los bienes materiales y entregándose a la lujuria, a toda gloria y nobleza, el lugar del placer efímero.

Es así como únicamente por medio del conocimiento de Dios puede lograrse la dignidad del ánima.

El *Lingyan lishao* concluye esta tercera parte con la remembranza de las dos posibles orientaciones del ánima. La primera consiste en seguir los placeres fáciles, pero este camino es el de la esclavitud del ánima, de su control por los sentidos. El otro es el camino verdadero del ánima, el cual conduce hacia el verdadero bien.

TRATADO DE LAS AFECCIONES DEL SOBERANO BIEN (PP. 108-140)

En esta última parte del comentario Sambiasi se dedica a la explicación de las afecciones del soberano bien. El soberano bien o sumo bien es Dios "no sólo en algún género u orden de cosas, sino en absoluto [porque] de Él dimanar todas las perfecciones deseadas, como de la causa primera".¹⁸⁵ Por *afección* ha de entenderse los movimientos del alma.¹⁸⁶

¹⁸⁵ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.6 a.2, resp.: "*Respondeo dicendum quod Deus est summum bonum simpliciter, et non solum in aliquo genere vel ordine rerum [...] inquantum omnes perfectiones desideratae effluunt ab eo, sicut a prima causa*".

¹⁸⁶ *Ibidem*, 1-2 q.22 a.2, sed contra.

Por otra parte, “los buenos impulsos y los afectos proceden del amor y de la santa caridad”.¹⁸⁷

Como Dios es el soberano bien y la fuente del bien, por tanto el soberano bien no tiene ninguna causa que lo engendre: “Que no tenga causa significa que no se crea por medio de otra cosa, no se transforma por medio de otra cosa y no se completa por medio de otra cosa, no está causado por una enseñanza, no está causado por un hábito antiguo y no está causado por un logro meritorio”.¹⁸⁸ Siendo el bien absoluto y perfecto –porque no es relativo a ninguna cosa– “su bondad y su sustancia, su sustancia y su bondad son una sola cosa, no dos”.¹⁸⁹ Dice Santo Tomás:

Bien y ser, en la realidad, son una misma cosa, y únicamente son distintos en nuestro entendimiento. Y esto es fácil de comprender. El concepto de bien consiste en que algo sea apetecible, y por esto dijo el filósofo que bueno es “lo que todas las cosas apetecen”. Pero las cosas son apetecibles en la medida en que son perfectas, pues todo busca su perfección, y tanto son más perfectas cuanto más en acto están; por donde se ve que el grado de bondad del ser, debido a que el ser es la actualidad de todas las cosas, según hemos visto. Por consiguiente el bien y el ser son realmente una sola cosa, aunque el bien tenga la razón de apetecible que no tiene el ser.¹⁹⁰

¹⁸⁷ *Ibidem*, 2-2 q.17 a.8, obj.2: “*Quod boni motus atque affectus ex amore et sancta caritate veniunt*”.

¹⁸⁸ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 108.

¹⁸⁹ *Idem*.

¹⁹⁰ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.5 a.1, resp.: “*Respondeo dicendum quod bonum et ens sunt idem secundum rem: sed differunt secundum rationem tantem. Quod sic patet. Ratio enim boni in hoc consistit, quod aliquid sit appetibile: unde Philosophus dicit quod bonum est 'quod omnia appetunt.' Manifestum est autem quod unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum: nam omnia appetunt suam perfectionem. Intantum est autem perfectum unumquodque, inquantum est actu: unde manifestum est quod intantum est aliquid bonum, inquantum est ens: esse*

Ahora bien:

Sólo Dios es bueno por esencia. Los seres son buenos en la medida en que son perfectos; pero en la perfección de un ser se distinguen tres grados. Es el primero su propio ser; obtienen el segundo mediante la adición de ciertos accidentes indispensables para que sus operaciones sean perfectas, y consiste el tercero en que alcancen algo que tenga razón de fin. [...]

Ahora bien, a ningún ser criado compete tener por esencia esta triple perfección, y sólo compete a Dios, porque sólo en Él se identifican la esencia y el ser y porque no le sobreviene accidente alguno, pues lo que en los otros es accidental, como el poder, la sabiduría y otras cualidades, en Él es esencial, según hemos visto, y porque no está subordinado a ninguna otra cosa como fin, sino que Él es el fin último de todas las cosas. Por tanto, aparece claro que sólo Dios posee por esencia todos los modos de perfección, y, por consiguiente, que únicamente Dios es bueno por esencia.¹⁹¹

enim est actualitas omni rei, ut ex superioribus patet. Unde manifestum est quod bonum et ens sunt idem secundum rem: sed bonum dicit rationem appetibilis, quam non dicit ens".

¹⁹¹ *Ibidem*, 1 q.6 a.3, resp.: "*Respondeo dicendum quod solus Deus est bonus per suam essentiam. Unumquodque enim dicitur bonum, secundum quod est perfectum. Perfectio autem alicuius rei triplex est. Prima quidem, secundum quod in suo esse constituitur. Secunda vero, prout ei aliqua accidentia superadduntur, ad suam perfectam operationem necessaria. Tertia vero perfectio alicuius est per hoc, quod aliquid aliud attingit sicut finem. [...] Haec autem triplex perfectio nulli creato competit secundum suam essentiam, sed soli Deo: cuius solius essentia est suum esse: et cui non adveniunt aliqua accidentia; sed quae de aliis dicuntur accidentaliter, sibi conveniunt essentialiter, ut esse potentem, sapientem, et huiusmodi, sicut ex dictis patet. Ipse etiam ad nihil aliud ordinatur sicut ad finem: sed ipse est ultimus finis omnium rerum. Unde manifestum est quod solus Deus habet omnimodam perfectionem secundum suam essentiam. Et ideo ipse solus est bonus per suam essentiam*".

Por esta razón el soberano bien es “inmenso”, “eterno”, “inmutable” y su valor incomparable y su altura sin límites: “Hablando del perdón del soberano bien es abundancia, su alcance es sin límites. Hablando de su existencia, no tiene inicio y no tiene fin, es una permanencia que no tiene límites. Hablando de la esencia del soberano bien es difícil de evaluar y difícil de medir, es una profundidad infinita”.¹⁹² Las palabras de Sambiasi son claras y hacen eco a las de Santo Tomás. Dios es infinito y perfecto, “puesto que el ser divino no está concretado en nada”¹⁹³ y es eterno e inmutable porque “todo lo sujeto a cualquier clase de cambio está de algún modo en potencia, síguese que en manera alguna es posible que Dios esté sujeto a mutación”.¹⁹⁴ Por el hecho de que Dios “es lo más inmutable, a Él compete ser eterno en grado máximo. Y no solamente es eterno, sino que es su misma eternidad”.¹⁹⁵

El jesuita continúa su comentario describiendo la relación del soberano bien con los demás bienes. Las dos primeras relaciones establecen la dependencia de éstos respecto del soberano bien por su existencia y su permanencia.

Puesto que Dios es el ser por esencia, el ser de lo creado necesariamente ha de ser su efecto propio, lo mismo que encender es el efecto propio del fuego. Pero como Dios causa el efecto del ser en las cosas, no sólo cuando por primera vez empiezan a existir, sino durante todo el tiempo que lo conservan [...]

¹⁹² F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 109.

¹⁹³ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.7 a.1, resp.: “Cum igitur esse divinum non sit esse receptum in aliquo, [...] Deus sit infinitus et perfectus”.

¹⁹⁴ *Ibidem*, 1 q.9 a.1, resp.: “Omne autem quod quocumque modo mutatur, est aliquo modo in potentia. Ex quo patet quod impossibile est Deum aliquo modo mutari”.

¹⁹⁵ *Ibidem*, 1 q.10 a.2, resp.: “Unde, cum Deus sit maxime immutabilis, sibi maxime competit esse aeternum. Nec solum est aeternus, sed est sua aeternitas”.

síguese que ha de estar presente en lo que existe mientras tenga ser y según el modo como participe del ser.¹⁹⁶

Las dos últimas relaciones fundamentan la dependencia de los demás bienes respecto del soberano bien por sus funciones y el entendimiento de las mismas.

De dos maneras está Dios en algún ser. Una, como causa agente, y así está en todos los seres que creó. Otra, como el objeto de una operación está en el que la ejecuta, y esto es propio de las operaciones del alma, ya que lo conocido ha de estar en el que lo conoce, y lo deseado en quien lo desea. Pues de este segundo modo está Dios especialmente en la criatura racional que le conoce y ama actual o habitualmente.¹⁹⁷

Así, el soberano bien “logra su plenitud universalmente” y se encuentra en todas las cosas¹⁹⁸ “no como parte de esencia ni como accidente, sino a la manera como el agente está en lo que hace”.¹⁹⁹ Este principio engendra un problema teológico, el de saber si Dios es uno o múltiple. Al encontrarse en todas las cosas, ¿no será que Dios es múltiple, es decir que

¹⁹⁶ *Ibidem*, 1 q.8 a.1, resp.: “Cum autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius affectus ignis. Hunc autem effectum causat Deus in rebus, non solum quando primo esse incipiunt, sed quandiu in esse conservantur [...] quandiu igitur res habet esse, tandiu oportet quod Deus adsit ei, secundum modum quo esse habet”.

¹⁹⁷ *Ibidem*, 1 q.8 a.3, resp.: “Respondeo dicendum quod Deus dicitur esse in re aliqua dupliciter. Uno modo, per modum causae agentis: et sic est in omnibus rebus creatis ab ipso. Alio modo, sicut obiectum operationis est in operante: quod proprium est in operationibus animae, secundum quod cognitum est in cognoscente, et desideratum in desiderante. Hoc igitur secundo modo, Deus specialiter est in rationali creatura, quae cognoscit et diligit illum actu vel habitu”.

¹⁹⁸ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 111.

¹⁹⁹ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.8 a.1, resp.: “Non quidem sicut pars essentiae, vel sicut accidens, sed sicut agens adest ei in quod agit”.

el soberano bien es relativo? En realidad “no es posible que en modo alguno entre Dios en la composición de otro ser ni tampoco que sea principio formal ni principio material”.²⁰⁰ Pero la unidad de Dios se infiere de su simplicidad, de su infinita perfección y de la unidad del mundo.

Vemos que todas las cosas existentes están ordenadas entre sí, ya que unas sirven a otras. Pero cosas tan diversas no se coordinarían en un solo plan si algo que sea uno no las ordenase, pues en toda multitud, mejor impone el orden uno que muchos, ya que uno es de suyo causa de la unidad más que accidentalmente, esto es, en cuanto de alguna manera son uno. Por tanto, como lo que ocupa el primer lugar ha de ser lo más perfecto en cuanto tal y no accidentalmente, lo primero que somete todas las cosas al mismo orden necesariamente ha de ser uno y único, y esto es Dios.²⁰¹

Una vez resuelto el dilema de la unidad de Dios puede examinarse la cuestión de sus efectos. Que Dios tenga voluntad se deduce del siguiente hecho:

En el concepto de voluntad va incluido que, en la medida de lo posible, comunique a otros el bien que alguien posee, y de manera especial pertenece esto a la voluntad divina, de la que

²⁰⁰ *Ibidem*, 1 q.3 a.8, resp.: “*Neque est possibile Deum aliquo modo in compositionem alicuius venire, nec sicut principium formale, nec sicut principium materiale*”.

²⁰¹ *Ibidem*, 1 q.11 a.4, resp.: “*Omnia enim quae sunt, inveniuntur esse ordinata ad invicem, dum quaedam quibusdam deserviunt. Quae autem diversa sunt, in unum ordinem non convenirent, nisi ab aliquo uno ordinarentur. Melius enim multa reducuntur in unum ordinem per unum, quam per multa: quia per se unius unum est causa, et multa non sunt causa unius nisi per accidens, inquantum scilicet sunt aliquo modo unum. Cum igitur illud quod est primum, sit perfectissimum et per se, non per accidens, oportet quod primum reducens omnia in unum ordinem, sit unum tantum. Et hoc est Deus*”. Véase también *ibidem*, 1 q.11 a.2, ad 2.

se deriva por semejanza toda perfección. [...] Por consiguiente, Dios se quiere a sí mismo como fin, y lo demás como ordenado a este fin, por cuanto es digna de la bondad divina que sea participada por los otros seres.²⁰²

Por su voluntad Dios es causa de las cosas, y causa de su ordenamiento: por su “vocación reguladora este soberano bien puede favorecer completamente la bondad y lo auspicioso, y puede completamente curar lo nefasto y lo odioso tanto en lo alto como en lo bajo, en lo grande como en lo pequeño y en lo noble como en lo despreciable”.²⁰³

Sambiasi se pregunta enseguida cuáles son los medios que permiten aprehender el soberano bien. Queda claro que los sentidos externos, en particular el ojo y el oído, no poseen la facultad de percibir a Dios. Para lograr esta aprehensión, el hombre debe ser dotado sobrenaturalmente. Los principios sobrenaturales que permiten al hombre alcanzar la bienaventuranza son las virtudes teologales o teológicas: la fe, la esperanza y la caridad. Para Sambiasi, estas virtudes “son lo que favorece enseñanzas, lo que confiere consuelo y ánimo, lo que otorga felicidad, lo que provee la ayuda divina”.²⁰⁴ La fe versa sobre verdades de creer,²⁰⁵ la esperanza sobre la bienaventuranza eterna²⁰⁶ y la caridad sobre una unión espiritual entre Dios y el hombre.²⁰⁷ Sobre el orden de las virtudes teologales se puede decir que:

²⁰² *Ibidem*, 1 q.19 a.2, resp.: “Unde et hoc pertinet ad rationem voluntatis, ut bonum quod quis habet, aliis communicet, secundum quod possibile est. Et hoc praecipue pertinet ad voluntatem divinam, a qua, per quandam similitudinem, derivatur omnis perfectio. [...] Sic igitur vult et se esse, et alia. Sed se ut finem, alia vero ut ad finem, inquantum condecet divinam bonitatem etiam alia ipsam participare”.

²⁰³ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 111.

²⁰⁴ *Ibidem*, p. 112.

²⁰⁵ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 2-2 q.1 a.1, resp.

²⁰⁶ *Ibidem*, 2-2 q.17 a.2, resp.

²⁰⁷ *Ibidem*, 2-2 q.23 a.1, resp.

Hay un doble orden, a saber: de generación y de perfección. Según el orden de generación, en que la materia es anterior a la forma y lo imperfecto a lo perfecto, en un mismo y único sujeto la fe precede a la esperanza, y la esperanza, a la caridad, atendiendo a sus actos, pues los hábitos son infundidos al mismo tiempo. Porque el movimiento del apetito, en efecto, no puede tender a una cosa, sea esperándola, sea amándola, si no es aprehendida por el sentido o por el entendimiento. Ahora bien, el entendimiento aprehende por la fe lo que espera y ama. De ahí que, en el orden de generación, la fe debe preceder a la esperanza y a la caridad. De modo semejante, el hombre ama una cosa porque la aprehende como bien para él. Mas, por el hecho mismo de que espera poder obtener de alguien algún bien, estima que ese en quien tiene esperanza es también un bien suyo. Por eso, desde el momento en que un hombre tiene esperanza, viene a amarle, de modo que en el orden de la generación, atendiendo a los actos, la esperanza precede a la caridad.

Mas en el orden de perfección, la caridad precede a la fe y a la esperanza, porque ambas, fe y esperanza, son vivificadas por la caridad y reciben de ella su perfección de virtud. Pues así la caridad es madre y raíz de todas las virtudes, en cuanto es forma de todas ellas, como más adelante veremos.²⁰⁸

²⁰⁸ *Ibidem*, 1-2 q.62 a.4, resp.: "Respondeo dicendum quod duplex est ordo. Scilicet generationis, et perfectionis. Ordine quidem generationis, quo materia est prior forma, et imperfectum perfecto, in uno et eodem; fides praecedat spem, et spes caritatem, secundum actus (nam habitus simul infunduntur). Non enim potest in aliquid motus appetitivus tendere vel sperando vel amando, nisi quod est apprehensum sensu aut intellectu. Per fidem autem apprehendit intellectus et quae sperat et amat. Unde oportet quod, ordine generationis, fides praecedat spem et caritatem. similiter autem ex hoc homo aliquid amat, quod apprehendit illud ut bonum suum. Per hoc autem quod homo ab aliquo sperat se bonum consequi posse, reputat ipsum in quo spem habet, quoddam bonum suum. Unde ex hoc ipso quod homo sperat de aliquo, procedit ad amandum ipsum. Et sic, ordine generationis, secundum actus, spes praecedat caritatem".

Por su carácter sobrenatural, Dios —o el soberano bien— no puede alcanzarse por vía natural, a saber, por el entendimiento o la voluntad humana, sino por medio de las virtudes sobrenaturales de las cuales Dios dota a los hombres. Lo anterior significa que solamente por medio de la gracia se puede aprehender a Dios, es decir, lograr la bienaventuranza. La duda que puede tener el hombre en cuanto a los ángeles, los santos y aun en cuanto a Dios se borra precisamente cuando el hombre posee la fe, o sea, cuando se recibe la gracia.²⁰⁹

Son cuatro los principios de la unión del soberano bien con el hombre. En primera instancia, es Él quien crea a los hombres, pues la voluntad de Dios es causa de todas las cosas.²¹⁰ Sin embargo, existen diferencias entre las criaturas.

De dos maneras está Dios en algún ser. Una, como causa agente, y así está en todos los seres que creó. Otra, como el objeto de una operación está en el que la ejecuta, y esto es propio de las operaciones del alma, ya que lo conocido ha de estar en el que lo conoce, y lo deseado en quien lo desea. Pues de este segundo modo está Dios especialmente en la criatura racional que lo conoce y ama actual o habitualmente, y puesto que la criatura racional obtiene esto por la gracia se dice que esto es el modo como está en los santos por la gracia.²¹¹

²⁰⁹ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 112.

²¹⁰ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.19 a.4.

²¹¹ *Ibidem*, 1 q.8 a.3, resp.: “*Respondeo dicendum quod Deus dicitur esse in re aliqua dupliciter. Uno modo, per modum causae agentis: et sic est in omnibus rebus creatis ab ipso. Alio modo, sicut obiectum operationis est in operante: quod proprium est in operationibus animae, secundum quod cognitum est in cognoscente, et desideratum in desiderante. Hoc igitur secundo modo, Deus specialiter est in rationali creatura, quae cognoscit et diligit illum actu vel habitu. Et quia hoc habet rationalis creatura per gratiam dicitur esse hoc modo in sanctis per gratiam.*”

De lo último podemos concluir que, entre las criaturas corporales, sólo el hombre es a imagen de Dios. Sambiasi explicita: "Decir que los hombres están a su imagen no es hablar de la imagen física, sino que sólo los hombres pueden conocerlo, pueden amarlo, pueden recibir su gracia. Por tanto, los hombres están a su imagen por el hecho de que, al crear a los hombres, se une a los hombres".²¹²

El segundo principio se refiere a la predisposición al deber, entendida como la tarea específica mediante cuya realización cada criatura alcanza su plenitud. Aquí cabe discriminar entre lo material y lo espiritual. En cuanto a los hombres que participan de estos dos principios, se distingue entre sus necesidades físicas y espirituales. No se alcanza la plenitud corporal si no se nutre y provee al cuerpo de los instrumentos adecuados: "El cuerpo a diario debe utilizar provisiones como la vestimenta, bebidas y comida, instrumentos, etc."²¹³ Por ser racionales, la predisposición al deber de los seres humanos deriva, por otra parte, de la educación que los padres proveen a los hijos y que comenzando en la familia puede extenderse a todos los demás hombres. Escribe Sambiasi: "Si los padres enseñan a los hijos [eso] también hace que nosotros enseñemos a los otros hombres".²¹⁴ Por último, el ánima también posee una plenitud inherente, la cual se logra mediante un alimento específico que es la gracia. La gracia es lo que permite al hombre tener acceso a las virtudes propiamente humanas y hacer que su bondad llegue a la realización plena.

Cada forma impresa por Dios en las cosas creadas tiene eficacia respecto de un acto determinado, del que es capaz por su misma naturaleza; pero no puede obrar más allá, a no ser con una forma sobreañadida, como el agua no puede calentar si antes

²¹² F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 114.

²¹³ *Idem.*

²¹⁴ *Ibidem*, p. 115.

no ha sido calentada por el fuego. Así, pues, el entendimiento humano tiene una forma, su misma luz inteligible, que es de por sí suficiente para conocer algunas cosas inteligibles: aquellas a cuyo conocimiento podemos llegar a través de las cosas sensibles; pero no puede conocer otras cosas inteligibles más elevadas si no es perfeccionado con una luz superior, como la luz de la fe o de profecía, la cual se llama "luz de la gracia", en cuanto se añade a la naturaleza.

En conclusión, hemos de decir que, para conocer cualquier verdad, el hombre requiere que el auxilio divino mueva su entendimiento a su propio acto. Pero no necesita nueva iluminación para conocer las verdades que por luz natural puede alcanzar, sino sólo para las que exceden su natural conocimiento.²¹⁵

El tercer principio de unión examina el problema de la conservación de los hombres, lo que es equivalente a "preservarlos y mantenerlos".²¹⁶ Están las criaturas en Dios "en cuanto el poder divino las contiene y conserva, al modo como se dice que en nosotros está lo que podemos hacer, y de este

²¹⁵ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1-2 q. 109 a. 1, resp.: "*Unaquaeque autem forma indita rebus creatis a Deo, habet efficaciam respectu alicuius actus determinati, in quem potest secundum suam proprietatem: ultra autem non postest nisi per aliquam formam superadditam, sicut aqua non potest calefacere nisi calefacta ab igne. Sic igitur intellectus humanus habet aliquam formam, scilicet ipsum intelligibile lumen, quod est de se sufficiens ad quaedam intelligibilia cognoscenda: ad ea scilicet in quorum notitiam per sensibilia possumus devenire. Altiora vero intelligibilia intellectus humanus cognoscere non potest nisi fortiori lumine pergiciatur, sicut lumine fidei vel prophetiae; quod dicitur 'lumen gratiae', in quantum est naturae superadditum. Sic igitur dicendum est quod ad cognitionem cuiuscumque veri, homo indiget auxilio divino ut intellectus a Deo moveatur ad suum actum. Non autem indiget ad cognoscendam veritatem in omnibus, nova illustratione superaddita naturali illustrationi; sed in quibusdam, quae excedunt naturalem cognitionem*".

²¹⁶ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 115.

modo están las criaturas en Dios”.²¹⁷ De igual manera, “como Dios causa el efecto del ser en las cosas, no sólo cuando por primera vez empiezan a existir, sino durante todo el tiempo que lo conserven, a la manera como el sol causa la iluminación del aire mientras éste tiene luz, síguese que ha de estar presente en lo que existe mientras tenga ser y según el modo como participe del ser”.²¹⁸ Asimismo, cada criatura se conserva según su propio modo de ser: los vegetales, para cumplir con las funciones de nacer, nutrirse y crecer; igual sucede con los animales, pero éstos además han de cumplir con las funciones superiores del conocimiento sensitivo y la acción; los hombres, aparte de todas las funciones descritas, tienen como atributo las facultades racionales de la memoria, el intelecto, la voluntad y la capacidad de gobierno. Por ser mera forma, estos “cuatro actos” se encuentran de manera exclusiva en los hombres.

La conservación de los hombres tiene una meta superior al solo hecho de cumplir sus funciones, y es una meta moral: “Evitar que se depraven y se destruyan”.²¹⁹ Por ello es necesaria la participación al sumo bien: “no sólo proviene de Dios toda moción por ser Él el primer motor, sino también toda perfección formal, porque Él es el acto primero. De donde se sigue que la acción del entendimiento, como la de cualquier otra criatura, depende de Dios doblemente: porque recibe de Él la forma por la que obra, y porque de Él

²¹⁷ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.18 a.4, ad 1: “*Inquantum continentur et conservantur virtute divina: sicut dicimus ea esse in nobis, quae sunt in nostra potestate. Et si creaturae dicuntur esse in Deo*”.

²¹⁸ *Ibidem*, 1 q.8 a.1, resp.: “*Hunc autem effectum causat Deus in rebus, non solum quando primo esse incipiunt, sed quandiu in esse conservantur; sicut lumen causatur in aere a sole quandiu aer illuminatus manet. Quandiu igitur res habet esse, tandiu oportet quod Deus adsit ei, secundum modum quo esse habet*”.

²¹⁹ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 115.

recibe además el impulso para obrar". Luego, "de dos modos podemos considerar la naturaleza del hombre: primero, en su integridad, como estuvo en nuestro primer padre antes del pecado; segundo corrompida en nosotros después del pecado de nuestro primer padre. En ambos estados, la naturaleza humana para obrar o querer cualquier bien, necesita del auxilio de Dios como de un primer motor".²²⁰

El cuarto principio de unión del soberano bien con el hombre es la omnipresencia divina (o que no haya donde no esté, lo que sería la traducción literal del chino de esta noción): Dios está presente en todas las cosas de tres maneras: "Dios está en todos los seres por potencia, porque todo está sometido a su poder. Está por presencia, porque todo está patente y como desnudo a sus ojos. Está por esencia, porque actúa en todos como causa de su ser".²²¹ Esto es precisamente lo que afirma Sambiasi cuando escribe: "La omnipresencia [se entiende de tres maneras]; es omnipresente por su sustancia, omnipresente por su mirada y omnipresente por su poder".²²² Esta omnipresencia por sustancia alude a la sustancia de Dios, y no a la de las cosas, porque "está en todo lo que existe como causa del ser que tiene".²²³ Por lo mismo, como el ser es lo más fundamental

²²⁰ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1-2 q.109 a.2, resp.: "*Respondeo dicendum quod natura hominis dupliciter potest considerari: uno modo, in sui integritate, sicut fuit in primo parente ante peccatum; alio modo, secundum quod est corrupta in nobis post peccatum primi parentis. Secundum autem utrumque statum, natura humana indiget auxilio divino ad faciendum vel volendum quodcumque bonum, sicut primo movente*".

²²¹ *Ibidem*, 1 q.8 a.3, resp.: "*Sic ergo est in omnibus per potentiam, inquantum omnia eius potestati subduntur. Est per praesentiam in omnibus, inquantum omnia nuda sunt et aperta oculis eius. Est in omnibus per essentiam, inquantum adest omnibus ut causa essendi*".

²²² F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 116.

²²³ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.8 a.3, ad 1: "*Quia substantia sua adest omnibus ut causa essendi*".

de las cosas, "es necesario que Dios esté en todas las cosas, y en lo más íntimo de ellas".²²⁴

De la descripción de estos cuatro principios de la unión de Dios con el hombre Sambiasi procede a analizar cómo se llega a conocer la presencia de Dios en los hombres. Si bien la presencia de Dios en los hombres es "la máxima familiaridad y la máxima intimidad", "no se puede sentir".²²⁵ Lo que afirma aquí Sambiasi es que no se puede conocer a Dios mediante los sentidos externos. En la *Suma teológica* se lee: "En modo alguno se pueden conocer los seres de orden superior mediante imágenes de orden inferior; por lo cual no podemos conocer la esencia de lo incorpóreo mediante imágenes de los seres corporales. Por consiguiente, mucho menos podremos conocer la esencia divina por imágenes creadas, sean éstas las que fueren".²²⁶ De manera más precisa, "no es posible ver a Dios con el sentido de la vista ni tampoco con sentido ni facultad alguna de la parte sensitiva. Toda facultad de este género es acto de algún órgano corporal; y como el acto es proporcionado al sujeto que actúa, síguese que ninguna facultad de esta clase puede alcanzar más allá de lo corporal".²²⁷ La facultad que permite tal conocimiento es el alma racional, que por su propia fuerza o naturaleza entiende "las cosas y eventos que llegan de fuera. También comprende la naturaleza de las afecciones internas de la

²²⁴ *Ibidem*, 1 q.8 a.1, resp.: "*Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime*".

²²⁵ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 116.

²²⁶ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.12 a.2, resp.: "*Per similitudines inferioris ordinis rerum nullo modo superiora possunt cognosci: sicut per speciem corporis non potest cognosci essentia rei incorporeae. Multo igitur minus per speciem creatam quamcumque potest essentia Dei videri*".

²²⁷ *Ibidem*, 1 q.12 a.3, resp.: "*Respondeo dicendum quod impossibile est Deum videri sensu aut potentia sensitivae partis. Omnis enim potentia huiusmodi est actus corporalis organi. Actus autem proportionatur ei cuius est actus. Unde nulla huiusmodi potentia potest se extendere ultra corporalia*".

mente que no sentimos".²²⁸ Entiende las cosas corporales como es natural a un principio encarnado como es el alma, pero también las cosas incorpóreas precisamente porque el alma también es principio incorpóreo.

El alma tiene dos facultades cognoscitivas. Una que es acto de algún órgano corpóreo, por lo que su actividad natural es conocer las cosas según el modo de ser que tienen en la materia individual, y por esto los sentidos únicamente conocen lo singular. La otra es el entendimiento, que no es acto de ningún órgano corpóreo, y por ello lo connatural del entendimiento es conocer las naturalezas que tienen ser en una materia determinada, pero no en cuanto están concretadas en tal materia individual, sino en cuanto abstraídas de ella por la acción del entendimiento, por lo cual con el entendimiento podemos conocer las cosas en su ser universal, a lo que no están facultados los sentidos.²²⁹

Es así como "las cosas que nacen y se nutren son lo que puede ver, todas reciben una luz intensa pero no sentimos lo que es nacer, nutrirse y ser iluminado".²³⁰ Este acto es el conocimiento de los universales y depende del alma racional. Pero conocer la intimidad y la familiaridad que resulta de la omnipresencia de Dios en los hombres rebasa con mucho el acto propio del entendimiento, por lo cual este conocimiento

²²⁸ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 117.

²²⁹ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.12 a.4, resp.: "*Quae tamen habet duas virtutes cognoscitivas. Unam, quae est actus alicuius corporei organi. Et huic connaturale est cognoscere res secundum quod sunt in materia individuali: unde sensus non cognoscit nisi singularia. Alia vero virtus cognoscitiva eius est intellectus, qui non est actus alicuius organi corporalis. Unde per intellectum connaturale est nobis cognoscere naturas, quae quidem non habent esse nisi in materia individuali; non tamen secundum quod sunt in materia individuali, sed secundum quod abstrahuntur ab ea per considerationem intellectus. Unde secundum intellectum possumus cognoscere huiusmodi res in universali: quod est supra facultatem sensus*".

²³⁰ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 117.

no se da sin la ayuda divina, es decir sin la gracia: "Conocer el mismo ser subsistente sólo es connatural al entendimiento divino y está fuera del alcance de la capacidad natural de todo entendimiento creado, y, por consiguiente, el entendimiento creado no puede ver la esencia divina, a menos que Dios, por su gracia, se le una como objeto de conocimiento".²³¹

A la omnipresencia divina hay que agregar su ubicuidad. Dios, en efecto, se encuentra en todas partes, es decir "llena todos los lugares, porque está dando el ser a todas las cosas localizadas, que en conjunto llenan todo lugar".²³² Sambiasi anota en su comentario: "Este soberano bien nos sostiene donde estemos. No hay lugar donde no se pueda apoyar sobre Él, no hay lugar donde no se pueda lograr, no hay lugar donde no se le pueda festejar, no hay lugar donde no se pueda quedar en Él, no hay lugar donde no se le pueda añorar, no hay lugar donde no se pueda hablar con Él, no hay lugar donde no se pueda ver, no hay lugar donde no se pueda oír, no hay lugar donde no se pueda saborear".²³³ En toda la creación puede advertirse la presencia de Dios.

Hemos dicho que el hombre es capaz de alcanzar ciertas verdades mediante su intelecto, pero que para tener acceso a las verdades sobrenaturales necesita la ayuda de Dios, es decir, la gracia y la fe. Escribe Sambiasi:

Los hombres tienen dos tipos de luz. Una, es la luz natural original. [De ella] se deduce los principios para extender el

²³¹ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.12 a.4, resp.: "*Relinquitur ergo quod cognoscere ipsum esse subsistens, sit connaturale soli intellectui divino, et quod sit supra facultatem naturalem cuiuslibet intellectus creati: quia nulla creatura est suum esse, sed habet esse participatum. Non igitur potest intellectus creatus Deum per essentiam videre, nisi inquantum Deus per suam gratiam se intellectui creato coniungit, ut intelligibile ab ipso*".

²³² *Ibidem*, 1 q.8 a.2, resp.: "*Imo per hoc replet omnia loca, quod dat esse omnibus locatis, quae replent omnia loca*".

²³³ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 117.

conocimiento. Por su fuerza, el hombre la puede alcanzar. La otra es la verdadera luz que trasciende la naturaleza. Está encima de los principios y solamente Dios la otorga. No es mediante el conocimiento o la vista humana como se alcanza. Este soberano bien en nuestra vida se asemeja a nuestra luz original y al final también se conoce. Lo que está en la otra vida se apoya en la verdadera luz.²³⁴

Esta luz verdadera es, sin embargo, lo que se quiere alcanzar. El cómo se puede alcanzar es el problema que se presenta ahora. Sabemos que, en cuanto creadas y corporales, nuestras facultades son limitadas y no pueden rebasar el conocimiento de las cosas concretas, ya sea en la materia o de modo abstracto. El conocimiento deductivo propio del intelecto humano no es el camino adecuado para el conocimiento del soberano bien, porque éste se eleva infinitamente por encima de lo que puede entender aquél. Son los sentimientos de amor y añoranza y una conciencia pura los verdaderos medios para lograr este soberano bien o la delectación verdadera que conlleva.²³⁵

¿En qué consiste este soberano bien que está por encima de los demás bienes? Sólo por comparación podemos comprenderlo. Es puro y suficiente, mientras que los bienes terrenales son mezclados y deficientes. Pero este método de comprensión tiene sus límites, porque es imposible comparar al soberano bien en términos de más o menos. No hay bienes que sean superiores a él y tampoco que le sean iguales. Si bien no puede decirse que los bienes terrenales sean inferiores a él porque es infinitamente diferente.²³⁶

Puesto que la semejanza se entiende como conveniencia o comunidad en la forma, hay muchas maneras de semejan-

²³⁴ *Ibidem*, p. 118.

²³⁵ *Ibidem*, p. 119.

²³⁶ *Ibidem*, p. 120.

za, debido a los múltiples modos de convenir a una forma. Llámense semejantes las cosas que participan en la misma forma, según el mismo concepto y del mismo modo; pero éstas no sólo son semejantes, sino iguales en lo que las asemeja, y en este sentido se llaman semejantes en la blancura dos cuerpos igualmente blancos; y ésta es la más perfecta de las semejanzas. En otro sentido, se llaman semejantes las cosas que participan en la forma bajo el mismo concepto, pero no del mismo modo, sino unas más y otras menos, y en este sentido se dice que lo menos blanco se asemeja a lo más blanco, y este género de semejanza es imperfecto. En tercer lugar se llaman semejantes las cosas que participan en la misma forma, pero no bajo el mismo concepto, cual se ve en los agentes no unívocos; pues como todo agente ejecuta algo semejante a sí mismo en cuanto agente, y el poder de obrar viene de la forma, es indispensable que se encuentre en el efecto la semejanza de la forma del agente. Por tanto, si el agente pertenece a la misma especie que su efecto, la semejanza entre la forma del agente y la de lo hecho se apoya en que ambas participan en la forma bajo la misma razón específica, y tal es la semejanza entre el hombre que engendra y el engendrado. En cambio, si el agente no es de la misma especie que el efecto, habrá semejanza, pero no bajo la misma razón de especie; y así, por ejemplo, lo que se engendra en virtud de la actividad solar alcanza cierta semejanza con el sol, pero no una semejanza específica con la forma del sol, sino sólo genérica. Por tanto, si hay algún agente que no pertenezca a ningún género, sus efectos tendrán aún menos semejanza con la forma del agente, puesto que no participan de ella ni específica ni genéricamente, sino en cierto sentido análogo, basado en que el ser es común a todas las cosas. Pues, con arreglo a esto, lo que procede de Dios se asemeja a Él, como se asemejan los seres al principio primero y universal de todo ser.²³⁷

²³⁷ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.4 a.3, resp.: "*Respondeo dicendum quod, cum similiudo attendatur secundum convenientiam vel commu-*

Este largo pasaje de la *Suma teológica* nos permite precisar cuáles son los diversos modos de la semejanza y, por tanto, de la comparación. Puede concluirse que ningún bien puede ser comparado con el soberano bien porque no existe semejanza ni en especie ni en género. En términos de especie, no pueden compararse en proporción, como si participaran de él en menor grado. Tampoco pueden ser comparados como si fueran copia del soberano bien, porque ésta sería material y no una semejanza genérica. La comparación sólo puede ser analógica “en cuanto Dios es ser por esencia y lo demás

nicationem in forma, multiplex est similitudo, secundum multos modos communicandi in forma. Quaedam enim dicuntur similia, quae communicant in eadem forma secundum eandem modum; et haec non solum dicuntur similia, sed aequalia in sua similitudine; sicut duo aequaliter alba, dicuntur similia in albedine. Et haec est perfectissima similitudo. – Alio modo dicuntur similia, quae communicant in forma secundum eandem rationem, et non secundum eundem modum, sed secundum magis et minus; ut minus album dicitur simile magis albo. Et haec est similitudo imperfecta. – Tertio modo dicuntur aliqua similia, quae communicant in eadem forma, sed non secundum eandem rationem; ut patet in agentis non univocis. Cum enim omne agens agat sibi simile in quantum est agens, agit autem unumquodque secundum suam formam, necesse est quod in effectu sit similitudo formae agentis. Si ergo agens sit contentum in eadem specie cum suo effectu, erit similitudo inter faciens et factum in forma, secundum eandem rationem speciei; sicut homo generat hominem. Si autem agens non sit contentum in eadem specie, erit similitudo, sed non secundum eandem rationem speciei: sicut ea quae generantur ex virtute solis, accedunt quidem ad aliquam similitudinem solis, non tamen ut recipiant formam solis secundum similitudinem speciei, sed secundum similitudinem generi. Si igitur sit aliquod agens, quod non in genere contineatur, effectus eius adhuc magis accedent remote ad similitudinem formae agentis: non tamen ita quod participant similitudinem formae agentis secundum eandem rationem speciei aut generis, sed secundum aliqualem analogiam, sicut ipsum esse est commune omnibus. Et hoc modo illa quae sunt a Deo, assimilantur ei in quantum sunt entia, ut primo et universali principio totius esse”.

es ser por participación”,²³⁸ lo que quiere decir que no hay comparación posible con lo incomparable.

Por lo mismo, es erróneo hablar del soberano bien en términos de mucho o poco, ligero o pesado,²³⁹ ya que Dios es uno.

Uno se opone a muchos, pero de diversas maneras. La unidad, que es principio del número, se opone a la multitud como la medida a lo medido; pues la unidad tiene razón de primera medida, y el número es la multitud medida por la unidad, como dice Aristóteles. En cambio, lo uno que se identifica con el ser se opone a la multitud como lo indiviso a lo dividido, o sea como una privación.²⁴⁰

El uno en cuanto principio del número solamente se atribuye a las cosas materiales.²⁴¹ La diferencia entre el soberano bien y los bienes terrenales es inconmensurable. Sustancialmente, éstos no se asemejan de ninguna manera al sumo bien. Empero, el soberano bien es el criterio para determinar el grado de bien que posee una cosa, en función de su cercanía a éste.

De este primero, que es ser y bueno por esencia, pueden tomar las cosas la denominación de seres y de buenas, en cuanto participan de Él por modo de cierta semejanza, aunque remota

²³⁸ *Ibidem*, 1 q.4 a.3, ad 3: “*Prout scilicet Deus est ens per essentiam, et alia per participationem*”.

²³⁹ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 121.

²⁴⁰ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.11 a.2, resp.: “*Respondeo dicendum quod unum opponitur multis, sed diversimode. Nam unum quod est principium numeri, opponitur multitudini quae est numerus, ut mensura mensuto: unum enim habet rationem primae mensurae, et numerus est multitudo mensurata per unum, ut patet ex X Metaphys. Unum vero quod convertitur cum ente, opponitur multitudini per odum privationis, ut indivisum diviso*”.

²⁴¹ *Ibidem*, 1 q.11 a.3, ad 2.

y deficiente; y por esto se dice que las cosas son buenas con la bondad divina, en cuanto ella es el primer ejemplar, eficiente y final de toda bondad. No obstante, las cosas también son buenas por la semejanza de la bondad de Dios, inherente a cada una de ellas, y ésta es su bondad formal y por la que se dicen buenas, y de este modo resulta que hay una bondad común a todos los seres y hay también múltiples bondades.²⁴²

Sambiasi resume lo anterior diciendo: "Son siete las vías que permiten conocer este soberano bien. La primera es por medio de la luz original natural. La segunda es rebasando la verdadera luz natural. La tercera es por la pureza del corazón. La cuarta es probando su sabor. La quinta es volverse íntimamente amigos. La sexta es conferir tranquilidad a los cinco sentidos. La séptima es meditar el significado profundo que pasa a través de los cánones religiosos".²⁴³ Hemos examinado los seis primeros puntos. El alma racional puede conocer a Dios aunque de manera deficiente, pues los cinco sentidos externos no tienen esta facultad, por lo cual es necesario aquietar su movilidad. Por la pureza del corazón se puede acercar e intimar a Dios. Le permite "probar su sabor", es decir, intuirlo en toda la creación.

En relación con la séptima vía: el conocimiento de Dios a través del estudio de los cánones religiosos y del ejemplo de los santos,²⁴⁴ Sambiasi explica que el ejemplo de los santos enseña que las penas que sufrieron no deben pensarse

²⁴² *Ibidem*, 1 q.6 a.4, resp.: "A primo igitur per suam essentiam ente et bono, unumquodque potest dici bonum et ens, inquantum participat ipsum per modum cuiusdam assimilationis, licet remote et deficienter. Sic ergo unumquodque dicitur bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari, effectivo et finali totius bonitatis. Nihilominus tamen unumquodque dicitur bonum similitudine divinae bonitatis sibi inhaerente, quae est formaliter sua bonitas denominans ipsum. Et sic est bonitas una omnium; et etiam multae bonitates".

²⁴³ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 122.

²⁴⁴ *Ibidem*, p. 123.

sino como beneficios, porque mediante ellas se acercaron al soberano bien, abandonaron su cuerpo terrenal y se deshicieron de los deseos egoístas. Podemos conocer sus hechos a través de los cánones religiosos, y es lo que debemos meditar. Empero, la descripción del soberano bien es imposible, ya que rebasa todo talento, sabiduría e inteligencia.²⁴⁵ Sólo lo podemos describir “por medio de cosas más conocidas de nosotros, aunque por su naturaleza sean menos evidentes, es decir, por sus efectos”.²⁴⁶ Por tanto, si no puede describirse el soberano bien en términos discursivos, puede deducirse su suprema dignidad al percatarnos de su ley y de los castigos que aplica.²⁴⁷ La ley, los premios y los castigos se destinan exclusivamente a las criaturas racionales:

Conforme a su naturaleza, obran por sí mismas en cuanto que tienen dominio de sus actos; y estas tales son gobernadas por Dios no solamente en cuanto son movidas por Dios mismo, que obra en ellas interiormente, sino también en cuanto que por Él son inducidas al bien y retraídas del mal por medio de mandatos y prohibiciones, de premios y de castigos.²⁴⁸

Ahora bien, la damnación eterna como máxima pena divina se concluye de su suprema dignidad.

Sambiasi procede a comparar el soberano bien con las modalidades de la existencia del hombre. El hombre —dice—

²⁴⁵ *Ibidem*, p. 124.

²⁴⁶ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.2 a.1, resp.: “*Sed indiget demonstrari ea quae sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus*”.

²⁴⁷ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 124.

²⁴⁸ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.103 a.5, ad 2: “*Quaedam enim secundum suam naturam sunt per se agentia, tanquam habentia dominium sui actus: et ista gubernantur a Deo non solum per hoc quod moventur ab ipso Deo in eis interius operante, sed etiam per hoc quod ab eo inducuntur ad bonum et retrahuntur a malo per praecepta et prohibitiones, praemia et poenas*”.

tiene tres tipos de existencia: sustancial, visible y potencial. Su existencia sustancial se limita a esta sustancia; su existencia visible, a lo que determina el ojo, y su existencia potencial, a los asuntos que administra. Fuera de ello no existe. Esta limitación no puede atribuirse a la existencia de Dios, ya que "Dios está en todos los seres por potencia, porque todo está sometido a su poder. Está por presencia, porque todo está patente y como desnudo a sus ojos. Está por esencia, porque actúa en todos como causa de su ser".²⁴⁹

Lo referente a cómo está en las demás criaturas se puede entender considerando lo que sucede en las cosas humanas. Se dice que el rey está por potencia en todo su reino, aunque no esté por presencia. Se dice asimismo de alguien que está por presencia en todo lo que abarca su mirada, y de este modo cuanto hay en una habitación está presente al que, sin embargo, no está por sustancia en cada una de sus partes. Finalmente, las cosas están por sustancia o esencia en el lugar que ocupan.²⁵⁰

Por lo mismo, "no hay sustancia donde no existe, no hay visible donde no existe, no hay potencia donde no existe. Esta sustancia, este visible y esta potencia no hay lugares donde no existan, no hay tiempos cuando no existen, no hay actos

²⁴⁹ *Ibidem*, 1 q.8 a.3, resp.: "Sic ergo est in omnibus per potentiam, inquantum omnia eius potestati subduntur. Est per praesentiam in omnibus, inquantum omnia nuda sunt et aperta oculis eius. Est in omnibus per essentiam, inquantum adest omnibus ut causa essendi".

²⁵⁰ *Idem*: "In rebus vero aliis ab ipso creatis quomodo sit, considerandum est ex his quae in rebus humanis esse dicuntur. Rex enim dicitur esse intoto regno suo per suam potentiam, licet non sit ubique praesens. Per praesentiam vero suam, dicitur aliquid esse in omnibus quae in prospectu ipsius sunt; sicut omnia quae sunt in aliqua domo, dicuntur esse praesentia alicui, qui tamen non est secundum substantiam suam in qualibet parte domus. Secundum vero substantiam vel essentiam, dicitur aliquid esse in loco in quo eius substantia habetur".

en los cuales no existan”.²⁵¹ Su existencia se halla en todos los humanos y todas las cosas, “participa en todos sus actos y acompaña todos sus movimientos. Es la causa de todos los actos y todos los movimientos”.²⁵² En efecto, se determina la existencia de Dios por sus efectos.²⁵³ La primera vía de demostración de la existencia de Dios es por el movimiento. Sabemos que Dios es causa de todos los movimientos porque, en la serie de los movimientos, “es necesario llegar a un primer motor que no sea movido por nadie, y éste es el que todos entienden por Dios”.²⁵⁴

Una vez analizado el tema de la sustancia de Dios y los modos por los cuales se puede conocer, “exige el buen orden que nos ocupemos de lo que se refiere a su operación”.²⁵⁵ Sambiasi sigue su comentario en apego a la lógica tomista: se dedica entonces a examinar la ciencia divina. Escribe el jesuita: “Este soberano bien no es facultad de conocer claramente, no es facultad de ver claramente. Si tiene pensamiento y discernimiento, es porque es poder de conocerse y verse a sí mismo”.²⁵⁶ Son dos las ideas que desarrolla en este punto Sambiasi. La primera es que Dios no tiene potencialidad, dado que Dios es acto puro o inmaterialidad pura.²⁵⁷ A su vez, el conocimiento de Dios es por completo distinto al de los hombres, ya que todo lo conoce “en un solo y simple acto de conocimiento”.²⁵⁸ Empero, “subsistir por sí es lo que compete a Dios en grado máximo, y, por consiguiente, empleando el

²⁵¹ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 125.

²⁵² *Idem.*

²⁵³ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.2 a.2.

²⁵⁴ *Ibidem*, 1 q.2 a.3, resp.: “*Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur: et hoc omnes intelligunt Deo*”.

²⁵⁵ *Ibidem*, 1 q.14 introd.: “*Restat considerandum de his quae pertinent ad operationem ipsius*”.

²⁵⁶ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 126.

²⁵⁷ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.14 a.2, resp.

²⁵⁸ *Ibidem*, 1 q.14 a.1, ad 2: “*Sed haec omnia Deus una et simplici cognitione cognoscit*”.

mismo lenguaje, Dios será quien más retorne a su esencia y más se entiende a sí mismo".²⁵⁹ Dicho de otra manera, "el entender divino, que es subsistente, es entenderse a sí mismo y no a cosa alguna distinta de Él".²⁶⁰ Al comparar el conocimiento divino con el conocimiento humano observamos que este último es discursivo, es decir que se elabora por sucesión o por causalidad: en el primer caso el conocimiento de una cosa nos lleva al conocimiento de otra, y en el segundo caso el conocimiento del principio nos conduce al conocimiento de las consecuencias.²⁶¹ En las palabras de Sambiasi, "pienso, explico, conozco".²⁶²

En lo que sigue Sambiasi pormenoriza en torno a los medios por los cuales los hombres pueden llegar a la bondad. Empieza por un postulado relativo a la naturaleza del mal. Como las malas hierbas o la maleza, el mal es algo que se transmite alrededor. Pero el mal no es algo en sí, sino algo que carece de sustancia, es decir de ser, puesto que bien y ser son una misma cosa.²⁶³ Lo malo, que es privación de ser, tiene el mismo sujeto que el bien.²⁶⁴ Por esta proximidad, Dios puede convertir a los malvados y prepararlos a la virtud y hacer que los hombres que se encuentran en los linderos de la santidad se vuelvan buenos,²⁶⁵ por intermedio de su participación de los seres en el soberano bien. Es mediante sus facultades intelectivas —memoria, intelecto y voluntad— como el ser racional participa del soberano

²⁵⁹ *Ibidem*, 1 q. 14 a. 2, ad 1: "*Unde secundum hunc modum loquendi, ipse est maxime rediens ad essentiam suam, et cognoscens seipsum*".

²⁶⁰ *Ibidem*, 1 q. 14 a. 5, ad 3: "*Nam intelligere divinum, quod est seipso subsistens, est sui ipsius; et non alicuius alterius*".

²⁶¹ *Ibidem*, 1 q. 14 a. 7, resp.

²⁶² F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 126.

²⁶³ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q. 5 a. 1, resp.

²⁶⁴ *Ibidem*, 1 q. 17 a. 4, ad 2 y ad 3.

²⁶⁵ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 127.

bien.²⁶⁶ Claro que este camino que lleva a ciertos hombres a ser buenos o bondadosos no se logra en un día, pero quienes logran acercarse al soberano bien pueden guiar a los demás hombres. Este deseo humano del bien tiene su complemento en el hecho de que el amor y la benevolencia de Dios hacia los hombres son inmensos. Por lo mismo, los guía, conduciéndolos a la bondad y salvándolos de la maldad.²⁶⁷ Sambiasi ejemplifica su pensamiento con dos ejemplos. En principio se sirve del ejemplo de los santos para regresar a la fuente de sus actos. Antes de tener ediciones con litografías que ilustran los hechos de los santos, se necesita tener la tableta de plomo que servirá para hacer la litografía. Y antes de tener la tableta de plomo se requiere el hacha del artesano que la formará. Metafóricamente, el soberano bien es el que dirige el hacha.²⁶⁸ El segundo ejemplo ilustra la ayuda del soberano bien. Es así como el mal pintor es aquel que no respeta el orden de los trazos. Ahora bien, siempre es posible arreglar una mala pintura. Igual sucede con la producción de medicinas. Se usan venenos en cantidad adecuada para luchar contra el mismo veneno. El soberano bien opera de manera similar, toma aquello que es malo para arreglarlo y volverlo bueno.²⁶⁹

La misericordia de Dios es inmensa. Silenciosamente anima, protege y consuela, dice Sambiasi. Se otorga mediante los milagros y éstos transforman lo difícil en fácil, lo amargo en dulce. En todo esto se nota el trabajo de la providencia divina, que transforma lo malo en bueno y cuando no opera todo sale al revés: lo fácil se vuelve difícil y lo dulce se torna amargo.²⁷⁰ Sambiasi dedica las últimas páginas del *Lingyan*

²⁶⁶ *Ibidem*, p. 128.

²⁶⁷ *Ibidem*, p. 129.

²⁶⁸ *Idem*.

²⁶⁹ *Ibidem*, p. 130.

²⁷⁰ *Ibidem*, p. 131.

lishao a la descripción de la providencia divina. Según un plan misteriosamente arreglado, Dios dirige todas las cosas y todos los seres hacia Él: "Es necesario decir que todos los seres están sujetos a la providencia divina, y no sólo en conjunto, sino también en particular. La razón es porque, como todo agente obra por un fin, la ordenación de los efectos al fin se extiende hasta donde se extienda la causalidad del primer agente".²⁷¹ El problema es entender la existencia del mal dentro de la providencia divina. Aquí Sambiasi distingue entre dos suertes de males: el vicio y la adversidad. La adversidad no es un mal en absoluto. Puede que sea un mal que va unido a algún bien.²⁷² En cuanto a los malvados o viciosos, tampoco lo son de manera absoluta, ya que tienen la posibilidad de mortificarse y arrepentirse precisamente cuando saben que son malvados.²⁷³ La meta última es conocer a Dios, lo que se llama la bienaventuranza, que consiste en la máxima felicidad del hombre.

²⁷¹ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.22 a.2, resp.: "*Sed necesse est dicere omnia divinae providentiae subiacere, non in universali tantum, sed etiam in singulari. Quod sic patet. Cum enim omne agens agat propter finem, tantum se extendit ordinatio effectum in finem, quantum se extendit causalitas primi agentis*".

²⁷² *Ibidem*, 1 q.19 a.9, resp.

²⁷³ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 137.

SEGUNDA PARTE

LA ADAPTACIÓN DEL *DE ANIMA*
A LA TRADICIÓN CHINA

I. EL CONTEXTO INTELECTUAL AL FINAL DE LA DINASTÍA MING

LA ORTODOXIA DOCTRINAL DE LA ESCUELA CHENG-ZHU

Para entender cuáles fueron los principios subyacentes de la traducción al chino del comentario sobre el alma de Francesco Sambiassi, es menester conocer el contexto intelectual de la época durante la cual se gestó. Este propósito se justifica doblemente. En primer lugar, por el papel de la ortodoxia en esta cultura. Por otra parte, la intención de los jesuitas de alcanzar a la clase de los *literati* implicó que moldearan sus comentarios al pensamiento confuciano y neoconfuciano. Estos postulados influyeron considerablemente en la traducción, en particular en el uso de ciertos conceptos y metáforas, como se demostrará adelante. Empecemos, sin embargo, por entender el contexto intelectual entre 1610, año de la llegada de F. Sambiassi a China, y 1624, año de publicación del *Lingyan lishao*.

Desde la época Han Anterior 西漢 (206 a. C.-8 d. C.) los *Clásicos* del compendio confuciano eran venerados como textos sagrados.¹ De ello da constancia Daniel Gardner: "Numerosos pensadores veían esos textos como los receptáculos de la verdad, de las palabras de los grandes sabios de

¹ B. A. Elman, "Philosophy (I-Li) versus philology (K'ao-Cheng): the Jen-hsin Tao-hsin debate", *T'oung Pao* LXIX, 4-5, 1983, p. 176. Véase también, D. Gardner, "Confucian Commentary and Chinese Intellectual History", *Journal of Asian Studies*, vol. 57, núm. 2, 1998, p. 401.

su civilización”.² La canonización de los *Clásicos* confucianos y el hecho de que Confucio (孔子 551-479 a. C.) se autodeclarara un transmisor más que un innovador³ probablemente favoreció la forma exegética —o en modo de comentarios— de la tradición confuciana. No se trataba de proponer una nueva filosofía, sino de apropiarse, de hacer suya esta tradición. Cabe destacar aquí que desde la dinastía Han el confucianismo se habría constituido como ortodoxia, escogido como sistema oficial de valores por los emperadores, en especial por el emperador Han Wu Di (漢武帝, reinó de 141 a 87 a. C.). Conocer los *Clásicos* confucianos era fundamental si uno quería obtener un cargo oficial y hacer carrera, ya que esos textos eran la base del sistema de reclutamiento de las instituciones públicas.⁴ Por lo mismo, numerosos literatos, tratando de respetar al pie de la letra lo que consideraban ser el pensamiento de Confucio, no hacían más que seguir el consejo mismo de Confucio frente a la filosofía: no innovar.

¿Cuáles son estos *Clásicos* confucianos? Son esencialmente cinco libros, a saber: el *Clásico de las mutaciones* (*Yijing* 易經), los *Anales de primavera y otoño* (*Chunqiu* 春秋), el *Libro de los documentos* (*Shujing* 書經), el *Libro de las odas* (*Shijing* 詩經) y, por último, el *Libro de los ritos* (*Liji* 禮記).

² D. Gardner, “Confucian...”, *op. cit.*, p. 398.

³ Confucio, *Lunyu* 論語, cap. 7:1, en *Zhuzi Quanshu* 朱子全書 (de ahora en adelante: ZZQS), vol. 6, p. 120: “Sigo el camino recto, no innovo. Creo en y amo la antigüedad” 《述而不作，信而好古》.

⁴ Desde la dinastía Han se instauró un sistema de exámenes, aunque rudimentario, para seleccionar a los candidatos al servicio civil. En general, los candidatos se especializaban exclusivamente en un texto. Véase al respecto, B. A. Elman, *A Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China*, Berkeley, Los Ángeles, Londres, University of California Press, 2000, pp. 5-12; “Political, social, and cultural reproduction via civil service examinations in late Imperial China”, *Journal of Asian Studies*, vol. 50, núm. 1, 1991, p. 9; Levenson y Schurmann, *China an Interpretative History*, Berkeley, University of California Press, 1969, cap. 8.

Vemos que tres de estos títulos contienen el vocablo *jing* (經), lo que se traduce comúnmente por “clásico”. Ahora, ¿cuál es la relación de Confucio con estos *Clásicos*? Tradicionalmente, se afirmaba que Confucio había escrito, por lo menos en parte, dos de ellos: el *Libros de las mutaciones* y los *Anales de primavera y otoño*. En lo que atañe a los otros tres libros, se decía que Confucio los había expurgado, es decir que había quitado unas partes incongruentes con los valores que respetaba, y luego los había editado.⁵ Empero, en realidad fue el filósofo Dong Zhongshu (董仲舒, 179?-104? a. C.), durante el reino de Han Wu Di y bajo los auspicios de éste, quien hizo que los *Clásicos* se volvieran clásicos, es decir canon. Dong Zhongshu declaraba:

Todo lo que no está en los seis artes⁶ y en los métodos de Confucio debería ser suprimido y no debería permitirse su promoción [y luego] las teorías depravadas deberían ser eliminadas y detenidas, porque solamente las normas universales se pueden unificar y los estándares volverse claros y así el pueblo sabe qué seguir.⁷

En este proceso cobró forma lo que se puede llamar la ideología confuciana. Después de un declive, durante el periodo de desunión de China (del final de la dinastía Han

⁵ Véase, J. Henderson, *Scripture, Canon, and Commentary, A Comparison of Confucian and Western Exegesis*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1991, p. 12.

⁶ Es decir los cinco *Clásicos* más el *Clásico* de la música. Esta obra se perdió, pero a menudo se incluye como el sexto *Clásico* de la tradición confuciana.

⁷ Ban Gu, *Historia de Han (Han Shu 漢書)*, Zhonghua shuju, vol. 1, cap. 56: 《臣愚以爲諸不在六藝之科空子之術者，皆絕其道，勿使並進。邪辟之說滅息，然後統紀可一而法度可明，民知所從矣。》; R. P. Kramer, “The development of the Confucian schools”, *The Ch'in and Han Empires, 221 B.C.-A.D. 220*, Denis Twitchett y John K. Fairbank (eds.), Cambridge University Press, 1987, pp. 754-755.

en 220 d. C. al inicio de la dinastía Sui –隋– en 581 d. C.), el confucianismo volvió a tener cierto florecimiento en la dinastía Tang (唐, 618-907), aunque no se extendió a toda la sociedad. Este confucianismo había asimilado muchas ideas externas, en particular daoístas, neodaoístas, legalistas y budistas.⁸ Fue en contra de estas influencias externas al confucianismo “original” que se constituyó el “neoconfucianismo” de la época Song (宋, 960-1276). Esta corriente de pensamiento se esforzó en restablecer el confucianismo “genuino” a partir de una nueva lectura de los *Clásicos*.⁹

Durante la dinastía Song el entorno favoreció la consolidación de una ortodoxia estatal.¹⁰ James T. C. Liu atribuye dos razones principales a la conversión de la burocracia de entonces en una ortodoxia. La primera es política y consiste en que el poder imperial prefirió la supremacía civil a la militar porque reducía los riesgos de rebelión marcial o de sedición regional por parte de potentados locales.¹¹ La segunda razón es social: se trata de la mayor difusión de los libros en las clases sociales no necesariamente pudientes.¹² De manera paralela, el gobierno central fundó escuelas, no sólo en la capital, sino también en las prefecturas y

⁸ J. T. C. Liu, “How did a neo-confucian school become the State orthodoxy?”, *Philosophy East and West*, vol. XXIII, núm. 4, 1973, p. 483.

⁹ *Ibidem*, pp. 483-484.

¹⁰ Para este párrafo, véase *ibidem*, p. 484.

¹¹ Desde el reino de la emperatriz Wu Zitian (吳則天, 684-704) de la dinastía Tang, empezó a considerarse la selección de los oficiales por medio de los exámenes, como mecanismo para limitar el poder de la aristocracia. Véase B. A. Elman, *A Cultural...*, *op. cit.*, p. 7.

¹² El gobierno Song se dio cuenta de que la difusión de los libros era un medio para el control estatal y la conformidad intelectual. Es así como la publicación de los *Clásicos* confucianos fueron un monopolio de Estado hasta 1064. No obstante, a pesar de la voluntad de ejercer un control sobre todas las publicaciones privadas, el gobierno Song no logró regular su expansión. Véase D. Twitchett, *Printing and Publishing in Medieval China*, Nueva York, Frederic C. Beil, 1983, p. 32.

condados,¹³ lo cual creó las condiciones para el surgimiento de una ortodoxia estatal, en particular mediante el sistema de exámenes.¹⁴

Sin embargo, el establecimiento de la escuela Cheng-Zhu como ortodoxia no se debió a razones intelectuales ni sociales, sino políticas.¹⁵ Mientras que el poder imperial se debilitaba (sobre todo entre 1122 y 1234, con la dominación del norte de China por los Jurchen), un número creciente de escuelas “confucianas” intentaba imponer su interpretación de la ortodoxia. Dentro de estas corrientes o escuelas destacó la Escuela del Verdadero Camino o *Daoxue* (道學), que preconizaba un estricto apego al significado original de los *Clásicos* confucianos y expresaba cierta crítica hacia el poder. El gobierno central la consideró una amenaza y la proscribió del sistema de exámenes, aunque esta proscripción duró pocos años: de 1195 a 1202.¹⁶

Esta escuela filosófica desarrolló la idea de “transmisión ortodoxa” (*daotong*, 道統) para asentar su hegemonía doctrinal y ganarse un poder sectario.¹⁷ Esta idea empezó con Han Yu (韓愈, 768-824) y consistía en la revaloración del pensamiento confuciano frente a daoístas y budistas. Ha-

¹³ En particular durante los periodos de reformas 1069-1085 y 1093-1125.

¹⁴ El gobierno chino se constituía alrededor de una clase de funcionarios burócratas que en su mayoría eran reclutados gracias a un sistema de exámenes, que se instauró en su forma definitiva desde la dinastía Sui (隋, 581-618). El primer nivel de exámenes era local y confería al exitoso concursante el grado de bachiller (*xiuca*, 秀才). Un bachiller podía presentarse al examen de nivel superior que se realizaba cada tres años en las capitales provinciales para alcanzar el nivel de licenciado (*juren*, 舉人). Por último, un licenciado podía presentar el examen para el nivel superior, que confería el grado de doctor (*jinshi*, 進士) y se realizaba en la capital del imperio, también cada tres años.

¹⁵ J. T. C. Liu, “How did...”, *op. cit.*, p. 501.

¹⁶ *Ibidem*, p. 485.

¹⁷ T. A. Wilson, “Genealogy and history in neo-confucian sectarian uses of the confucian past”, *Modern China*, vol. 20, núm. 1, 1994, p. 11.

lamos en lo anterior una idea recurrente del pensamiento chino, según la cual la verdad se encuentra en el origen o pasado remoto, siendo su olvido causa de la degeneración actual. Por lo mismo, se recubre la verdad discriminando por genealogía un linaje auténtico que lleva al descubrimiento de los sabios.¹⁸ Es así como la “transmisión ortodoxa” llegó a designar al linaje de los filósofos que interpretaban ortodoxamente el pensamiento de Confucio.¹⁹ La transmisión legítima,²⁰ según la interpretación neoconfuciana definida por Zhu Xi,²¹ se había detenido después de Mencio y no fue retomada sino por los filósofos de la dinastía Song del Norte²² (960-1126).²³ El mismo Zhu se declaraba heredero directo del pensamiento ortodoxo de sus predecesores de Luoyang,²⁴ excluyendo las demás corrientes de pensamiento del *daotong*. Thomas A. Wilson califica de “genealogía filial” la “estrategia de enunciar posiciones doctrinales que legitiman esas doctrinas, en particular por el hecho de afirmar la filiación a un linaje de sabios único y ortodoxo, el cual simultáneamente

¹⁸ *Ibidem*, p. 7.

¹⁹ W. Th. de Bary, *Neo-Confucian Orthodoxy and the Learning of the Mind-and-Heart*, Nueva York, Columbia University, 1981, pp. 2-3; T. A. Wilson, “Genealogy...”, *op. cit.*, pp. 5-6.

²⁰ J. T. C. Liu menciona que el uso del término *daotong* empieza con la dinastía Song del Sur. Véase *idem*, “How did...”, *op. cit.*, p. 490, nota 15.

²¹ Véase el prefacio de Zhu Xi a su comentario de la *Doctrina del medio*, Zhu Xi, *Zhongyong*, 中庸, en ZZQS, vol. 6, pp. 29-31; también, Zhu Xi, *Jinsi lu*, 近思錄, cap. 14, en ZZQS, vol. 13, pp. 282-288; T. A. Wilson, “Genealogy...”, *op. cit.*, pp. 11-15.

²² Zhou Dunyi (周敦頤, 1017-1073), Zhang Zai (張載, 1020-1077), Cheng Hao (程顥, 1032-1085) y Cheng Yi (程頤, 1033-1107). También se incluye a Shao Yong (邵雍, 1011-1077).

²³ La idea de que Han Yu fuera quien retomó la transmisión ortodoxa no es generalmente aceptada durante la dinastía Song del Sur. Véase J. T. C. Liu, “How did...”, *op. cit.*, p. 491.

²⁴ Luoyang (洛陽, Henan actual) era la capital de la dinastía Song del Norte.

excluye linajes doctrinalmente divergentes de la tradición ortodoxa".²⁵ Tal actitud algo "pretenciosa" no dejó de provocar enemistades y fue uno de los motivos por los cuales se prohibió la escuela *Daoxue*.²⁶ No obstante, en los años de la conquista mongola de China la "transmisión ortodoxa" sirvió de herramienta "a nivel cultural"²⁷ al gobierno Song en contra de los invasores. Desde 1234 se empezó a venerar en el templo de Confucio a los neoconfucianos de la dinastía Song del Norte así como a Zhu Xi. Era una manera de remarcar que la línea de transmisión ortodoxa se hallaba en el sur de China.²⁸

El proceso que llevó a decretar la ortodoxia del pensamiento neoconfuciano de la escuela Cheng-Zhu fue gradual. En 1202 se levantó la proscripción sobre la escuela *Daoxue* y en 1208 la corte accedió a la solicitud de algunos oficiales de honrar a Zhu Xi. En 1212 se adoptaron dos de los comentarios a los *Cuatro libros*²⁹ de Zhu, los comentarios a las *Analectas* de Confucio y al *Libro de Mencio*. Empero, una crisis política acentuó este proceso. En 1224 el emperador falleció sin haber designado a un heredero. El canciller Shi Miyuan impuso al hijo adoptivo menor, en vez del hijo adoptivo mayor, en contra de toda legalidad y legitimidad. Frente al descrédito creciente y para justificar la imposición, Shi Miyuan nombró varias figuras importantes de la escuela *Daoxue* a altos puestos oficiales. Este acto no hacía más que confirmar la posición dominante del *Daoxue* en el ambiente intelectual y social del momento. La instauración del *Daoxue*

²⁵ T. A. Wilson, "Genealogy...", *op. cit.*, p. 6.

²⁶ J. T. C. Liu, "How did...", *op. cit.*, p. 499.

²⁷ *Ibidem*, p. 503.

²⁸ *Ibidem*, p. 502.

²⁹ Se trata de las *Analectas* (*Lunyu*, 論語) de Confucio, el *Libro de Mencio* (*Mengzi*, 孟子), la *Gran Enseñanza* (*Daxue*, 大學) y la *Doctrina del medio* (*Zhongyong*, 中庸). Estas dos últimas obras originalmente eran capítulos del *Libro de los ritos* (*Liji* 禮記).

como ortodoxia se completó en los años siguientes, entre 1227 y 1240. La adopción del confucianismo por parte de los mongoles (quienes habían penetrado en China más allá de la Gran Muralla) obligó al imperio Song del Sur a consolidar su liderazgo cultural y político. En 1227 se decretaron base de los exámenes todos los comentarios a los *Cuatro libros* de Zhu Xi. La crisis culminó alrededor del año 1234, cuando los mongoles destruyeron el Imperio Jurchen y empezaron a mirar al sur hacia el Imperio chino. La dinastía china trató de asentar su legitimidad sobre "una propaganda cultural",³⁰ dictaminando que la verdadera línea de transmisión de la ortodoxia confuciana residía en el sur. Y en reacción a la adopción por parte de los mongoles del sistema de exámenes, en 1237 el gobierno imperial chino designó a la escuela *Daoxue* heredera de la ortodoxia y en 1240 proclamó que las interpretaciones de esta escuela constituían la ortodoxia estatal. Para no caer en contradicción, ya que el *Daoxue* había sido proscrito anteriormente, se adoptó bajo la denominación de *Lixue* (理學) o Escuela de los Principios.³¹

Los mongoles (dinastía Yuan 元, 1279-1368) trataron de "confucianizar" la dinastía, en particular bajo la batuta de Khubilai (1260-1294). Khubilai se rodeó de consejeros chinos para sinizar sus métodos de gobierno, leyes e instituciones;³² fueron ellos quienes introdujeron en la corte mongol los principios y métodos morales neoconfucianos subyacentes al ejercicio del poder: la responsabilidad del emperador de adoptar el *dao*, es decir el camino recto, y las lecciones y memoriales dirigidos al emperador para aconsejarlo o amonestarlo.³³ Se adoptó la interpretación neoconfuciana de la escuela Cheng-Zhu por varias razones. En primer lugar,

³⁰ J. T. C. Liu, "How did...", *op. cit.*, p. 502.

³¹ *Ibidem*, pp. 501-503.

³² W. Th. de Bary, "The rise of neo-confucian orthodoxy in Yüan China", en *Neo-confucian...*, *op. cit.*, pp. 20 y 26.

³³ *Ibidem*, pp. 28-37.

porque los consejeros que rodeaban a Khubilai³⁴ eran partidarios de la escuela del Dao. Por otra parte, “una sucesión de hombres de Estado-escolares importantes en el panteón neoconfuciano, desde los hermanos Cheng y Sima Guang hasta Zhu Xi, contribuyeron a la articulación de esta línea de instrucción a la corte, originalmente algo independiente de la escuela del Dao, y aseguraron su relación cercana con el desarrollo de la ‘tradición ortodoxa’”.³⁵ La difusión de la ortodoxia también se llevó a cabo gracias a una política educativa, que entre otras cosas supuso la creación de escuelas en el nivel local (proclamación de 1261) y el restablecimiento del Colegio Imperial en 1271. El *curriculum* en estas escuelas se enfocaba en los “nuevos *Clásicos*”, es decir los *Cuatro libros* y el comentario de Zhu Xi, así como los *Clásicos* más tradicionales.³⁶ En pocas décadas surgió una nueva clase de oficiales y escolares neoconfucianos.³⁷ El paso siguiente en esta dirección no correspondió a Khubilai sino a su sucesor: la promulgación en 1315 de un nuevo sistema de exámenes para el servicio civil basado principalmente en la interpretación de los *Clásicos* de Zhu Xi, y en particular de los *Cuatro libros*.³⁸

EL CONTEXTO INTELECTUAL DURANTE LA DINASTÍA MING

Esta ortodoxia perduró después de la caída de la dinastía Yuan y con el advenimiento de la dinastía Ming. Los gobernantes de la recién establecida dinastía china probablemente veían en la ortodoxia neoconfuciana una manera de valorar

³⁴ Entre otros Zhao Fu (趙復, c. 1206-c. 1299), Dou Mo (竇默, 1196-1280), Xu Heng (許衡, 1209-1281).

³⁵ W. Th. de Bary, “The rise...”, *op. cit.*, p. 31.

³⁶ *Ibidem*, p. 48.

³⁷ *Ibidem*, p. 50.

³⁸ *Ibidem*, p. 56.

lo nacional frente a lo "foráneo" o "bárbaro".³⁹ Por lo mismo, los historiógrafos Ming no resaltaron la continuidad que existía entre su dinastía y la dinastía mongola anterior, sino que destacaron una continuidad entre los valores Song y Ming.⁴⁰ La ortodoxia de la escuela Cheng-Zhu proveyó a los emperadores de las dinastías Yuan (mongola), Ming (china) y Qing (manchú) la justificación de su gobierno. La escuela del Dao proporcionó los conceptos, argumentos y creencias que sirvieron a los gobernantes y oficiales Ming para fundar su soberanía y legitimidad política, constituyendo una "ideología".⁴¹ El sistema de exámenes para el reclutamiento de los oficiales fue una de las herramientas para la conformación de esa ideología.

Los exámenes clásicos eran una construcción intelectual, social y política efectiva que satisfacía las necesidades de la burocracia estatal que a su vez sostenía la estructura de clase del imperio tardío. La consolidación cultural de la ortodoxia neoconfuciana a través del *curriculum* educacional garantizó la duradera dominación del neoconfucianismo en la vida intelectual. El Estado imperial, la sociedad de los nobles (*gentry*) y la cultura neoconfuciana estaban estrechamente entremezclados por el "giroscopio educacional" que se centraba en los exámenes para el servicio público.⁴²

En el transcurso de la misma dinastía Ming podemos ver que la ortodoxia también sirvió para legitimar al emperador usurpador Yongle (永樂, 1403-1425). Éste se rodeó de *literati* del *Daoxue* para obtener legitimidad política y moral.⁴³ Por eso fomentó la edición de varios compendios cuya meta

³⁹ Wing-tsit Chan, "The Ch'eng-Chu School of Early Ming", en W. Th. De Bary, *Self and...*, *op. cit.*, p. 43.

⁴⁰ B. A. Elman, *A Cultural...*, *op. cit.*, p. 52.

⁴¹ *Ibidem*, pp. 69-70.

⁴² B. A. Elman, "Political, social...", *op. cit.*, p. 8.

⁴³ B. A. Elman, *A Cultural...*, *op. cit.*, pp. 105-107.

principal era reforzar la ortodoxia del pensamiento Cheng-Zhu.⁴⁴ El *Sishu daquan* y el *Wujing daquan*⁴⁵ (四書大全, 五經大全, *Gran colección de comentarios sobre los Cuatro Libros y los Cinco Clásicos*) así como el *Xingli daquan*,⁴⁶ en setenta capítulos (性理大全, *Gran colección sobre la naturaleza y los principios*) precisamente son algunos de estos compendios del pensamiento ortodoxo.

Los *Sishu* y *Wujing daquan* y el *Xingli daquan* se publicaron en 1415 para uniformar la preparación de los candidatos a los exámenes de la administración pública en todos los niveles de la educación. La idea era formar una élite leal al gobierno y con una ideología común —el confucianismo del *Lixue*—. Esos funcionarios integraban un cuerpo social con valores e intereses propios. El *Xingli daquan* fue la base del sistema de exámenes a todo lo largo de la dinastía Ming, en los tres niveles: local, provincial y metropolitano. Es una obra totalmente impregnada del pensamiento de Zhu Xi y de la escuela Cheng-Zhu. Los opositores doctrinales son criticados no en sus propios términos, sino en los términos doctrinales ortodoxos neoconfucianos: por lo tanto, el *Xingli daquan* es doctrinalmente unívoco.⁴⁷ Para mediados de la dinastía Ming se había logrado una estandarización completa de la educación en todo el imperio.⁴⁸

No obstante, la tradición confuciana no es atemporal ni normativa, como lo subraya Daniel Gardner.⁴⁹ El desarrollo y la extensión de la ortodoxia doctrinal del periodo Ming

⁴⁴ *Ibidem*, p. 108.

⁴⁵ Araki Kengo, "Confucianism and buddhism in late Ming", en W. Th. de Bary, *The Unfolding of Neo-Confucianism*, Nueva York y Londres, Columbia University Press, 1975, p. 52.

⁴⁶ Wing-tsit Chan, "The Ch'eng-Chu...", *op. cit.*, p. 45; T. A. Wilson, "Genealogy and...", *op. cit.*, p. 4; B. A. Elman, *A Cultural...*, *op. cit.*, pp. 113-119.

⁴⁷ T. A. Wilson, "Genealogy and...", *op. cit.*, p. 17.

⁴⁸ B. A. Elman, *A Cultural...*, *op. cit.*, p. 124.

⁴⁹ D. Gardner, "Confucian...", *op. cit.*, p. 398.

no implica que no existieran corrientes de pensamiento no ortodoxas. Por el contrario, la dinastía Ming es un momento histórico de intenso fermento de nuevas ideas no ortodoxas,⁵⁰ quizá debidas en parte a un cambio de sociedad y cultura. Por ello la filosofía neoconfuciana de la época Ming no se enfoca en los mismos temas que la del periodo Song, pues los intereses han variado. Wing-tsit Chan describe con mucha precisión estas transformaciones:

¿Cuáles eran las fuerzas que operaban al interior de la escuela Cheng-Zhu y en la historia? En primer lugar, el neoconfucianismo Song desarrolló una nueva metafísica principalmente por el reto del budismo y el daoísmo. Para contrarrestar el concepto budista de vacío y el daoísta de no ser, los neoconfucianos tuvieron que construir su propia cosmología y metafísica, y lo hicieron en los términos de supremo último, principio y fuerza material. En el inicio de Ming ese reto ya no existía y, en consecuencia, los neoconfucianos no se interesaban en tales problemas como el principio y la fuerza material.

En segundo lugar, por la nueva metafísica neoconfuciana, el horizonte confuciano se había extendido más allá del mundo y, por tanto, la relación entre el Cielo y el hombre era la consideración principal. Ese horizonte ya se había vuelto familiar y nuevos horizontes debían descubrirse.

En tercer lugar, el problema de la investigación de las cosas, en ese entonces, se había explorado durante varios siglos. [...No obstante] la doctrina de la investigación de las cosas no halló nuevos territorios para expandirse y se volvió una anti-güedad. Perdió su atracción y gradualmente se desvaneció.

En cuarto lugar, durante la dinastía Yuan creció el espíritu práctico junto con el desarrollo de ciertos temas científicos. Acoplado con el nuevo interés en la mente, era natural, y quizás inevitable, que el espíritu práctico fuera dirigido a los

⁵⁰ W. Th. de Bary, "Introduction", en *Self and...*, op. cit., p. 3.

asuntos prácticos de la vida en términos de actividad honesta y exhibición real de los valores morales.⁵¹

Entre las varias fuerzas actuantes al final de la dinastía Ming que debilitaron el poder político y cultural ortodoxo, Chow Kai-wing menciona en particular la expansión comercial, la economía monetarizada y la intromisión de los eunucos en asuntos políticos. Chow arguye que la difusión de las ediciones comerciales “contribuyó a la creación de un *milieu* intelectual que favoreció interpretaciones abiertas y plurales del canon confuciano en los exámenes para el servicio público”.⁵² Si bien los comentarios más populares de los candidatos a los exámenes siguieron siendo a todo lo largo del siglo XVI una mera exposición del pensamiento de Zhu Xi, a partir de la era Jiajing (嘉靖, 1522-1566) son cada vez más numerosas las desviaciones del pensamiento ortodoxo, y desde mediados de la era Wanli (万历, 1573-1620) son pocas las disertaciones que se conforman a la ortodoxia. Los candidatos presentaban nuevas ideas o también interpretaciones budistas de los *Clásicos* para llamar la atención del examinador.⁵³ Durante esta época merma la publicación de comentarios afines al pensamiento de Zhu y aumenta la de obras no ortodoxas. Puesto que no había monopolio editorial, la competencia fue un factor de propagación de las interpretaciones originales.⁵⁴ Los títulos de esos comentarios inéditos son significativos de su heterodoxia, ya que enfatizan la novedad de su contenido o su subjetividad, respectivamente, mediante los términos *xinyi* (新意, nueva interpretación) o *zhuyi* (主意, interpretación subjetiva). Citamos, por ejemplo, el *Sishu xinyi* (四書新意, Nuevo signi-

⁵¹ Wing-tsit Chan, “The Ch’eng-Chu...”, *op. cit.*, pp. 44-45.

⁵² Chow Kai-wing, “Printing, examinations, and intellectual change in late Ming China”, *Late Imperial China*, vol. 17, núm. 1, 1996, p. 121.

⁵³ *Ibidem*, p. 133.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 134.

ficado de los Cuatro libros, 1602) de Dong Qichang (董其昌, 1555-1636)⁵⁵ y el *Sishu zhuyi xindejie* (四書主意新的解, *Una nueva interpretación subjetiva de los Cuatro Libros*, 1613) de Zhu Changxun (朱常洵, 1586-1641).⁵⁷

A partir de mediados de la dinastía Ming, surgieron nuevas corrientes intelectuales. En particular, cabe destacar la importancia creciente de la filosofía de la mente de Wang Yangming (王陽明, 1472-1529) y de sus seguidores Wang Zhi (王畿, 1498-1583) y Wang Gen (王艮, 1483-1541).⁵⁸ ¿Cuáles fueron las principales razones del desarrollo de la filosofía de la mente? Probablemente el contexto político, en particular la usurpación de Yongle y la muerte violenta de *literati* comprometidos con el emperador asesinado favorecieron el retiro de la vida política por parte de funcionarios-escolares y la especulación sobre la mente.⁵⁹ En general, el contexto histórico en Ming revela un fuerte despotismo. El despotismo político que ejerce el primer emperador de esa dinastía lo lleva a acaparar todas las funciones de mando que hasta entonces desempeñaban los ministros. Incluso desaparece el puesto de primer ministro, abriendo la puerta a la máxima arbitrariedad. Los funcionarios, que hasta entonces tenían un papel político importante, eran confinados a tareas sin relevancia ni responsabilidad. Además, el desempeño de su oficio se volvió peligroso en razón de esta misma arbitrariedad de poder.

La respuesta de los letrados consistió en la formulación de un cierto "individualismo" que tuvo dos facetas, la sub-

⁵⁵ Dong Qichang, por otra parte, es uno de los pintores más famosos de la dinastía Ming.

⁵⁶ Zhu Changxun era el príncipe de Fu. Conoció a Sambiasi en Kaifeng, donde desarrollaron una amistad.

⁵⁷ Chow Kai-wing, "Printing...", *op. cit.*, pp. 136-137.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 139.

⁵⁹ Wing-tsit Chan, "The Ch'eng-Chu...", *op. cit.*, pp. 45-46.

jetividad del pensamiento y el heroísmo individual.⁶⁰ Estas dos facetas —la que enfatiza la autonomía de la subjetividad y la que propugna por un individualismo extrovertido que postula la necesidad de aplicarse a la creación de fuerzas sociales capaces de reformar al individuo— se manifestaron en dos corrientes de filosofía estrechamente relacionadas: la filosofía de Wang Yangming y la de Wang Gen. Empero, William Theodore De Bary, en su obra sobre la relación entre el individuo y la sociedad durante el periodo Ming,⁶¹ precisa que en China no puede hablarse de individualismo en el sentido europeo de la palabra. El individualismo que se desarrolló en Europa, en especial a partir del Renacimiento y del advenimiento filosófico del sujeto, se define como la afirmación del individuo autónomo, creador de la realidad. El hombre se vuelve el centro del interés artístico, él es quien formula los modelos de entendimiento del universo y, por último, es el beneficiario de la actividad política. En China, por el contrario, son muy escasos los pensadores que enarbolan un individualismo en el cual el individuo como sujeto se oponga a la sociedad enajenante. Li Zhi es uno de los pensadores que alcanzaron este extremismo y su enjuiciamiento hace evidente la dimensión del conflicto que este tipo de pensamiento generó en China.⁶²

Detengámonos ahora en el pensamiento del filósofo más importante de este periodo. Según la filosofía de Wang Yangming, cada ser humano puede devenir sabio, puesto que la sabiduría está en potencia en todos los seres humanos y cada uno posee los medios apropiados para alcanzarla. De acuerdo con Wang, la sabiduría no es un ideal inalcanzable sino un estado de la mente, susceptible de ser interiorizado. Para él, lo importante reside en la mirada interior y la interiorización de los principios morales. Lo que diferencia

⁶⁰ W. Th. de Bary, "Individualism and...", *op. cit.*, pp. 146-147.

⁶¹ *Ibidem*, p. 146.

⁶² *Ibidem*, pp. 188-193.

al sabio del hombre común no es, entonces, que sea un hombre extraordinario, sino que su mente está llena de la pura virtud y que no está contaminado por deseos egoístas (欲). Aprender a ser sabio consiste, por tanto, en cultivar el *tianli* (天理) o principio celeste, es decir, el poder innato a la bondad, lo que equivale también a volver al estado de mente-corazón (心) original. La extensión del conocimiento o *zhiliangzhi* (致良知) es lo que conduce a la sabiduría, extensión y realización de nuestro conocimiento del bien. La extensión del conocimiento no se hace por medio del estudio de los *Clásicos*, como lo pretendía la filosofía de Zhu Xi, sino a partir de la rectificación de la mente (正心), que consiste en la investigación de la sinceridad de la intención que preside a la acción moral. La sinceridad (誠) es más que una virtud que deba adquirirse. Es un estado del ser. En otros términos, la rectificación de la mente significa suprimir los deseos egoístas que la oscurecen para volver al estado de la mente original.

¿En qué consiste la mente de la cual habla Wang?, y ¿por qué la rectificación de la mente permite alcanzar la acción buena, o sabiduría? La posición confuciana ortodoxa de Zhu Xi sostenía la centralidad del concepto de *gewu* (格物), o investigación de las cosas, en la búsqueda de la sabiduría. La investigación de las cosas es el inicio del conocimiento. Para Zhu, la condición necesaria de la sabiduría es el conocimiento del principio de las cosas o *li* (理), la forma perfecta a través de la cual se describe la singularidad de todas las cosas en el universo. Por tanto, es su principio organizador, en parte función o razón de ser, y en parte esencia o lo que la cosa es en sí.⁶³ Este conocimiento del *li* se alcanza por medio de la extensión del conocimiento, la cual resulta de la lectura adecuada de los *Clásicos* del confucianismo y de la interior-

⁶³ Zhu Xi. *Zhuzi yulei* 朱子語類, cap. 1, zqs, vol. 14, p. 191: 《程子「性即理也」，此說最好。今且以理言之，畢竟却無形影，只是言一個道理。》。

rización de los principios morales que estos *Clásicos* ofrecen como ejemplo. De modo que el conocimiento del principio de las cosas se alcanza por medio del estudio. Aun si se tiene buena naturaleza y cierta predisposición a la sabiduría, sin el estudio uno no deja de ser un hombre común.⁶⁴

Para Wang, por el contrario, la sabiduría no radica en la investigación del *li* de las cosas pensadas como externas a la mente y tampoco en la recitación de los *Clásicos*.⁶⁵ Con un sentido común inigualable, Wang argumenta contra la posición de Zhu Xi. Si se debe aprender de los *Clásicos* para adquirir la sabiduría, ¿cómo se puede manejar una situación moral única? Wang Yangming da dos ejemplos del problema. Es así como el rey Wu empezó una batalla cuando todavía no cumplía con los deberes filiales relativos a la defunción de su padre. ¿No será este caso un ejemplo de falta de lealtad y de piedad filial? De la misma manera, Shun se casó sin notificar el acontecimiento a sus padres. ¿No será éste también un caso de carencia de piedad filial? El planteamiento de Wang se basa en que las complejas circunstancias de los hechos demuestran que los dos personajes involucrados –Shun y Wu– no contaban con antecedentes que les pudieran ayudar en su decisión. No había *Clásicos* para enseñarles cómo actuar. Por tanto, tuvieron que evaluar lo bueno y lo malo en su propia conciencia o mente. A pesar de que para la ortodoxia confuciana estos casos fueran símbolo de la falta de conformidad a la piedad filial y a la

⁶⁴ Zhu Xi, *Zhuzi yulei*, caps. 10 y 11, zqqs, vol. 14.

⁶⁵ Sobre la crítica de “aprendizaje vulgar”, véase Kim Youngmin, “Re-thinking the self in relation to the world in the Mid-Ming: the responses of Chen Xianzhang, Hu Juren, Wang Yangming, and Zhan Ruoshui to Cheng-Zhu Learning”, *Ming Studies*, vol. 44, 2001, p. 15: “El aprendizaje que un grupo de pensadores de mediados de Ming criticaban como ‘aprendizaje vulgar’ incluía actividades tales como la memorización y la recitación (*jisong*), la composición literaria (*cizhang*), los estudios textuales (*xungu*), y el aprendizaje general (*boxue*)”.

lealtad, sus consecuencias fueron contrarias, en la medida en que Shun aseguró la descendencia de su familia y el rey Wu protegió la vida de numerosas personas.⁶⁶ Los ejemplos anteriores muestran que para Wang las cosas externas o los acontecimientos no tienen valor moral en sí, sino que es la intención la que les da su valor. En todo caso, la respuesta al cómo actuar reside en la mente.

Wang Yangming da un paso adelante en su idealismo epistemológico. Afirma, en efecto, que la mente es el principio de las cosas o también que el principio de las cosas es la mente misma. ¿Cómo llega Wang a esta proposición? Al considerar las virtudes cardinales, la piedad filial (*xiao* 孝), la lealtad (*zhong* 忠), la humanidad o benevolencia (*ren* 仁) y la confianza (*xin* 信), Wang establece que no se hallan en el objeto de la virtud —es decir, el padre o el soberano—, sino en la mente. Si estas virtudes fueran objetivas, dejarían de existir con la desaparición de su objeto. De la misma manera, uno dejaría de ser filial a la muerte del padre, o de ser leal a la muerte del soberano, lo que es absurdo. De ahí que se concluya que estos principios éticos son expresiones de la intención y de la voluntad del ser humano y que “están en la mente”. Es así como “la mente es igual al principio o la mente es el principio” (*xinjili* 心即理).

Por mente debe entenderse la mente original (*benxin* 本心), es decir la mente que no está obstruida por deseos egoístas. El principio de la naturaleza (*tianli* 天理) sólo puede ser naturalmente expresado cuando los deseos egoístas han sido rebasados. Por eso la mente original es descrita en los siguientes términos: “Tengo solamente una mente y es buena”.⁶⁷ Cuando la mente original actúa, por ejemplo para servir al padre, es idéntica a la piedad filial; cuando sirve al soberano, es lealtad. Asimismo, las cuatro virtudes

⁶⁶ Wang Yangming, *Yangming chuanxi lu* 楊明傳習錄, Taipei, Shijie shuju yinxing, 1951, cap. II, p. 32.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 29 《我但一心於為善》.

cardinales de Mencio, la benevolencia (*ren* 仁), la rectitud (*yi* 義), la propiedad (*li* 禮) y la sabiduría (*zhi* 智), están todas arraigadas en la mente.

Estas afirmaciones llevan a Wang Yangming a derivar que no existen cosas fuera de la mente. Las cosas, entonces, no son externas a la conciencia, sino objetos de la conciencia misma. Por *cosa* Wang entiende tanto los objetos (*wu* 物) como los asuntos o relaciones (*shi* 事). De acuerdo con este principio según el cual no hay otro principio que la mente y que no hay cosas fuera de la mente, *shi* y *wu* deben ser pensados como simples consecuencias del efecto de la voluntad o de la intención. ¿Qué significa esta proposición? Wang enuncia: “Cada vez que se usa la intención, no puede no haber una cosa. Cuando hay una intención entonces hay una cosa. Cuando no hay intención, entonces tampoco hay cosa”.⁶⁸ Sin el efecto de la intención no existirían las cosas o asuntos que le corresponden. Y en la medida en que la intención y la voluntad son el efecto de la mente humana puede decirse que las cosas o asuntos son el resultado o efecto de la mente. El hecho de servir a los padres o al soberano es, por tanto, consecuencia de la mente. De esta manera, la noción de intencionalidad representa, en la filosofía de Wang Yangming, la relación entre lo interno y lo externo. Para Wang, la realidad es un encuentro entre lo interno (mente) y lo externo (el mundo). Así, podemos concluir que la realidad ontológica de la mente es el principio mismo. En tanto que la mente y el principio son una sola cosa, la mente es naturaleza y la naturaleza es principio. Asimismo, la mente es el lugar de manifestación del *li* de las cosas. Sin embargo, a Wang sólo le interesa el uso normativo de *li*, es decir el *li* como principio moral. Cuando Wang afirma que no existe otro principio más que la mente y que no existen

⁶⁸ *Ibidem*, p. 31: 《凡意之所用。無有無物者。有是意。即有是物。無是意。即無是物矣》。

cosas fuera de ésta, también establece que es el principio ontológico supremo.

Wang Gen, por su cuenta, formuló una expresión filosófica de la preocupación por el individuo, no solamente en lo que respecta a un cierto divorcio entre la realidad y la representación de la misma, sino también en el sentido de descubrir su lugar en la sociedad.⁶⁹ Se puede describir como una revolución total la idea según la cual el individuo no depende del Cielo, de la Tierra y de todas las cosas, sino que todo depende del yo. En esto reside el aspecto voluntario y activo del pensamiento de Wang Gen. En el confucianismo tradicional el hombre es parte del universo y su actividad tiene como finalidad establecer una armonía, definida de manera objetiva, es decir independiente del sujeto. Para Wang Gen, por el contrario, el sujeto se presenta como centro creador de esta armonía social. Podemos utilizar la expresión de "cambio dentro de la tradición" para definir el pensamiento de Wang Gen en su relación con el confucianismo. De ninguna manera Wang Gen recusa el valor de la responsabilidad social y de la reciprocidad tal como las define el confucianismo, aunque acepte la posibilidad de un desarrollo más cumplido del individuo.

Algo notable es que durante ese periodo se reinterpretara la transmisión ortodoxa y se incluyera a Wang Yangming y a Lu Xiangshan (陸象山, 1139-1193) en ella. Zhou Rudeng (1547-1629, 周汝登) de la Escuela Taizhou⁷⁰ (泰州) escribió el *Daotong wen* (道統文, *Transmisión ortodoxa de la enseñanza de los sabios*) en 1606, obra que es precisamente un ejemplo de la genealogía revisada del *daotong* en la cual se incluyen a esos dos filósofos.⁷¹ Otro hecho significativo del periodo es la difusión de una nueva idea, que atribuía un

⁶⁹ W. Th. de Bary, "Individualism and...", *op. cit.*, pp. 157-160.

⁷⁰ Escuela fundada por Wang Gen. Véase W. Th. de Bary, *ibidem*, pp. 171-178.

⁷¹ T. A. Wilson, "Genealogy and...", *op. cit.*, p. 20.

origen independiente a la filosofía Ming, en particular a la de Wang Yangming, idea por completo contraria al respeto confuciano por la tradición y la autoridad.⁷² La filosofía de Wang a su manera expresa este rechazo de la tradición y de la autoridad cuando declara la primacía del conocimiento innato (*liangzhi* 良知) de la mente sobre los Clásicos y la del despertar individual sobre la tradición.⁷³

La segunda corriente que se propaga durante ese periodo es el budismo,⁷⁴ que vive un verdadero renacimiento después de un largo declive iniciado al final de la dinastía Tang. William Theodore De Bary menciona que “el renacimiento del budismo al final del siglo xvi parece haber sido en parte un fenómeno religioso que reflejaba las inseguridades del rápido cambio social y del derrumbe político, y en parte un renacimiento moral frente a la desintegración sin precedente del tejido de la ética individual y de los modales sociales”.⁷⁵ La difusión del budismo se beneficia además de algunas similitudes que mantiene con la filosofía de Wang Yang-ming, muy popular entonces, en particular la idea de que la naturaleza prístina del ser humano está más allá del bien y del mal.⁷⁶ Con esto perdieron vigencia el divorcio entre el confucianismo y el budismo, y la idea de que éste era erróneo y aquél correcto,⁷⁷ acentuándose el sincretismo entre ambos. Por ejemplo, Yang Fusuo (楊復所, 1547-1599) afirmaba: “Es un error pensar que el budismo se transmitió a China en el periodo Han. Lo que se transmitió a China fueron las huellas externas del budismo, mientras que su espíritu interno se encontraba aquí desde el inicio”. Jiao Hong (焦竑, 1541-1620),

⁷² Wing-tsit Chan, “The Ch’eng-Chu...”, *op. cit.*, pp. 30-31.

⁷³ Araki Kengo, “Confucianism and...”, *op. cit.*, p. 52.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 39.

⁷⁵ W. Th. De Bary, “Neo-confucian cultivation and enlightenment”, *op. cit.*, p. 189.

⁷⁶ Araki Kengo, “Confucianism and...”, *op. cit.*, p. 44.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 46.

por su parte, escribía: "Los textos budistas son comentarios del confucianismo. El contenido del budismo son las flores del confucianismo".⁷⁸ Otra manifestación de este interés intelectual por el budismo fue el uso de las doctrinas budistas, en particular de la secta Chan (禪), en la interpretación de los *Cuatro libros* y en los exámenes.⁷⁹

La tercera corriente relevante de fines de la dinastía Ming consistió en una atención renovada en los textos Han o pre Han y en la exégesis textual concomitante. La tradición exegética más antigua de China se apoyaba en la exégesis filológica y perduró durante todo el periodo que se extiende de la dinastía Han a la dinastía Tang.⁸⁰ Este análisis filológico, especialmente en la forma del comentario interlineal, se abocaba al examen de las palabras y revelaba una profunda reverencia hacia el texto. Daniel Gardner nota:

En su sola forma, el comentario interlineal enuncia que cada palabra, cada frase, cada párrafo del texto canónico es profundamente significativo, y merece la reflexión más genuina y minuciosa. Para el comentador interlineal de la época Han, el texto se asemeja a un objeto sagrado, el cual se merece el compromiso y la devoción máxima.⁸¹

El interés renovado por la exégesis textual de la época Han surgió junto con el desarrollo de los "estudios prácticos" (*shixue* 實學), y también fue resultado de una crítica a la especulación metafísica propia de la escuela de Wang Yangming.⁸²

⁷⁸ Citado por Araki Kengo, *ibidem*, p. 47.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 52; Chow Kai-wing, "Printing...", *op. cit.*, p. 140.

⁸⁰ D. Gardner, "Modes of thinking and modes of discourse in the sung: some thought on the Yü-lu", *Journal of Asian Studies*, vol. 50, núm. 3, 1991, p. 580.

⁸¹ D. Gardner, "Confucian...", *op. cit.*, p. 401.

⁸² R. K. Guy, "The evidence of the evidential research movement: Ku Yen-wu and the Ssu-ku ch'uan-shu", *Tsing Hua Journal of Chinese*

En reacción a la especulación abstracta de mediados del Ming, los pensadores dirigieron su interés hacia los estudios prácticos, es decir, los estudios que podían servir al Estado y al pueblo. Se pensó que las especulaciones abstractas eran la causa del desmoronamiento del poder político de la dinastía Ming —a punto de caer bajo los ataques de fuerzas extranjeras— y del debilitamiento intelectual de la época.⁸³ La exégesis filológica que empezaba a desarrollarse —que tuvo su apogeo durante la dinastía siguiente— pretendía regresar a los textos originales, no corrompidos por las influencias daoístas y budistas y no complacientes con las abstracciones vacías. Paralelamente, los estudios prácticos se centraban en asuntos más prosaicos y que podían tener repercusiones en la vida cotidiana. Gu Yanwu (顧炎武, 1613-1682) no entendía por qué se hablaba de “sutileza del pensamiento” y no de “dificultades y pobreza en el mundo”.⁸⁴ Para Gu las artes útiles, al igual que para Xu Guangqi, eran, entre otras, la agricultura y las técnicas militares. Mencionamos aquí a Xu Guangqi por ser coautor del *Lingyan lishao* y un funcionario de alto nivel del periodo.

Studies, vol. xvi, n. s., núms. 1-2, 1984, pp. 98 y 102. Véase también B. Elman, “The unravelling of neo-confucianism: from philosophy to philology in late Imperial China”, *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, vol. xv, n. s., núms. 1-2, 1983, pp. 68-88; Yu Ying-shih, “Some preliminary observations on the rise of Ch’ing confucian intellectualism”, *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, vol. xi, n. s., núms. 1-2, 1975, pp. 105-146.

⁸³ Wing-tsit Chan, “The Hsing-li Ching-i and the Ch’eng-Chu School of the Seventeenth Century”, en W. Th. de Bary, *The Unfolding..., op. cit.*, p. 564.

⁸⁴ Citado por Wing-tsit Chan, *ibidem*, p. 553.

II. EXAMEN DE LOS CONCEPTOS

El examen de los conceptos permite entender los medios lingüísticos por los que se intentó introducir el pensamiento aristotélico en China. Este análisis nos pone frente al problema del desfase entre su uso en la filosofía china y su utilización para la redacción del *Lingyan lishao*. Si bien podrían estudiarse desde la perspectiva del mismo comentario, no obstante corremos el riesgo de no comprender su significado, ya que es frecuente que se hallen descontextualizados. Por lo mismo, es imperante entender el significado que tienen en el pensamiento chino y luego compararlo con el que tienen en el *Lingyan lishao*. Esta comparación nos permitirá explorar y tratar de dilucidar cómo se agruparon los diversos conceptos empleados y el porqué de esta agrupación. Cabe subrayar que los vocablos que se usaron para la redacción del *Lingyan lishao* no necesariamente pertenecen al pensamiento filosófico, por ejemplo, el concepto de *alma* (*hun*),¹ que sin embargo tiene un peso enorme en la economía del comentario. Otra reflexión pertinente es la relativa al vocabulario utilizado por los misioneros para traducir o redactar sus obras. En cuanto al vocabulario filosófico hay que destacar que en 1624, fecha de redacción del *Lingyan lishao*, los diversos misioneros filósofos que trabajaban en China no tenían acuerdo sobre el uso de las palabras para traducir

¹ Wing Tsit-chan, en "Neo-Confucianism...", *op. cit.*, pp. 320-321. Dice: "La tradición preponderante de la filosofía china no tiene lugar para las almas".

siempre de la misma manera un concepto.² Puede advertirse entonces la dificultad que representa la traducción, puesto que en muchos casos se tiene que deducir el significado de los conceptos. Siguiendo el *Lingyan lishao*, abordaremos los problemas del alma, de la teoría del conocimiento y de lo trascendental en la filosofía china. Claro que estos temas no agotan el *Lingyan lishao*, pues podrían examinarse otros más como lo ontológico, etc., pero son primordiales en cuanto al contenido filosófico que nos interesa aquí.

LA CUESTIÓN DEL ALMA EN EL PENSAMIENTO CHINO

La definición del alma

Estudiaremos en primer lugar el significado de la noción de *alma* en el pensamiento chino. Se trata de una noción compleja en la lengua china, ya que se refiere básicamente a dos campos semánticos de caracteres. El primero es el relativo al carácter *gui* (鬼), que incluye las palabras *hun* (魂) y *po* (魄) así como sus compuestos *hunqi* (魂氣), *xingpo* (形魄) y *linghun* (靈魂). Podemos notar la presencia del radical *gui* (鬼) tanto en el carácter *hun* (魂) como el carácter *po* (魄). El segundo campo semántico es el relativo al carácter *shen* (神) y a sus compuestos, *shenming* (神明), *jingshen* (精神) y *guishen* (鬼神). Veremos cómo se usan estos caracteres en un cierto número de citas para definir su significado.

El hombre de Estado y filósofo Zi Chan 子產 (?-522 a. C.) afirmaba desde el siglo VI a. C.: "Cuando un hombre nace, lo que primero se crea se llama *po* y, cuando se ha formado el *po*,

² Al comparar el vocabulario de Sambiasi con el de un diccionario de teología, se ve la diferencia en los conceptos. Sería, por otra parte, muy provechoso poder comparar el vocabulario del *Lingyan lishao* con las otras obras filosóficas que los jesuitas redactaron en chino en este mismo periodo. Empero, este estudio rebasa las posibilidades del presente trabajo.

su yang (陽) se vuelve *hun*".³ En esta definición encontramos, en primer lugar, una distinción entre *po* y *hun* y, en segundo lugar, la mención de la asimilación de *hun* a *yang*, el principio positivo. Cabe notar que *po* y *hun* no se definen como opuestos, sino que el segundo es derivado del primero. Marcel Granet explica que "los chinos no creen que el alma da vida al cuerpo; creen más bien, se podría decir, que el alma no aparece sino después de un enriquecimiento de la vida corporal".⁴

La cita siguiente de las *Elegías de Chu* (*Chuci* 楚辭)⁵ tiende a corroborar esta idea de relación íntima del *hun* y del *po*: "Cuando el cuerpo mortal perece, el *shen*, a través del *ling*, da vida al *hun* y al *po* que se vuelven *gui*".⁶ En el *Libro de los ritos* (*Liji*),⁷ encontramos la idea siguiente:

Todos los seres deben morir; al morir regresan a la tierra. Esta parte se llama *gui* (鬼). El cuerpo se entierra abajo, el *yin* (陰) se vuelve tierra salvaje (*yetu* 野土). El *qi* (氣) se eleva, es luz clara (*zhaoming* 昭明), un vapor que se disipa, provocando tristeza. Esto es la esencia (*jing* 精) de todos los seres, la manifestación de *shen* (神).⁸

En ese contexto, el término *gui* se opone al término *shen*. *Gui* se asocia con el cuerpo, el *yin*, la tierra, el lugar bajo, mientras que el *shen* se asocia con el *qi*, la luz clara,

³ *The Ch'un Ts'ew with the Tso Chuen*, J. Legge, *The Chinese Classics*, 5 vols., Taipei, SMC Publishing, 2000, vol. 5, p. 613: 《人生始化曰魄，既生魄，陽曰魂》。

⁴ M. Granet, *La pensée chinoise*, Paris, Albin Michel, 1950, p. 397.

⁵ El *Chuci* es una colección de poemas del sur de China de los siglos III y II a. C..

⁶ *Chuci buzhu*, cap. 2, Beijing, *Zhonghua shuju chubanshe*, 1983, p. 83: 《身既死兮神以靈，子魂魄兮為鬼雄》。

⁷ El *Libro de los ritos* es una obra del inicio de la dinastía Han, siglo II a. C.

⁸ *Liji*, cap. 24: 《衆生必死，死必歸土，此之謂鬼。骨肉斃于下，陰為野土。其氣發揚于上，為昭明，銷蒿，淒愴，此百物之精也，神之著也》。

la esencia y el lugar elevado. Otra cita de la misma obra ofrece la definición siguiente: “El *hunqi* regresa al cielo mientras que el *xingpo* regresa a la tierra. Por tanto, en los sacrificios, se buscan los significados del *yin* y del *yang*”.⁹ Aquí también encontramos los mismos componentes de la oposición, a saber, el *hunqi*, asociado con el cielo, el lugar elevado y el *yang*, opuestos al *xingpo*, asociado con la tierra, al lugar bajo y al *yin*.

La primera noción que se utilizó para referirse al alma humana es *po* (魄). Yü Ying-shih explica que el carácter *po* (魄), junto con su variante *ba* (霸), significaba, en primera instancia, “blanco”, “luminoso” o “luz luminosa”. Este significado era derivado de la luz creciente de la nueva luna.¹⁰ Yü Ying-shih agrega: “Ya que los antiguos chinos asimilaban las fases cambiantes de la luna al nacimiento y la muerte periódicos de su *po*, es decir su ‘luz blanca’ o alma, por analogía llegaron a asociar, desde el inicio del siglo VI a. C. e incluso antes, la vida y la muerte de un hombre con la presencia o la ausencia de su *po*”.¹¹ Hacia el fin del siglo VI a. C se había diseminado ampliamente la nueva noción de *hun* (魂), como alma humana. Se conoce poco en cuanto al origen de la noción de *hun* como alma, pero es muy probable que tuviera su origen en el sur de China. Quizá por la fusión de las culturas del norte y del sur de China se llegó a una formulación dual del alma, parte *po* y parte *hun*. En las *Elegías de Chu*, por ejemplo, dos poemas describen el ritual chamanístico del “Llamado del alma del difunto” (*fu* 復), donde el alma se refiere al carácter *hun*. El primero relata:

⁹ *Liji*, cap. 11: 《魂氣歸于天，形魄歸于地。故祭，求諸陰陽之義也。》。

¹⁰ Yü Ying-shih, “‘O soul, come back!’ A study in the changing conceptions of the soul and after life in pre-buddhist China”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 47, núm. 2, 1987, p. 370.

¹¹ *Idem*.

Oh alma, ¡regresa! En el este no puedes residir. Oh alma, ¡regresa! En el sur no te puedes quedar. Oh alma, ¡regresa! El oeste pelagra de calamidades, como los sedimentos que corren a lo largo de miles de lis. Oh alma, ¡regresa! En el norte no te puedes quedar. Oh alma, ¡regresa! No subas al cielo. Oh alma, ¡regresa! No bajas a las partes oscuras.¹²

Los caracteres *shen*, *jingshen*, *hun*, y *hunqi* connotan entonces la idea de alma-soplo o alma etérea y de *yang*, mientras que los caracteres *gui*, *po* y *xingpo* connotan la idea de alma corporal o material, de *yin*. No obstante, no se deben oponer formalmente estas categorías, porque, como lo señala Marcel Granet:

Los *gui* y los *shen* no son almas desencarnadas. El *hun* y el *po* no son dos almas, una material y la otra espiritual: se debe ver en ellas las señales de dos suertes de principios de vida que estriban los unos a la sangre y a todos los humores del cuerpo, los otros al soplo y a todas las exhalaciones del organismo. Unos son *yang*, porque el padre provee el soplo y el nombre, otros son *yin*, porque la madre provee la sangre y la comida.¹³

Granet añade: “La noción de alma, la idea de una esencia enteramente espiritual y que se opondría al cuerpo como al conjunto de los cuerpos materiales es totalmente ajena al pensamiento chino”.¹⁴ “Los *gui* o los *shen* siempre aparecen bajo una forma material.”¹⁵ Mientras que el *po* se nutre de comida y bebida para su subsistencia, el *hun* depende de la

¹² *Chuci buzhu*, op. cit., cap. 19, pp. 199-201: 《魂兮歸來！東方不可呂託些。[...] 魂兮歸來！南方不可以止些。[...] 魂兮歸來！西方之害，流沙千里些。[...] 魂兮歸來！北方不可以止些。[...] 魂兮歸來！君無上天些。[...] 魂兮歸來！君無下此幽部些。》。

¹³ M. Granet, *La pensée...*, op. cit., p. 401.

¹⁴ *Ibidem*, p. 389.

¹⁵ *Ibidem*, p. 398.

energía invisible denominada *qi* (氣). Es así como tanto el cuerpo como el espíritu dependen de un alma, respectivamente el alma *po* y el alma *hun*.¹⁶ Por lo mismo, más que a una oposición de la materia y del espíritu, los caracteres *shen*, *jing* y *qi* apuntan a algo sutil, ligero, etéreo en oposición con los caracteres *gui*, *po* y *xing* que se refieren a lo burdo.¹⁷ *Shen* también designa a lo divino, a lo sagrado; *jing* es la esencia más fina y *qi* el soplo. *Gui* se refiere, por otra parte, a los fantasmas, a las almas vengativas, y *xing* es la forma, pero material. De ahí podemos mencionar otra distinción entre *shen* y *gui* que encontramos tanto en la religión popular como en la literatura china y que asimila *shen* al alma de un ancestro particularmente meritorio y *gui* al alma de una persona que sufrió una muerte violenta.¹⁸

Por ejemplo, *Los cuentos de las almas vengativas* (*Yuan-hun zhi* 冤魂志),¹⁹ compilados por Yan Zhitui (顏之推, 531-591), ilustran precisamente el fenómeno de los *gui*, en el sentido de alma vengadora o fantasma. Estos cuentos no contienen ninguna moraleja, por lo cual puede concluirse que no son morales en sí y no pretenden establecer un patrón de conducta. Tampoco son humorísticos y de esto puede inferirse que no tienen como meta el divertimento. Probablemente la intención del compilador era convencer al lector de la realidad de los fantasmas. Para establecer la objetividad del fenómeno, los cuentos proponen un trasfondo histórico que da verosimilitud al cuento. Es así como las referencias a fechas conocidas, a personajes históricos o a lugares conocidos son abundantes. El *gui* regresa para cobrar una muerte injusta. Los motivos de la muerte son las pasiones humanas, tales como la codicia, la envidia, la perversión y el incesto, el odio,

¹⁶ Yü Ying-shih, "O Soul, Come Back!...", *op. cit.*, p. 374.

¹⁷ M. Granet, *La pensée...*, *op. cit.*, p. 403.

¹⁸ Véase, *ibidem*, p. 398; S. Harrell, "The concept of soul in chinese folk religion", *Journal of Asian Studies*, vol. xxxviii, núm. 3, 1979, p. 519.

¹⁹ Véase A. Cohen, *Tales of the Vengeful Souls*, Paris, Ricci, 1982.

la pérdida de control de sí, el alcoholismo, entre otros. Por otra parte, la venganza se realiza por medio de la enfermedad, que lleva a la muerte del culpable; en otros casos se trata de la destrucción de la familia del culpable por la ausencia de heredero o bien la condena por la justicia humana.

Lo anterior invita a examinar el problema de la inmortalidad del alma, aspecto fundamental en estas creencias. La idea de un alma vengativa que regresa para cobrar su muerte injusta indica precisamente una inmortalidad cuyas características debemos estudiar. La idea de inmortalidad del alma está íntimamente relacionada con el culto a los ancestros que es una práctica religiosa²⁰ "omnipresente y central a todo el desarrollo de la civilización china".²¹ ¿En qué consiste el culto a los ancestros? Se trata de un culto que empezó a rendirse a los ancestros familiares de los linajes reales y paulatinamente se extendió al pueblo. El culto a los ancestros tiene una particularidad en China:

[estos ancestros] no son simples espíritus que residen en el reino numinoso de los muertos. Son espíritus que siguen manteniendo una relación orgánica con sus descendientes vivos. Como miembros de una comunidad familiar, más allá de la barrera de la vida y la muerte, continúan teniendo un papel en esta comunidad y su *status* en el clan todavía posee su importancia.²²

No obstante, la idea de que el alma de un individuo pueda sobrevivir indefinidamente no está presente en el pensamiento chino, como lo comprueba el pasaje del *Zuozhuan* (左

²⁰ Por religión se entiende la relación que se establece entre el mundo humano y el mundo sobrenatural de los dioses o seres espirituales.

²¹ B. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge y Londres, The Belknap Press of Harvard University Press, 1985, pp. 20-21.

²² *Ibidem*, p. 21.

傳)²³ que afirma: “el espíritu de un recién muerto es grande y el de un antiguo es pequeño”.²⁴ Esta razón explica por qué el culto a los muertos llegó a practicarse solamente durante cinco generaciones, siendo reemplazadas las tabletas que representan a los ancestros más antiguos por las de los nuevos muertos. Se podría entonces definir la inmortalidad del alma como una “inmortalidad temporal”.

Diversas consecuencias resultaron del culto a los muertos. La primera es que probablemente haya contribuido a la concepción del orden político en China.²⁵ La jerarquía política y social, basada en las cinco relaciones confucianas de rey/súbdito, padre/hijo, hermano mayor/hermano menor, hombre/mujer y pares encontró su culminación en la piedad filial. Esta virtud consiste en el respeto incondicional que los hijos deben al padre o los jóvenes a los ancianos. En esta virtud puede verse el fundamento del culto a los ancestros. También se entiende el ideal moral que subyace en la noción de inmortalidad del alma. La presencia de los espíritus de los muertos es una garantía del orden moral. La segunda consecuencia es una frágil delimitación entre el mundo natural y el mundo sobrenatural,²⁶ relación ambigua entre ambos reinos que encontramos en la religión popular, en la literatura y hasta en la filosofía, como lo veremos más adelante.

Todo lo anterior nos ha permitido detallar las diferentes connotaciones de los términos relativos a la idea de alma. Si bien todos estos caracteres se pueden traducir como “alma”, es necesario precisar que por ésta se entiende, por una parte, los diversos principios vitales, etéreos y espirituales así como corporales y materiales que conforman al ser viviente —cuya realización tiene lugar en la encarnación y, por otra

²³ *The Ch'un Ts'ew with the Tso Chuen*, p. 232: 《新鬼大故鬼小》.

²⁴ Yü Ying-shih, “O Soul, Come Back!...”, *op. cit.*, pp. 379-380.

²⁵ B. Schwartz, *The World...*, *op. cit.*, p. 21.

²⁶ *Ibidem*, p. 25.

parte, los fenómenos sobrenaturales, tanto sagrados y divinos como los fenómenos de fantasmas, de almas vengativas, etc. La primera idea corresponde al concepto mismo que los chinos se hacen del ser humano, mientras que la segunda idea sirve de precepto moral. Es posible establecer entonces las equivalencias lingüísticas siguientes:

Shen = alma espiritual, espíritu, dios.

Gui = alma corporal, alma vengativa, fantasma.

Hun = alma espiritual, alma etérea, alma *yang*, principio vital de exhalación.

Po = alma material, alma corporal, alma *yin*, principio vital de humores.

Hunqi = alma soplo, alma etérea.

Xingpo = alma corporal.

*El debate filosófico sobre la existencia
de los shen (神) y gui (鬼)*

Cabe ahora enfocarnos en la segunda idea relativa al alma, la de las almas vengativas, de los espíritus y fantasmas. El problema de la objetividad de los *gui* y de los *shen*, es decir de los fantasmas y espíritus, ha sido motivo de debate entre los filósofos chinos. Para entender el fondo de la discusión, nos interesan varios textos. Confucio, cuestionado por su discípulo Zhi Lu acerca de la manera de servir a los espíritus y dioses, contesta: "No es ni siquiera capaz de servir a los hombres. ¿Cómo puede servir a los espíritus? [Zhi Lu sigue] ¿Pudiera preguntar acerca de la muerte? [Y Confucio agrega] Ni siquiera entiende la vida. ¿Cómo podría entender la muerte?"²⁷

La actitud de Confucio en cuanto a la existencia de los fenómenos sobrenaturales no es ni de aprobación ni de rech-

²⁷ Confucio, *Lunyu*, 11:10, zzqs, vol. 6, p. 159: 《未能事人，焉能事鬼？敢問死？曰：未知生，焉知死？》。

zo. Podría decirse que reserva su juicio. Probablemente esta posición teórica se deba al interés primordial de Confucio por el hombre —que bien podría calificarse de humanismo—, aunque también se ha destacado su carácter “revolucionario”,²⁸ ya que Confucio vivió en un mundo donde los seres espirituales se consideraban reales. Lo que nos enseña esta cita es precisamente que la existencia de los *shen* y de los *gui* era objeto de cuestionamiento y debate. Los filósofos que más abordaron la existencia o no existencia de los *shen* y *gui* son Mozi (墨子, 500?-425? a. C.) y Wang Chong (王充, 27-100?). Mozi afirma:

Ahora que los reyes sabios de las tres dinastías de la antigüedad han desaparecido y que el mundo se ha olvidado de sus principios, los señores feudales ven en el poder el derecho. Por tanto, tenemos a gobernantes y superiores que no son generosos, así como a subordinados y súbditos que no son leales; padres e hijos, hermanos menores y mayores que no son amables o filiales, fraternales o respetuosos, virtuosos o buenos. [...] Todas estas condiciones tienen la misma causa, y la consecuencia es que el mundo está en desorden.

Ahora, ¿por qué tenemos esta situación? Todo viene de que la gente duda de la existencia de los fantasmas y espíritus, y no se da cuenta de que los fantasmas y espíritus tienen el poder de recompensar a los valerosos y de castigar a los malévolos. Si sólo pudiéramos hacer que todos los pueblos en el mundo creyeran que los fantasmas y los espíritus tienen el poder de recompensar a los valerosos y castigar a los malévolos, entonces ¿cómo podría existir algún desorden en el mundo?²⁹

²⁸ Liu Shu-hsien, *Understanding Confucian Philosophy*, Wesport, Co., Londres, Greenwood Press, 1978, p. 23.

²⁹ Mozi 墨子, cap. 8, sec. 31, *Ershierzi, Shanghai guji chubanshe*, 1986, p. 248: 《逮至昔三代聖王既沒天下失義諸侯力正是以存夫為人君臣上下者之不惠忠也父子弟兄之不慈孝第長貞良也 [...] 由此始是以天下亂此其故何以然也則皆以疑惑鬼神之有與無之別不明乎鬼神之能賞賢而罰暴也今若使天下之人借若信鬼神之能賞賢而暴罰也則夫天下豈亂。》。

¿Qué nos enseña Mozi sino la utilidad moral de creer en la existencia de los fantasmas y los espíritus? Mozi fue testigo del derrumbe del orden político y social que había dominado a China durante varios siglos. Al igual que Confucio y los otros filósofos de la época de Las Cien Escuelas,³⁰ trató de dar una solución filosófica al problema del desorden político y social. Observamos aquí una faceta de su pensamiento utilitarista al afirmar la necesidad moral de creer en los *shen* y los *gui*. Esta creencia tiene como meta obligar al individuo, o por lo menos moderar su comportamiento, aunque sea solamente por miedo al castigo y no por obligación moral. Este argumento sobre los espíritus y fantasmas es el más interesante de Mozi ya que, por otro lado, no hace más que aceptar su existencia con base en la opinión común.

Por el contrario, Wang Chong se dedica a negar la existencia de fantasmas y espíritus. En cierta forma, sus argumentos son de "sentido común". Por ejemplo, sostiene que creer que el hombre pudiera convertirse en fantasma equivaldría a tratarlo como una excepción de la naturaleza, dado que no se plantea lo mismo para las demás criaturas vivientes. También se pregunta cómo un hombre sin ojeras y sin ojos, es decir sin sentidos, puede tener conciencia. Veamos otro argumento del *Discurso de buen sentido* (*Lunheng* 論衡) de Wang Chong:

La gente dice, hoy en día, que cuando mueren los hombres se vuelven seres espirituales, con conciencia, y que pueden fastidiar a la gente. Intentamos comprobar por medio de las especies de los seres vivientes que el muerto no se vuelve un ser espiritual con conciencia y no puede dañar a la gente. [...]

³⁰ Las Cien Escuelas es el nombre que se le da al periodo que vio florecer la filosofía en China, es decir el siglo VI a. C.

El hombre puede vivir gracias a sus fuerzas vitales. Con la muerte, sus fuerzas vitales se extinguen. Lo que hace posible las fuerzas vitales es la sangre. Cuando una persona muere, su sangre se acaba. Con esto sus fuerzas vitales se extinguen y su cuerpo decae y se vuelve ceniza y polvo. ¿Qué hay aquí que se vuelva un ser espiritual?³¹

En estas refutaciones, Wang Chong utiliza varios argumentos comunes al pensamiento chino. El primero es que el ser humano no es una excepción en la naturaleza,³² por lo que no tiene por qué ser regido por leyes diferentes de los demás entes vivientes. Es más, nunca se ha admitido la idea de un fantasma de animal. La otra idea que encontramos aquí es justamente la relativa a los principios vitales que hemos analizado. Sin la sangre, es decir lo relacionado con el *po*, no hay vida posible. La vida consiste precisamente en la unión de los dos principios vitales, *hun* y *po*. Esta idea de que la vida se definía por la unión armoniosa de las dos “almas”, mismas

³¹ Wang Chong, *Baizi quanshu* (BZQS), Taiwan, *Gujin wenhua shubanshe*, vol. 13, p. 7827: 《世謂死人為鬼有知能害人試以物類驗之死人不知為鬼無知不能害人何以驗之驗之以物人物也物亦物也物死不為鬼人死何故獨能為鬼世能別人物不能為鬼則為鬼不為鬼尚難分明如不能別則亦無以知其能為鬼也人之所以生者精氣也死而精氣滅能為精氣者血脈也人死血脈竭而精氣滅滅而形體朽朽而成灰土何用為鬼》.

³² El *Zhuangzi* 莊子 narra un encuentro entre Confucio y Laozi ilustrativo de lo anterior: “Maestro, si realmente quiere el bien del imperio, empiece por estudiar el flujo invariable del cielo y de la tierra, la luz constante del sol y de la luna, el orden perfecto de las estrellas, la estabilidad de las especies animales y vegetales. Se percatará de que todo en la naturaleza es relación y uniformidad, en la medida en que el principio penetra todo de su influencia pacífica. También usted debe unir su influencia a la del principio, y podrá llegar a algo. Deje de querer introducir por fuerza sus virtudes artificiales y contrarias a la naturaleza”. 《夫子若欲使天下無失其牧乎？則天地固有常矣，日月固有明矣，星辰固有列矣，禽獸固有羣矣，樹木固有立矣。夫子亦放德而行，循道而趨，已至矣。》，*Zhuangzi jinzhu jinyi*, Beijing, Zhonghua shuju, 2001, p. 347.

que se separaban a la muerte del individuo,³³ estaba muy difundida desde la dinastía Han. La meta del ritual *fu* que mencionamos con anterioridad era justamente, según Zheng Xuan (鄭玄, 127-200), la reunión de las dos almas después de su separación en la muerte.³⁴ Lo que intenta propiamente Wang Chong en este debate es combatir la superstición que dominaba el pensamiento de su época.³⁵

Por último, quisiera analizar en qué consistía la definición de los caracteres *gui*, *shen*, *hun* y *po* en la filosofía neoconfuciana que fue la que conocieron los misioneros jesuitas. El *Xingli daquanshu* (性理大全書) era la fuente principal de los misioneros en cuanto al conocimiento del neoconfucianismo. El capítulo 20 de esta compilación está dedicado al problema de las almas –*hun* y *po*–, de los seres espirituales –*gui* y *shen*–, etc. Por otra parte, Knud Lundbaek, en su artículo “La imagen del neoconfucianismo en el Confucius Sinarum Philosophus”, destaca que el nombre de Wang Yangming no aparece en los textos impresos de los misioneros del siglo XVII.³⁶ Con independencia de que se trate de omisión o ignorancia por parte de los jesuitas, lo anterior indica que por filosofía neoconfuciana debe entenderse el pensamiento específico de la Escuela Cheng-Zhu, y en particular la síntesis que hizo de esta “corriente” Zhu

³³ Yü Ying-shih, “‘O Soul, Come Back!’...”, *op. cit.*, p. 375.

³⁴ 《招魂復魄》, citado por Yü Ying-shih, “‘O Soul, Come Back!’...”, *op. cit.*, p. 365.

³⁵ Wing-tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, p. 293.

³⁶ K. Lundbaek, “The image of neo-confucianism in Confucius Sinarum Philosophus”, *Journal of the History of Ideas*, vol. 44, núm. 1, 1983, p. 28. Por otra parte, N. Standaert afirma que Ricci se sirvió de las dos interpretaciones de *gewu*, la de Wang Yangming y la de Zhu Xi. Véase “The investigation of things and the fathoming of principles (*Gewu qiongli*) in the Seventeenth-Century contact between jesuits and chinese scholars”, en J. W. O'Malley, S. J. (et al.), *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*, Toronto, Buffalo, Londres, University of Toronto Press, 1999, p. 402.

Xi. En sus *Conversaciones clasificadas* (*Zhuzi yulei* 朱子語類), Zhu afirma:

- 1 Pregunta acerca de los principios de vida, de muerte y de los seres espirituales. Ming Zuolu dice: "Aunque sepamos que los seres espirituales, la vida y la muerte dependen de un solo principio, sin embargo, no podemos ver su razón". Respuesta: "Las cosas son la combinación de la esencia y del *qi*;
- 5 el espíritu que viaja provoca el cambio, esto es el principio de la vida y la muerte". Respuesta adicional: "La esencia y el *qi* se combinan y entonces existe el hombre, al desintegrarse se vuelve espíritu". Pregunta adicional: "Al momento de la combinación de la esencia y del *qi*, el principio ¿está gobernado por el *qi* o no?" Respuesta: "En el Camino del Cielo, las diez mil
- 10 cosas se desarrollan y crecen, primero viene el principio y luego el *qi*. Aunque existen en el mismo momento, el principio es dominante, al alcanzarlo, el hombre posee vida". Ming Zuolu dice: "El *qi* es claro o turbio". Lo que es la parte clara del *qi* es el *qi*, lo turbio es la materia. Ming Zuolu dice: lo que es claro está subordinado al *yang*, lo que es turbio está subordinado al *yin*. La
- 15 conciencia y el movimiento son *yang*; el cuerpo –Ming Zuolu dice: "los huesos, la carne, la piel y los pelos"– es *yin*. El *qi* se llama *hun*, el cuerpo se llama *po*. Gao You en su Comentario al *Huainan zi* dijo: "hun es el espíritu de *yang*, *po* es el espíritu de *yin*". Hablar de espíritu es hablar del dueño del cuerpo y del *qi*. El hombre nace por la integración de la esencia y
- 20 del *qi*. El hombre sólo posee una cierta cantidad de *qi* que necesariamente en su momento se agotará. Ming Zuolu dice: "Es lo que afirman los médicos cuando dicen que el *yin* y el *yang* ya no se elevan o no bajan". Al momento del agotamiento, el *hunqi* regresa al cielo, el *xingpo* regresa

a la tierra, y es la muerte. Cuando un hombre está a punto de morir, el *qi* cálido sale y se eleva, es

- 25 lo que se llama el *hun* elevándose. La parte baja de su cuerpo se enfría, es lo que se llama la caída del *po*. Asimismo, en la medida en que hay vida debe haber muerte, en la medida en que hay comienzo debe haber fin. Lo que se combina y se desintegra es el *qi*. En cuanto al principio, solamente se ancla en la parte superior del *qi* y, desde el inicio, no se constituye como una cosa
- 30 subsistente por sí sola. No obstante, cualquier cosa que sea lo que en la unión de las partes del hombre es el principio, no se puede hablar de él en términos de integración o desintegración. Cuando muere un hombre, aunque necesariamente se desintegre, no se desintegra de una vez, por tanto, en los sacrificios a los dioses cada principio se siente. Si se presencia o no el *qi* de los ancestros de
- 35 las generaciones más remotas no se puede saber. Sin embargo, en la medida en que son los descendientes quienes realizan el sacrificio, debe ser el mismo *qi*, y, por tanto, existe el principio de sentir y comunicar.³⁷

³⁷ Zhu Xi, *Zhuzi yulei*, cap. 3, zzqs, vol. 13, pp. 157-158: 《問生死鬼神之理。明作錄云：「問：『鬼神生死，雖知得是一理，然未見得端的。』曰：『精氣為物，遊魂為變，便是生死底道理。』未達。曰：『精氣凝則為人，散則為鬼。』又問：『精氣凝時，此理便附在氣上否？』曰：「天道流行，發育萬物，有理而後有氣。雖是一時都有，畢竟以理為主，人得之以有生。明作錄云：『然氣則有清濁。』氣之清者為氣，濁者為質。明作錄云：『清者屬陽，濁者屬陰。』知覺運動，陽之為也；形體，明作錄作「骨肉皮毛」。陰之為也。氣曰魂，體曰魄。高誘淮南子注曰：「魂者，陽之神；魄者，陰之神。」所謂神者，以其主乎精氣也。人所以生，精氣聚也。人只有許多氣，須有箇盡時；明作錄云：「醫家所謂陰陽不升降是也。」盡則魂氣歸於天，形魄歸於地而死矣。人將死時，熱氣上出，所謂魂升也；下體漸冷，所謂魄降也。此所以有生必有死，有始必有終也。夫聚散者，氣也。若理，則只泊在氣上，初不是凝結自為一物。但人分上所合當然者便是理，不可以聚散言也。然人死雖終歸於散，然亦未便散盡，故祭祀有感格之理。先祖世次遠者，氣之有無不可知。然奉祭祀者既是他子孫，必竟只是一氣，所以有感通之理。》。

En esta larga cita encontramos todos los elementos que, como hemos visto, definen tradicionalmente al alma.³⁸ Podemos indicar, para empezar, la serie de oposiciones:

Jing 精 esencia ≠ *qi* 氣 (l.4; l.6-7).

Li 理 principio ≠ *qi* 氣 (l.10).

Jingqi 清氣 claro ≠ *zhuoqi* 濁氣 turbio (l.12).

Qi 氣 ≠ *zhi* 質 materia (l.13).

Yang 陽 principio masculino, positivo ≠ *yin* 陰 principio femenino, negativo (l.14).

Zhijue 知覺 conciencia ≠ *xingti* 形體 cuerpo (l.15-16).

Hun 魂 ≠ *po* 魄 (l.17-18).

Sheng 升 elevar ≠ *jiang* 降 bajar (l.22).

Hunqi 魂氣 ≠ *xingpo* 形魄 (l.23).

Tian 天 cielo ≠ *di* 地 tierra (l.23).

Re 熱 cálido ≠ *leng* 冷 frío (l.24-25).

A primera vista, la explicación de Zhu Xi es bastante tradicional, pues opone el *yang*, el *li*, el *hun*, el *hunqi* —lo elevado, el cielo, lo claro—, al *yin*, al *po*, al *xingpo* —lo bajo, la tierra y lo turbio—. No obstante, por un lado, agrega a la serie el concepto *li* y, por el otro, da un significado mucho más complejo que sus predecesores al concepto *qi*. Es indispensable ahora definir lo que Zhu Xi entiende por *qi*. Zhu utiliza este concepto en tres sentidos. En primer lugar, el *qi* es equivalente a la materia en general. En segundo lugar, es la materia en la medida en que existe en una forma gaseosa en el estado de caos que precede la formación del presente universo. En tercer lugar, es la parte más ligera de la materia la que conforma la parte celestial del universo. Por tanto, puede traducirse el carácter *qi* por la idea de principio de

³⁸ Para una discusión de la posición de Zhu Xi acerca de los *gui shen*, véase Kim Yung Sik, "Kuei-shen in Terms of Ch'i: Chu Hsi's Discussion of Kuei-shen", *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, vol. xvii n. s., núms. 1-2, 1985, pp. 149-162.

individuación y sustrato de la realidad, específicamente en el primer sentido, y por el término “éter” en los restantes.³⁹ En la cita anterior, Zhu Xi usa el carácter *qi* en sus acepciones primera y tercera. El *qi* que se opone a la esencia (l.4; l.6-7) es el principio de individuación, lo que le da realidad a una cosa, mientras que el *qi* que se opone a la materia (l.13) o el *qi* que se llama *hun* (l.17) es la parte ligera, fina de la materia, el éter. Esta definición de *qi* como principio etéreo y a la vez material corrobora la idea de que el alma siempre se encuentra encarnada. Aun la parte más fina y etérea, el *hun* o *hunqi*, tiene que ver con la materia. Por su parte, el concepto *li* se refiere al principio universal que describe la singularidad propia de todas las cosas en el universo. Es el principio organizador de las cosas, su función o razón de ser, es decir lo que es la cosa en sí. Por tanto, cada cosa tiene su propio *li*.⁴⁰ Aquí también la realización de *li* en la materia es imprescindible. El *li* sin *qi* es una abstracción.

En cuanto a su explicación sobre la presencia del espíritu de los ancestros en los sacrificios que sus descendientes les ofrecen, Zhu Xi, al igual que Confucio, no se pronuncia de manera acertada. No se sabe, afirma, si el *qi* de los ancestros está presente (l.35) pero, conforme a la idea china de los lazos familiares, agrega que puede establecerse la comunicación entre los ancestros y sus descendientes ya que pertenecen a la misma familia y entonces poseen el mismo *qi* (l.36). Lo que hace Zhu Xi es proponer una explicación metafísica buscando los principios subyacentes a la realidad, en vez de tratar de comprobar la existencia o no existencia de los

³⁹ Véase D. Bodde, “The philosophy of Zhu Xi”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 7, núm. 1, 1942, p. 6.

⁴⁰ Zhu Xi dice al respecto: “Existe un principio incluso para el ruibarbo o para la acónita. Éstas también son cosas secas, y de todos modos el ruibarbo no puede actuar como la acónita, ni la acónita puede actuar como el ruibarbo”. *Zhuzi yulei*, cap. 4, zzqs, vol. 14, p. 188: 《且如大黃，附子，亦是枯槁。然大黃不可為附子，附子不可為大黃。》。

shen y los *gui*. En este sentido, es más afín a la posición confuciana original.

*La clasificación de la noción de alma
en el sistema de conocimiento chino*

La definición del alma en el pensamiento chino nos permite ubicar este concepto en el conjunto de su sistema gnoseológico. Empezaremos con la descripción de la clasificación del conocimiento tal y como la desarrollaron los pensadores chinos, para luego determinar el lugar y el papel del alma en este sistema. Una característica notable del sistema de clasificación del conocimiento en China es su gran estabilidad. El sistema cuatripartito se inició en el siglo III d. C. y perduró hasta el siglo XX, cuando los chinos empezaron a adoptar la clasificación en nueve categorías, usual en Occidente.

La primera división cuatripartita clasificaba los libros en las partes siguientes: *jia* (甲), *yi* (乙), *bing* (丙) y *ding* (丁) según las ramas celestes. No obstante, en 656 d. C., fecha de compilación del *Tratado sobre bibliografía* (*Jingji zhi* 經籍志) que se encuentra en la *Historia de la dinastía Sui* (*Suishu* 隋書), las cuatro divisiones mayores fueron redesignadas y esta catalogación perduró hasta el siglo XX. Estas cuatro divisiones son las siguientes: los libros canónicos (*jingbu* 經部), los libros históricos (*shibu* 史部), los libros de filosofía (*zibu* 子部) y los libros de literatura (*jibu* 集部). También desde entonces, la mayor parte de las subdivisiones fueron definidas.

Una lectura atenta de estas últimas deja ver que la traducción en libros canónicos, históricos, filosóficos y literarios no corresponde siempre al contenido de las categorías, según una perspectiva occidental. El *Libro de las odas* (*Shijing* 詩經), por ejemplo, es una obra literaria que era considerada como un *Clásico* confuciano, por lo cual se ubica en la categoría de los libros canónicos. Por otra parte, en esta misma categoría se encuentran bajo la subdivisión de “estudios

menores" (*xiaoxue* 小學) los libros de lingüística, los libros sobre la historia de los sistemas de escritura, sobre fonología, sobre semántica y los diccionarios, que bien podrían quedar incorporados en la cuarta categoría, la de los libros de literatura, aunque su colocación indica el origen de los estudios lingüísticos en el trabajo exegético sobre los *Clásicos* confucianos.

Cada subdivisión (*lei* 類) sigue el mismo orden en las clases (*shu* 屬): "texto principal" (*zhengwen* 正文), "explicaciones tradicionales" (*chuanshuo* 傳說), "explicaciones diagramáticas" (*tushuo* 圖說) y, por último, los estudios cronológicos dinásticos relacionados con el texto principal. Ahora bien, es oportuno estudiar en qué categorías se encuentran los textos que hablan de la noción de alma. Al igual que en Occidente, la idea de alma es ambigua, dado que se refiere a los campos religiosos, filosóficos, antropológicos, literarios, etc. Así que textos de todas las categorías de la clasificación se centran en el tema. Tomando como ejemplo los textos citados arriba, notamos que las afirmaciones de Confucio se ubican en el *Jingbu*, *sishu lei*, es decir, en la categoría de los libros canónicos, en la subdivisión de los *Cuatro libros*. El *Mozi* pertenece a la tercera categoría, *Zibu*, en la subdivisión de los filósofos de las dinastías Zhou y Qin. El *Zuozhuan* se ordena en la segunda categoría, *Shibu*, de los textos históricos. Y el *Chuci* en la última categoría, *Jibu*, de los textos literarios. No hay ninguna categoría exclusiva para el estudio del alma. No obstante, el análisis de la colocación de los textos relativos al alma en este laberinto nos permite destacar algunas peculiaridades propias del pensamiento chino.

Notablemente, los "relatos de lo extraño" (*zhiguai* 志怪), es decir los relatos relativos a fenómenos sobrenaturales, se incluyen en la subdivisión "escritos menores" (*xiaoshuo* 小說) de la categoría "filosofía" (*zibu* 子部), aunque hasta 945 d. C. éstos se encontraban en la división de "historia" (*shibu*

史部). Esta primera asimilación no es tan sorprendente, ya que los *zhiguai* tenían mucha afinidad con la narrativa histórica tradicional, con la que compartían algunos esquemas estructurales, en particular la “organización de elementos curiosos bajo líneas geográficas, de acuerdo con una lista de ríos y montañas en áreas conocidas o lugares extraños y distantes, o la organización bajo líneas biográficas, alrededor de los nombres de los místicos prominentes, los emperadores, los conjurados y otros similares”.⁴¹ La mayoría de las colecciones de *zhiguai* se titulaban como biografías o relatos, o bien como anales, tal es el caso de [*Relatos de*] *la búsqueda de los espíritus* (*Soushenji* 搜神記, c. 340) de Gan Bao (干寶), *Los cuentos de las maravillas* (*Lieyizhuan* 列異傳, c. 220) atribuido a Cao Pei (曹丕) y *Los anales de las cosas extrañas* (*Bowuzhi* 博物志, c. 290) de Zhang Hua (張華).⁴² Esta colocación en la categoría de “libros históricos” también es significativa del mismo desarrollo de la literatura china que se consideraba historia y se constituyó paulatinamente en el género de ficción.⁴³ Por otra parte, la asimilación de los *zhiguai* con los escritos *xiaoshuo*⁴⁴ es anterior a la propia clasificación de los *zhiguai* en esta categoría. Esta nueva catalogación subrayaba el carácter de ficción de estas recopilaciones. La ambigüedad entre el carácter de ficción o el carácter histórico de los *zhiguai* es a la vez ilustrativa del

⁴¹ K. J. DeWoskin, “The Six-Dynasty Chih-Kuai and the birth of fiction”, en A. Plaks, *Chinese Narrative: Critical and Theoretical Essays*, Princeton University Press, 1977, p. 27.

⁴² *Ibidem*, p. 23.

⁴³ Sobre la evolución de la literatura china de histórica a literatura de ficción, véase A. Yu, “History, fiction and the reading of Chinese narrative”, *CLEAR*, vol. 10, 1988; A. Plaks, “Towards a critical theory of Chinese narrative”, en *Chinese narrative...*, *op. cit.*; Lu Hsiao-peng, *From historicity to fictionality*, Stanford, Stanford University Press, 1994.

⁴⁴ El primer significado de *xiaoshuo* corresponde a los relatos con poco valor histórico, por lo cual el término *xiaoshuo* llegó a denominar los escritos de ficción.

tipo de historia que desarrollaron los historiadores chinos —es decir, una historia enfocada en los personajes importantes— y de sus creencias religiosas en una “inmortalidad temporal” del alma considerada como hecho real, objetivo. Esta misma ambigüedad en la clasificación de los *zhiguai* da cuenta de la idea que subrayó Benjamín Schwartz, a saber, la fragilidad de la línea entre el mundo natural, aquí histórico, y el mundo sobrenatural.⁴⁵

Otro ejemplo es el del *Gujin tushu jicheng* (古今圖書集成), una enciclopedia del siglo XVIII. El *Gujin tushu jicheng* fue compilado por Chen Menglei (陳夢雷, 1651-1741) y Jiang Tingxi (蔣廷錫, 1669-1732) y se publicó en el año 1725. Esta enciclopedia consta de mil capítulos. Las explicaciones relativas al *hun* y al *po* se colocan en la división de los “asuntos humanos” (*renshidian* 人事典). El capítulo 95 de esta división está dedicado al estudio general de las almas *hun* y *po* (*hunpobu zonglun* 魂魄部總論), y en particular a las explicaciones que se encuentran en el *Yijing*, el *Liji*, el *Guanyinzi* (關尹子), el *Huainanzi* (淮南子), el *Baihutong* (白虎通) y el *Xingli huitong* (性理會通). El *Yijing* (*Libro de las mutaciones*) y el *Liji* (*Libro de los ritos*) son dos obras canónicas confucianas, en tanto que el *Guanyinzi* y el *Huainanzi* son dos obras de obediencia daoísta. El *Baihutong* y el *Xingli huitong* son compilaciones, esta última enfocada a la filosofía de la naturaleza. El mismo capítulo ofrece explicaciones de corte literario (*hunpobu yiwen* 魂魄部藝文) con tres subcapítulos, uno sobre el “llamado de las almas” (*zhaohun* 招魂), otro sobre el ritual del “llamado de las almas” (*guihunfu* 歸魂賦) que ya hemos mencionado, y el último sobre el ritual particular del poema del alma de la señora Li (*zhaoli furen hunfu* 招李夫人魂賦). Por ende, los capítulos 96 a 99 son recopilaciones de historias relativas a las almas *hun* y *po* (魂魄部紀事).

⁴⁵ B. Schwartz, *The World...*, op. cit., p. 25.

Así constatamos de nuevo la gran variedad de textos que hablan del alma. Lo interesante aquí es más bien su colocación en la categoría de los asuntos humanos. Las almas no pertenecen al mundo sobrenatural, sino al mundo objetivo de los hombres. Con ellos tienen relaciones y sobre ellos pueden actuar. La primera historia que encontramos en el capítulo 96 pertenece al *Zuozhuan*, y relata el regreso del alma (*hun*) de un espía de Qin que fue ejecutado por los hombres de Jin.⁴⁶ La sección sigue con otro relato de la misma obra. Se narra que el marqués de Jin manda a Zhao Tong a la corte de Zhou, donde tiene que ofrecer presentes para reparar la falta de respeto que perpetró hacia los Di (tribus bárbaras del norte de China). El duque Kang de Liu asevera respecto del asunto: en menos de diez años, Shu Yuan (Zhao Tong) encontrará grandes calamidades, ya que el Cielo le quitó su alma *po*.⁴⁷ Este cuento ilustra la creencia según la cual el hombre que ha perdido su alma *po* enferma o enloquece. Aquí el relato parece afirmar que la conducta irrespetuosa de Zhao Tong se debe a la pérdida de su *po*, pero de igual manera será causa de calamidades.

Ahora bien, en general las palabras relativas al alma y a la espiritualidad que registra el *Lingyan lishao* son *yanima*, *hun*, con sus compuestos *shenghun*, *juehun* y *linghun*, y, por otra parte, *shen*, en particular en composición con *tian* para formar la palabra ángeles (*tianshen*). Claro que el uso de estas palabras en el *Lingyan lishao* es mucho más sencillo que el que acabamos de describir. Sin embargo, hay que destacar algunos aspectos. En primer lugar, no se encuentra el vocablo *po* sino exclusivamente *hun*, para describir el alma. Recordemos que *po* connota una cierta materialidad del alma que los misioneros querían evitar. El carácter “ateo” y “ma-

⁴⁶ *Zuozhuan*, duque Xuan 宣, año 8: 《左傳宣公八年晉人獲秦謀殺諸絳市六日而蘇。》。

⁴⁷ *Ibidem*, duque Xuan 宣, año 15: 《十五年晉侯使趙同獻狄俘於周不敬劉康公曰不及十年原叔必有大咎天奪之魄矣。》。

terialista” que tenían los comentarios neoconfucianos de los *Clásicos* confucianos, según los misioneros, era problemático para la asimilación del cristianismo al confucianismo, por lo que les era imprescindible borrar cualquier noción o idea que pudiera resaltarlo.

Sobre las diferencias entre *shen* (神) y *ling* (靈), vemos que el primero denota a lo espiritual en el sentido de “sin materia y forma”, mientras que el segundo denota a lo espiritual en el sentido de inteligente. Por lo mismo, los ángeles, que son seres inmateriales, son *tianshen*, en tanto que el alma racional dotada de capacidades intelectuales es *linghun*. El significado original del término *shen*, que puede traducirse por espíritu o espiritual, tiene una fuerte connotación religiosa de adoración,⁴⁸ lo que concordaba perfectamente con la teología de los jesuitas.

LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

Prosigamos con el análisis del empleo de los conceptos del pensamiento chino que Sambiasi y Xu Guangqi hacen para explicar las ideas de la teoría del conocimiento aristotélico-tomista. Los principales conceptos que los autores utilizan en relación con las facultades del conocimiento son: *si* (司), *neng* (能), *xin* (心), *jihan* (記含) y *mingwu* (明悟). Además están los conceptos relativos al objeto del conocimiento: *li* (理), *ti* (體), *xing* (性), *mo* (模), *xiang* (像), *xing* (形, ocurrencias), *zhi* (質) y al método de conocer: *gewu* (格物), *zhizhi* (致知).

Lo primero que notamos es que estos términos no tienen un valor semántico igual dentro del pensamiento chino. Vemos, por ejemplo, que el valor de los conceptos *xing* (性), *li* (理), *xin* (心) o *ti* (體) es muy superior al de *si* (司), *neng* (能), *jihan* (記含) o *mingwu* (明悟). Por otra parte, un análisis

⁴⁸ Zhang Dainian, *Key Concepts in Chinese Philosophy*, trad. E. Ryden, New Haven y Londres, Yale University Press, 2002, p. 170.

cuantitativo indica que Sambiasi y Xu Guangqi no emplean estos conceptos como lo hace la filosofía china: el concepto *li* (理), fundamental para la filosofía de Zhu Xi, aparece sólo en 33 ocasiones en el *Lingyan lishao* y el concepto *qi* (氣) dos veces. Estudiaremos el significado de estos conceptos en el pensamiento filosófico chino para determinar, antes que nada, de qué corriente los tomaron prestados Sambiasi y Xu, así como para hacer notar las diferencias entre su uso específico en la filosofía china y en el *Lingyan lishao*.

El concepto de li (理) y la teoría del conocimiento

Empezaremos con el concepto *li* y otros conceptos que le son relacionados en la teoría del conocimiento. *Li* tiene una importancia mayor en el pensamiento chino y es muy antiguo. Significa, en primera instancia, el grabado en el jade y el patrón de las cosas:⁴⁹ es el principio organizador de las cosas. Éste es el significado que adquiere *li* durante la época de los Reinos Combatientes (403-221). Luego cobra mayor importancia en la filosofía neoconfuciana, sirviendo incluso para nombrar a la escuela de Zhu Xi, la escuela *lixue* (理學) o Escuela de los Principios.⁵⁰ Como mencionamos respecto del alma, la fuente primaria del conocimiento de los

⁴⁹ Wing Tsit-chan, "Neo-confucianism and...", *op. cit.*; Chinese Scientific Thought", p. 323: "El concepto de *li* es muy complicado. Ruan Yuan (1764-1849) en su *Jing ji zuan gu* (經籍纂詁 *Explicación de los términos de textos clásicos*) cita muchas fuentes clásicas y da una lista de más de diez sentidos: ordenar, distinguir, rectificar, discurso y conducta, lo propio, el camino, principio, sistema, fibra y granos, marcas en el jade, apariencia, etc. Es cierto que las ideas de modelo, orden y marcas en el jade son las más usuales. Eran básicas, tal vez aun desde tiempos remotos. Ahora bien, en Cheng Yi, el concepto empieza a significar un principio 'inalterable' en todo el universo. 'Es, dice, el principio inmutable.' Esta idea fue elaborada por Zhu Xi".

⁵⁰ Véase J. W. Haeger, "The intellectual context of neo-confucian syncretism", *The Journal of Asian Studies*, vol. 31, núm. 3, 1972, p. 512.

jesuitas fue tanto el pensamiento confuciano clásico como el pensamiento neoconfuciano, en particular el de Zhu Xi. De modo que podemos asegurar que Sambiasi y *a fortiori* Xu Guangqi conocían la teoría del conocimiento de Zhu, en la cual *li* llega a su definición más sofisticada. Con todo, las diferencias entre el uso de *li* en el *Lingyan lishao* y en el pensamiento de Zhu son considerables.

En la filosofía de Zhu, no se puede separar el concepto de *li* del de *qi* y tampoco del de *taiji*. *Li* es el principio de las cosas: es un principio ontológico. *Li* es también el principio universal que describe la singularidad propia de todas las cosas en el universo, y por lo mismo es metafísico. Es el principio organizador de las cosas, su función o razón de ser y su esencia, es decir, lo que es la cosa en sí. Por tanto, cada cosa tiene su *li* propio. Dice Zhu: "Existe un principio incluso para el ruibarbo o para la acónita. Éstas también son cosas secas, y de todos modos el ruibarbo no puede actuar como la acónita, ni la acónita puede actuar como el ruibarbo".⁵¹ Ahora bien, una cosa no es solamente su ser en sí sino que tiene una individualidad. El principio de individuación de las cosas es el *qi* (氣). Pero *qi* también es el sustrato de la realidad, es decir la materia en un sentido abstracto:

Existe el *li* (principio) antes de que pueda existir *qi*. Pero sólo cuando existe *qi* es que *li* puede tener un lugar donde estar. Este hecho se aplica al advenimiento de la existencia de todo, ya sean tan grandes como el cielo y la tierra, o tan pequeñas como un grillo o una hormiga. [...] Para ser capaces de definir la palabra *li* no se le debe atribuir el significado de *you* (ser) ni de *wu* (no ser). Porque desde antes de existir el cielo y la tierra, ya era como es.⁵²

⁵¹ Zhu Xi, *Zhuzi yulei*, cap. 4, zzqs, vol. 14, p. 188: 《且如大黃，附子，亦事枯槁。然大黃不可為附子，附子不可為大黃。》。

⁵² Zhu Xi, *Zhu wengong wenji*, cap. 58, zzqs, vol. 23, p. 2764: 《有此理後方有此氣。既有此氣，然後此理有安頓處。大而天地，細而螻蟻，其生

Sin *qi* —afirma Zhu— no llegan a engendrarse las cosas que conforman el universo, porque si estas cosas fueran meramente principio serían abstracciones: “Por tanto, los hombres o las cosas, al momento de ser producidos, deben recibir este *li* para que puedan tener una naturaleza propia (*xing* 性); deben recibir este *qi* para que puedan tener forma”.⁵³ Así, Zhu Xi afirma que “en cuanto a *li* y *qi*, originalmente no se puede hablar de anterior y posterior”,⁵⁴ lo que significa que si bien hay una anterioridad de *li* sobre *qi*, sólo puede ser lógica y de ninguna manera temporal.

Esta descripción nos lleva ahora en dos direcciones. La primera asciende hacia el principio de los principios, mientras que la segunda desciende hacia la naturaleza propia de las cosas concretas. El principio de los principios o principio primordial del universo es el *taiji* (太極). Zhu Xi lo describe en los términos siguientes: “*Wuji* (sin principio) y *taiji* (lo supremo máximo). Sólo quieren decir [estas palabras] que no hay forma material pero que hay un *li* (principio)...”⁵⁵ “El *taiji* solamente es el principio del cielo y de la tierra así como de todas las cosas. Hablando del cielo y de la tierra, en ellos está el *taiji*; hablando de las cosas, en cada una de ellas está el *taiji*. Incluso antes de que hubiera cielo y tierra, al inicio está este principio”.⁵⁶ Asimismo, el *taiji* es el principio causante último de todas las cosas, pero también es el principio causante que no tiene causa por ser lógicamente inicial.

皆是如此，[...] 要之理之一字，不可以有無論，未有天地之時，便已如此了也。》。

⁵³ *Ibid.*, cap. 58, zzqs, vol. 23, p. 2755: 《是以人物之生，必稟此理然後有性，必稟此氣然後有形。》。

⁵⁴ Zhu Xi, *Zhuzi yulei*, cap. 1, zzqs, vol. 14, p. 115: 《理與氣本無先後之可言。》。

⁵⁵ *Ibidem*, cap. 94, zzqs, vol. 17, p. 3116: 《無極而太極，只是說無形而有理。》。

⁵⁶ *Ibidem*, cap. 1, zzqs, vol. 14, p. 113: 《太極只是天地萬物之理。在天地言，則天地中有太極；在萬物言，則萬物中各有太極。未有天地之先，畢竟是先有此理。》。

Así, el *taiji* es único, absoluto y trasciende el tiempo y el espacio: el *taiji* es el fundamento ontológico y metafísico.

Es así como el *taiji* es un súper *li*, a saber el principio de todos los principios, el principio último de todas las cosas. Es a la vez una realidad abstracta (como principio), pero también pertenece a la realidad tangible en la medida en que es principio del principio de las cosas. Surge una objeción, a saber si el *taiji* no está dividido en todas las cosas, es decir si todas las cosas tienen su *taiji*. Zhu contesta: “El *taiji* no es que se distinga en las cosas [...] sólo es *li*”.⁵⁷ Empero, no se debe confundir el *taiji* con las cosas a las cuales confiere su principio: *wuji*, la infinitud que trasciende formas y espacios. El *wuji* no es la nada, sino lo que trasciende los seres y la nada. Zhu Xi escribe:

El hecho de que el maestro Zhou [Dunyi] se refiera a él como el *wuji* es precisamente porque no ocupa ninguna posición, no tiene forma ni apariencia y porque afirma que existía antes que las cosas físicas, pero además nunca ha dejado de existir después de que hubo tales cosas físicas. Afirma que está más allá del *yin* y del *yang*, y de todos modos nunca opera fuera de ellos. Afirma que está presente en todas las cosas y está contenido en todas partes, pero que incluso al principio no había sonido, aroma, reflejo o resonancia que le pudieran ser atribuidos.⁵⁸

El *taiji* también permite explicar la multiplicidad, es decir la totalidad de las cosas –a partir de la unidad–. De ahí que el *taiji* sea a la vez la idea y su materialización. ¿Cómo

⁵⁷ *Ibidem*, zzqs, vol. 17, p. 3122: 《太極非是別為一物 [...] 只是一個理而已。》。 Véase también p. 3167.

⁵⁸ Zhu Xi, Zhu wengong wenji, cap. 36, zzqs, vol. 21, p. 1568: 《周子所以謂之「無極」，正以其無方所，無形狀，以為在無物之前，而未嘗不立於有物之後；以為在陰陽之外，而未嘗不行乎陰陽之中；以為通貫全體，無乎不在，則又初無聲臭影響之可言也。》。

se produce la materialización de las cosas? Antes del *taiji* no existe nada.

Por su movimiento propio, el *taiji* genera la fuerza productiva del *yang* (es decir *qi*) y este último la del *yin*: “El *taiji* a través del movimiento produce al *yang*. Este movimiento, al alcanzar su límite, es seguido por la quietud, y mediante esta quietud produce al *yin*”.⁵⁹

La transformación del *yang* y la solidificación del *yin* producen así agua, fuego, madera, metal y tierra. El *yin* y el *yang*, que son *qi*, producen de esta manera los cinco elementos, que son “materia corporal”. Entre las cosas creadas del cielo y la tierra, los cinco elementos son primero. La Tierra se compone de (el elemento) tierra, con la cual se incorpora una buena parte proveniente de (los elementos) metal y madera. Entonces, ¿qué existe en el universo que no provenga (de uno o varios) de los cinco elementos? Estos siete –los cinco elementos y el *yin* y el *yang*– al fundirse y combinarse los unos con los otros, forman la materia de la cual son creados los objetos. Al ser distribuidos los cinco elementos en una secuencia armoniosa, las cuatro estaciones siguen su orden apropiado. Así, el metal, la madera, el agua y el fuego, respectivamente, se adhieren a la primavera, el verano, el otoño y el invierno, mientras que (el elemento) tierra opera a través de las cuatro estaciones.⁶⁰

Tenemos aquí una descripción completa del proceso por medio del cual se generan las “diez mil cosas”. Se hace una distinción entre el *yin* y el *yang*, los cuales son *qi*, y los cinco elementos descritos como materia concreta, *zhi*. Zhu

⁵⁹ *Ibidem*, cap. 56, zzqs, vol. 23, p. 2686: 《太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰。》。

⁶⁰ Zhu Xi, *Zhuzi yulei*, cap. 94, zzqs, vol. 17, p. 3118: 《陽變陰合而生水火木金土，陰陽氣也，生此五行之質。天地生物，五行獨先。地即是土，土便包含許多金木之類。天地之間，何事而非五行？五行陰陽，七者滾合，便是生物的材料。五行順布，四時行焉。金木水火分屬春夏秋冬，土則寄旺四季。》。

Xi retoma, en su teoría de la generación de las cosas, parte de los modelos de explicación tradicionales y antiguos de China, la teoría del *yin* y del *yang*, es decir la alternancia de los opuestos, y la de los cinco elementos (*wuxing* 五行).

Corresponde ahora examinar la noción de naturaleza o *xing* (性), otro concepto fundamental del pensamiento chino. En su comienzo el carácter tiene el sentido de generación, que se observa en el carácter mismo, compuesto de la clave *xin* (心), el corazón, y *sheng* (生), la generación, la vida, el crecimiento... No es sino hasta el siglo IV a. C. cuando cobra significado filosófico bajo la influencia de la escuela individualista de Yang Zhu (c. 350 a. C.).⁶¹ Se pueden distinguir dos corrientes de interpretación del concepto: lo que es innato en la naturaleza humana y lo que distingue al ser humano de los animales.⁶² Entre la época de los Reinos Combatientes y la dinastía Tang (618-907) las teorías sobre la naturaleza humana...

...se pueden resumir en dos puntos. El primero es la pregunta sobre lo que es innato y el segundo es que la naturaleza humana es el rasgo distintivo de los seres humanos. Xunzi, Dong Zhongshu, Wang Chong y Han Yu, todos expresan el primer punto. Mientras que están de acuerdo sobre este aspecto, tienen, sin embargo, diferentes opiniones sobre la naturaleza de lo innato. Gaozi piensa que es amoral. Xunzi cree que es inmoral. Dong Zhongshu y Wang Chong piensan en su bondad innata. Han Yu se pone claramente del lado de la virtud moral de la naturaleza humana.⁶³

⁶¹ A. C. Graham, "The background of the mencian theory of human nature", en *Studies in Chinese philosophy and philosophical literature*, Singapore, The Institute of East Asian Philosophies, 1986, p. 13 (originalmente publicado en *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, vol. 6, núms. 1-2, 1967).

⁶² Zhang Dainian, *Key Concepts in Chinese philosophy*, pp. 367-368.

⁶³ *Ibidem*, p. 370.

Aquí falta mencionar la opinión de Mencio (孟子, 371-289 a. C.) que será fundamental para el desarrollo del pensamiento neoconfuciano. Aunque no es explícita, ésta se puede deducir de su obra: la diferencia entre el ser humano y los animales reside en la conciencia moral *a priori* de los hombres.⁶⁴ Es lo que hace que el ser humano sea digno de ser humano, y por consecuencia lo que lo coloca por encima de los demás seres o cosas. El concepto de naturaleza pertenece entonces al ámbito ontológico y tiene una connotación moral.⁶⁵ La naturaleza humana es innatamente buena. No niega Mencio que algunos hombres actúan mal, pero explica que estos hombres no han cultivado sus impulsos buenos. Esto nos lleva al núcleo de la teoría menciana de la naturaleza humana: cada ser humano posee en sí la capacidad de volverse un ser moral. Esta potencialidad se halla en cuatro sentimientos universales: la compasión, la vergüenza, el respeto y el juicio, que al ser nutridos se tornan respectivamente en cuatro virtudes, la humanidad (*ren* 仁), la rectitud (*yi* 義), el decoro (*li* 禮) y la sabiduría (*zhi* 智).⁶⁶

Ésta es la teoría que servirá de base al pensamiento de Zhu Xi. Zhu dice al respecto que “la mente y la naturaleza originalmente no se pueden diferenciar. La condición para hablar de ambos es ‘lo que es completamente circunscribir la mente, es conocer su naturaleza’; la mente sólo es lo que contiene el principio moral. Conocer totalmente es alcanzar el principio moral de su naturaleza, esto es la mente”.⁶⁷ Vemos que para Zhu la naturaleza consiste en

⁶⁴ *Ibidem*, p. 368.

⁶⁵ Cheng Chung-ying, “On a comprehensive theory of *Xing* (Natural-ity) in Song-Ming neo-confucian philosophy: A critical and integrative development”, *Philosophy East and West*, vol. 47, núm. 1, 1997, p. 33.

⁶⁶ Véase *Mengzi*, Gongsun Chou 2 A, zzqs, vol. 6, p. 289.

⁶⁷ Zhu Xi, *Zhuzi yulei*, cap. 60, zzqs, vol. 16, pp. 1931-1932: 《心，性本不可分，況其語脈是「盡其心者，知其性」，心只是包着這道理。盡得知其性之道理，便是盡其心。》。

las normas que deben seguir los seres humanos. Pero Zhu distingue dos tipos de naturaleza. Dice: "Hay dos tipos de 'naturaleza': está lo que se llama 'naturaleza de los principios' y está lo que se llama la naturaleza del *qi* y de la materia".⁶⁸ Mientras que este último se refiere a lo que se da con el *qi* (es decir el aspecto individual de las cosas y de los seres) y en la forma, el primero es principio, lo que no está incorporado en el *qi* y en una forma.⁶⁹ Por último, encontramos la realidad concreta, es decir la materia (*zhi* 質). De manera general, este término hace referencia a lo que tiene una forma y una sustancia fija.⁷⁰ Zhu Xi distingue la materia del principio de individuación, *qi*, en la medida en que "*qi* se consolida en *zhi* y la naturaleza se hace presente..."⁷¹

Una vez que hemos examinado la naturaleza del objeto del conocimiento en el pensamiento neoconfuciano de Zhu Xi, podemos estudiar el método del conocimiento. Éste es el *gewu*, o sea, la investigación de las cosas. La expresión *gewu* se registra en la *Gran Enseñanza (Daxue)* que formaba parte del *Clásico de los ritos (Liji)* antes de volverse una obra independiente. En esta obra se lee lo siguiente: "La extensión del conocimiento se encuentra en la investigación de las cosas".⁷² Hallamos en el pensamiento de Zhu Xi una interpretación que tuvo una gran repercusión en la teoría del conocimiento posterior. Zhu Xi explica que "*ge* significa 'alcanzar'; las cosas son iguales a los asuntos. Es alcanzar al máximo el principio de las cosas".⁷³ Al examinar la sinoni-

⁶⁸ *Ibidem*, cap. 95, zzqs, vol. 17, p. 3191: 《有言天命者，有言氣質者。》。

⁶⁹ Zhang Dainian, *op. cit.*, p. 373.

⁷⁰ *Ibidem*, pp. 63-64.

⁷¹ Zhu Xi, *Zhuzi yulei*, cap. 1, zzqs, vol. 14, p. 114: 《氣積為質，而性具焉。》。

⁷² *Liji zhushu*, 60.1a: 《至知在格物》。

⁷³ Zhu Xi, *Daxue*, zzqs, vol. 6, p. 17: 《格，至也；物猶事也。窮至事物之理。》。

mia en varios textos entre los vocablos *ge*, por un lado, *cha* (察) y *ji* (際) (alcanzar y examinar), por otro lado, D. C. Lao establece que *ge* puede significar “alcanzar” y “examinar”, dando por correcta la interpretación de Zhu Xi.⁷⁴

Especialmente en la compilación del pensamiento de sus predecesores neoconfucianos desde Zhou Dunyi hasta Cheng Yi y Cheng Hao, *Reflexiones sobre cosas cercanas* (*Jinsi lu*, 近思錄), Zhu Xi trata de definir el método que permite alcanzar el conocimiento de las cosas. Zhu empieza por plantear algunas premisas: “Sólo cuando la mente entiende el *dao* (orden moral) se puede distinguir entre el bien y el mal”⁷⁵ y la única cosa para entender el *dao* es “extender el propio conocimiento” (*zhizhi* 致知).⁷⁶ Como vemos, la meta de Zhu Xi no es tanto epistemológica sino moral, pero para tener acceso al principio moral se requiere fundamentar una epistemología. Para poder actuar moralmente, se debe entender el *dao*, es decir el principio propiamente moral, y para entender el *dao* se debe “extender el conocimiento”. La “extensión del conocimiento” es el movimiento cognoscitivo por medio del cual el ser pensante procura conocer el principio de las cosas, es decir su esencia. *Extensión*, en la medida en que el ser pensante, por un lado, tiene que exteriorizar su conocimiento para encontrar la esencia del objeto y, por otro lado, en la medida en que este movimiento es también ampliación del conocimiento. La búsqueda, la duda y la extensión del conocimiento son los medios más apropiados, según el filósofo, para alcanzar el *dao*.

La “extensión del conocimiento” se hace por medio de la investigación de las cosas, que no es sino precisamente este

⁷⁴ Véase el artículo de D. C. Lao, “Note on Ke Wu (*ge wu*)”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 30, núm. 2, Fiftieth Anniversary Volume, 1967, pp. 353-357.

⁷⁵ Zhu Xi, *Jinsi lu*, cap. 3, zzqs, vol. 13, p. 193: 《心通乎道，然後能辨是非。》。

⁷⁶ *Ibidem*, cap. 3, zzqs, vol. 13, p. 195: 《只是致知。》。

proceso cognoscitivo de examen del principio intrínseco de las cosas. Por ejemplo, conocer al ser humano es conocer su esencia propia. El principio de la investigación de las cosas reside en la unidad de los principios: tanto las cosas como los seres “son gobernados por el mismo principio”.⁷⁷ Por *unidad* debe entenderse una identidad en la naturaleza de las cosas por la cual, en virtud de esta unidad, el conocimiento se extiende de manera gradual desde las cosas más sencillas hasta las más complejas, ascendiendo sobre la base de la similitud de especie. De modo que para comprender el funcionamiento del cosmos, es mejor primero entender el de la sociedad. De igual manera, para entender el funcionamiento de la sociedad es mejor enfocarse primero al de la familia, y para comprender éste será menester entender el del ser humano... Esta progresión que resulta de la unidad de los principios es la razón por la cual Zhu explica el título de su obra en los términos siguientes: “¿Qué significa la reflexión sobre las cosas familiares? [Significa] extenderse tomando como base la similitud de especie (naturaleza)”.⁷⁸ Por lo tanto, el conocimiento “se extiende” en función de la familiaridad entre las cosas. Y esto supone una unidad ontológica de todas las cosas y seres en el universo.

Lo primero que debe hacerse para entender el conocimiento es leer a los *Clásicos* confucianos, según un orden de lectura establecido. El *Daxue* (*La Gran Enseñanza*) se presenta como el patrón y sirve al neófito. “Al inicio del estudio y para pasar la puerta de la virtud, nada equivale al *Daxue*.”⁷⁹ El fundamento o base reside en las *Analectas* (*Lunyu*), obra que permite el autocultivo de la mente y de la

⁷⁷ *Idem*, cap. 3, zzqs, vol. 13, p. 195: 《物我一理。》。

⁷⁸ *Idem*, cap. 3, zzqs, vol. 13, p. 195: 《問如何是近思? 曰: 以類而推。》。

⁷⁹ *Ibidem*, cap. 3, zzqs, vol. 13, p. 198: 《初學入德之門, 無如大學。》。 Véase también cap. 14, p. 422: 《大學是為學綱目。先通大學, 立定綱領, 其他經皆雜說在裏許。通得大學了, 去看他經, 方見得此是格物、致知事: 此是正心、誠意事; 此是修身事; 此是齊家, 治國、平天下事。》。

naturaleza. El *Libro de Mencio (Mengzi)* concierne al equilibrio y ayuda a lograr la realización personal y a alcanzar la naturaleza originalmente buena. El *Libro de las odas (Shijing)* estimula el estudio tal vez porque su forma poética apela a la imaginación. El *Libro de los documentos (Shujing)* enseña los modelos de los reyes sabios, habla de la paz en el mundo y de cómo ordenar el Estado. Según Zhu Xi, estos dos últimos títulos son los vehículos para los principios morales. El *Libro de las mutaciones (Yijing)* se presenta como la obra central del compendio neoconfuciano porque es una composición de conocimiento y de principios para la acción, articulación fundamental en la filosofía neoconfuciana que establece la unidad de la teoría y de la acción. Por último, quedan los *Anales de primavera y otoño (Chunqiu 春秋)*, obra que igualmente examina los principios útiles para la acción y algunos casos prácticos. Esta ordenación de los *Clásicos* deja ver una progresión desde la formulación de los principios hasta su realización en los hechos. Consecuentemente, hay en este orden un método para el conocimiento y uno para la acción. Una vez generado el conocimiento por medio de las lecturas, queda establecer las condiciones de posibilidad del conocimiento de las cosas. En efecto, el estudio de los *Clásicos* debe seguirse del cultivo y conservación de ese conocimiento para que éste no se degrade. Un ser humano puede tener mucha predisposición y facilidad para la sabiduría, pero sólo por medio del acto moral intencional tendrá acceso a ella. La sabiduría se alcanza mediante un método y un camino.⁸⁰ Por esto se debe “proteger la mente” y “nutrir la naturaleza”.

Aquí es necesario precisar algunos de los significados cardinales que se han dado al importantísimo concepto de mente (*xin* 心) en la filosofía china. En primer lugar, en el

⁸⁰ Método en griego significa “camino”, lo que implica un proceso no inmediato.

idioma chino *xin* denota tanto “mente” como “corazón”, por lo cual se traduce generalmente por mente/corazón. Aunque el carácter se encuentra tanto en las *Analectas* de Confucio como en el *Daodejing* de Laozi, no es sino hasta con Mencio que se examina por primera vez su significado. Mencio asegura que la función de la mente es pensar⁸¹ y que ésta posee una conciencia moral.⁸² Con Xunzi (荀子, 350-230 a. C.), la discusión sobre la naturaleza de la mente se vuelve epistemológica y se le concibe como el órgano que controla a los sentidos externos: “Las orejas, los ojos, la nariz y la boca, todos son receptores y no pueden intercambiar sus facultades. Éstos son lo que se entiende por los sentidos otorgados por el cielo. La mente se aloja en la cavidad central para controlar los cinco sentidos. Esto es lo que se entiende por el príncipe celeste”.⁸³ Además de su papel en el proceso perceptivo, la mente tiene la capacidad de tomar decisiones libremente. Escribe Xunzi: “¿Cómo una persona puede conocer el camino? Por la mente [...] La mente es el príncipe de las formas corporales y el amo del intelecto. Cuando expresa una orden no hay nada que no le obedezca. Se hace a sí mismo prohibiciones, se hace a sí mismo órdenes, toma decisiones, hace elecciones, causa acciones, para acciones...”⁸⁴

Para Zhu Xi, la mente es el órgano que nos permite entender la realidad última del cosmos. Está compuesta por la parte más refinada del *qi*, el *qing* (清), y por tanto es una forma espiritual del *qi*:

⁸¹ *Mengzi*, Gaozi 6 A, zzqs, vol. 6, p. 407: 《心之官則思。》。

⁸² *Ibidem*, Gongsun Chou 2 A, zzqs, vol. 6, p. 289: 《令人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。》。

⁸³ *Xunzi*, Tianlun, *Ershierzi*, p. 327: 《心居中虛以治五官夫是之謂天君。》。

⁸⁴ *Ibidem*, Jiebi, *Ershierzi*, p. 340: 《人何以知道。曰心。心者，形之君也，而神明之主也。出命而無所受命。自禁也，自使也，自奪也，自取也，自行也，自止也。》。

Desde el punto de vista de la unidad del *qi*, todos los hombres y demás criaturas nacen al recibir este *qi*. Pero desde el punto de vista de su calidad, el *qi* recibido por el hombre es perfecto y libre de obstrucciones, mientras que el recibido por las demás criaturas es imperfecto y limitado. En el caso del hombre, lo recibe en toda su perfección, penetrado de principio sin estar impedido por ningún lado. En el caso de las demás criaturas, lo reciben en su imperfección, y por eso el principio en ellas está limitado y no llega a concederles inteligencia. [...] Incluso en aquellas criaturas que poseen inteligencia, sólo tiene un efecto parcial.⁸⁵

En la medida en que el *qi* es el agente que permite la actualización de todo lo que está en potencia, le da a la mente esta función creativa y generativa: “Es el *qi* el que tiene la capacidad de condensarse y por tanto crear, mientras que el principio carece de voluntad o plan, y no tiene fuerza creativa”.⁸⁶ De ahí que la mente es el origen de los movimientos del cuerpo, emociones y sentimientos: “La capacidad de todos los hombres de moverse, pensar y actuar es enteramente producto del *qi*”.⁸⁷

Por otra parte, la mente es como el receptáculo de todos los principios, de modo que todos los principios están en la mente. Esto se explica por la relación que existe entre el macrocosmos y el microcosmos. La idea de Zhu Xi es que cada cosa, aparte del principio que hace que sea lo que es, está penetrada del *taiji*, es decir la totalidad de los principios.

⁸⁵ Zhu Xi, *Zhuzi yulei*, cap. 4, zzqs, vol. 14, p. 194: 《自一氣而言之，則人物皆受是氣而生；自精粗而言，則人得其氣之正且通者，物得其氣之偏且塞者。惟人得其正，故是理通而無所塞；物得其偏，故是理塞而無所知。[...] 物之間有知者，不過只通得一路。》。

⁸⁶ *Ibidem*, cap. 1, zzqs, vol. 14, p. 116: 《蓋氣，則能凝結造作，理卻無情意，無計度，無造作。》。

⁸⁷ *Ibidem*, cap. 4, zzqs, vol. 14, p. 194: 《凡人之能言語動作，思慮營為，皆氣也。》。

Esta presencia del *taiji* en los objetos puede describirse de la misma manera que “la luna reflejándose a sí misma en diez mil arroyos”.⁸⁸ En resumen, el principio de la naturaleza es el *qi* y el principio del ser humano es la mente, *xin*. *Qi* y *xin* dan su significado al principio, *li*, en la medida en que actúan como su agente. Son la expresión del principio en la naturaleza y en el mundo humano. En cuanto a la mente, *li* es conocido como naturaleza (*xing* 性).

Para Zhu Xi, el “proteger la mente” se refiere al proceso de discriminación entre lo que es moral y lo que no lo es. Después de la “discriminación” sigue el “nutrir la naturaleza”. La mente, en efecto, necesita objetos que la motiven y sobre los cuales ejercer sus facultades. La mente, en primer lugar, debe protegerse de los deseos egoístas (*yu* 欲), los cuales perturban e impiden su reposo, es decir perturban el principio de la naturaleza del hombre. El estudioso no debe tampoco forzar artificialmente el crecimiento del conocimiento. Es el caso de que no se puede entender la esencia de la sociedad sin un conocimiento previo de la esencia de la familia, y la esencia de la familia sin conocer la del ser humano... Querer saltarse las etapas del conocimiento corresponde al aferramiento de la mente, de lo cual uno debe preservarse. Otro peligro consiste en la enajenación de la mente. Hay enajenación cuando la voluntad no es firme y la fuerza vital domina a la mente, o cuando uno se vuelve dependiente de las cosas. La enajenación de la mente ocurre, por ejemplo, cuando las pasiones dominan o cuando se le atribuye más valor a las cosas externas que al desarrollo propio de la sabiduría. Zhu escribe al respecto: “A menudo la gente no encuentra tranquilidad en su pensamiento porque no ha tenido la paciencia de dominar su propia mente”.⁸⁹ Ya que hemos visto de qué se debe proteger la mente, queda examinar cómo

⁸⁸ *Ibidem*, cap. 94, zzqs, vol. 17, p. 3167: 《如月映萬川相似。》。

⁸⁹ Zhu Xi, *Jinsi lu*, cap. 4, zzqs, vol. 13, p. 211: 《人多思慮，不能自寧。只是做他心主不定。》。

puede protegerse. El remedio esencial consiste en saber cómo son las cosas en sí, es decir, conocer su principio, su esencia (*li*). El conocimiento del *li* de las cosas es entonces el objetivo primordial en el autocultivo porque favorece la relación armoniosa con el resto del universo. Dada la interacción necesaria con las cosas, uno no debe convertirse en esclavo de estas últimas. Se constata así que el conocimiento del *li* de las cosas tiene una finalidad práctica.

La concentración sobre una cosa es parte del método usado por el filósofo para proteger la mente. Sencillamente, esto significa evitar la dispersión de la mente, que resulta cuando uno abarca demasiadas cosas a la vez. La concentración de la mente sobre un objeto de pensamiento la llena y así nada preocupante puede entrar del exterior y distraerla de su actividad. La “preservación de la mente” consiste también en “nutrir la mente”. En un movimiento similar al proceso cognoscitivo que empieza desde lo más sencillo para llegar a lo más complejo, encontramos aquí la misma extensión desde las cosas cercanas a uno, hasta la humanidad, lo más lejano, pero en el ámbito práctico, es decir moral. De igual manera, la actividad, el reposo, la limitación y la relajación sirven para nutrir la vida del ser humano. La comida, la bebida, la vestimenta sirven para nutrir el cuerpo. La predisposición moral y la conducta conforme a la rectitud sirven para nutrir la virtud.⁹⁰ La transmisión de la virtud hacia los demás sirve para nutrir la humanidad. Los principios morales son lo único que nutre la mente: la seriedad para corregir la vida externa, el respeto para la vida privada y la lealtad en el trato con los demás. Dice Zhu Xi: “En el hogar uno debe ser respetuoso. Cuando uno maneja asuntos, debe ser serio, y cuando uno trata con los demás, debe ser leal”.⁹¹ No proteger la mente y no nutrir la naturaleza propia equivale a

⁹⁰ Se puede comparar la idea con *Lingyan lishao*, p. 114.

⁹¹ Zhu Xi, *Jinsi lu*, cap. 4, ZZQS, vol. 13, p. 209: 《居處恭，執事敬，與人忠。》。

sólo hablar sin prolongar la voluntad en la acción. Uno debe permanecer tranquilo en sus pensamientos y dueño de su mente. Para “hacer que se logre dominar la mente, sólo se debe parar en los asuntos”.⁹²

Qing (情), que traducimos por “afecciones”, generalmente se traduce por “emociones”, los estados afectivos de amor, miedo, deseo, rencor... El *Xunzi* da una lista de siete emociones que retoman filósofos posteriores: “El gusto y el disgusto, la alegría y el enojo, la aflicción y la felicidad de la naturaleza humana es lo que se entiende por emociones”.⁹³ La pregunta esencial que se hace en torno a las emociones es la de saber si son malas, buenas o neutras.⁹⁴ Al lado de la lista de siete, Mencio enumera cuatro emociones que corresponden a los cuatro sentimientos de los cuales nace la naturaleza moral del hombre: compasión, vergüenza, respeto y juicio.⁹⁵ Zhu Xi asimila estos sentimientos con las emociones, por lo cual se agregan a la lista de siete.

Ya que hemos examinado el papel de estos conceptos, especialmente en la filosofía de Zhu Xi, podemos comparar su uso con el que adoptan en el *Lingyan lishao*. Lo primero que podemos decir es que *li* no tiene en el *Lingyan lishao* el valor central que le adjudica el pensamiento de Zhu. *Li* no aparece más de 33 veces en el comentario del jesuita. El principal significado que se le atribuye es el de “principio”, al lado de “razón/racional”, “razón como principio explicativo” y “principio de orden” (道理). Podemos concluir que el significado que le dan Sambiasi y Xu es bastante tradicional y general. Un segundo detalle que es importante recalcar en

⁹² *Ibidem*, cap. 4, zzqs, vol. 13, p. 211: 《要作得主定，惟是止於事。》。

⁹³ *Xunzi* 荀子, Zhengming, *Ershierzi*, p. 342: 《性之好惡喜怒哀樂謂之情。》。

⁹⁴ Zhang Dainian, *op. cit.*, pp. 383-387.

⁹⁵ *Mengzi*, Gongsun Chou 2 A, zzqs, vol. 6, p. 289: 《惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。》。

cuanto al concepto *li* es que los autores no lo usan con los pares que se le asignan en el pensamiento de Zhu. Es así como en el *Lingyan lishao* *li* no está relacionado de ninguna manera con el concepto de *qi*. Es más, el término *qi*, que en el *Lingyan lishao* se emplea en el sentido de “material” y de “aire”, sólo aparece en dos ocasiones en el comentario. En otras palabras, *qi* no es un concepto importante en la economía del comentario. El otro concepto que hemos relacionado con *li* es el de *taiji*, el principio de los principios, ausente en el *Lingyan lishao*. Lo que precede puede entenderse por dos razones. En primer lugar, es probable que los jesuitas de la misión china hayan tenido un conocimiento elemental de la filosofía del *li* tal como la desarrollaron los filósofos de la época Song. Asimismo, hemos visto que este concepto había perdido interés a los ojos de los filósofos de la época Ming. Los misioneros, Ricci el primero, reconocieron el peligro que representaba la doctrina de la unidad de la sustancia inherente al concepto de *li* y cuya implicación para el cristianismo podía ser la idea de la igualdad de los hombres y de Dios, ya que suponía la pertenencia de todos a una sola sustancia.⁹⁶

El uso del concepto *xing* (性) sigue un patrón similar al de *li*. El sentido que se le atribuye es simplemente el de “naturaleza”, con sus compuestos de “naturaleza original/propia” (本性) y “sustancia natural” (性體). En el *Lingyan lishao* el concepto de naturaleza no tiene connotaciones morales.

El significado de *zhi* (質) en el *Lingyan lishao* también es simple, siempre refiriéndose a lo material en un sentido concreto. Todos los compuestos del carácter tienen que ver con la materia: “causa material” (質), “forma material” (形質), “sustancia material” (質之體), “materia de las cosas”

⁹⁶ J. Gernet, “Philosophie chinoise et christianisme”, *Actes du Colloque International de Sinologie de Chantilly*, París, Les Belles Lettres, 1976, p. 18.

(物之質), “materia sustancial” (體質), “materia individual” (私質), “materia común” (公質) y “materia prima” (太質).

Xin (心) presenta algunas variaciones que son inherentes a su sentido en chino, a saber que significa tanto mente como corazón. Encontramos también el compuesto de mente racional (心靈) y de ataraxia (心安). En cuanto a *qing* (情), el significado que le da Sambiasi es más amplio que el de “emoción”, ya que la “afección” designa a todas las modificaciones de un ser, aun las intelectuales.⁹⁷

La expresión “investigación de las cosas y examen de los principios” (格物窮理)⁹⁸ se define como un significado alternativo a la palabra transliterada de *feilusufeiya*, a saber la filosofía. Los términos *gewu* y *gewujia* son propios de la filosofía china y designan la actividad que en Occidente se define como filosofía.⁹⁹ En lo que toca a la expresión *zhizhi* (致知), “extensión del conocimiento”, ésta se encuentra en el *Lingyan lishao* con esta misma idea.

Los conceptos ti (體), *mo* (模), *xing* (形)
y *xiang* (像)

El concepto que nos proponemos analizar ahora es *ti*, que traducimos por el vocablo “sustancia”.¹⁰⁰ Este también es un concepto antiguo que atraviesa el pensamiento chino, en el que nunca se emplea solo: se usa en la expresión *yiti* (一體), cuyo significado es “la totalidad” o “el cuerpo uno”,

⁹⁷ Este significado de “afección” perduró hasta el siglo XVIII. Véase A. Lalande, *Vocabulaire...*, *op. cit.*, artículo “Affection”.

⁹⁸ N. Standaert, “The Investigation...”, *op. cit.*, pp. 395-420.

⁹⁹ Sobre el debate de saber si existe la filosofía en China, son numerosos los artículos. Véase Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, cap. I; J. Thoraval, “De la philosophie en Chine à la “Chine” dans la philosophie”, *Perspectives Chinoises*, Hong Kong.

¹⁰⁰ Para el análisis del concepto “*ti*”, véase Zhang Dainian, *op. cit.*, pp. 266-269 y 240-257.

y en los de conceptos relacionados *ti* y *yong* (用), “sustancia y función”.

El uso de *ti* en la expresión *yiti* se remonta a la época de los Reinos Combatientes. Ésta se halla tanto en el pensamiento de Zhuangzi (莊子, c. 370-c. 300) como en el de su amigo el lógico Hui Shi (惠施, c. 385-c. 305), con el significado de unidad o totalidad de las cosas o del universo como un cuerpo unitario.¹⁰¹ A veces tiene una connotación política y significa metafóricamente “el cuerpo político”, como ocurre en el *Guanzi* (管子), una obra del siglo VII a. C. que sintetiza los pensamientos legalistas y daoístas. Por último, con los pensadores de la dinastía Song del Norte la expresión cobra un significado metafísico de unidad o totalidad, siendo del cielo, de la tierra y de las miríadas de cosas.¹⁰²

El uso de *ti* en relación con *yong* también se encuentra en la literatura desde la época de los Reinos Combatientes, adquiriendo real importancia sobre todo durante la dinastía Tang. Los significados que tiene el concepto antes de esta última época son varios. Vemos por ejemplo que se puede asimilar al significado de “raíz” en el sentido de “punto importante”¹⁰³ o de esencia,¹⁰⁴ y al de “sustancia” como forma de una cosa¹⁰⁵ o de materia¹⁰⁶. A partir de la dinastía Tang, la idea de sustancia adquiere preponderancia. *Sustancia* se toma entonces en dos acepciones: una materialista y no budista, según la cual es la forma física de una cosa, y otra idealista, budista, que denota lo que una cosa realmente es. Durante la dinastía Song, el concepto –al lado de los sentidos de “naturaleza original” y de “forma física”– se asimila

¹⁰¹ Zhuangzi, cap. 33, p. 887: 《天地一體也》; Zhuangzi, cap. 22, p. 585: 《皆有所一體》.

¹⁰² Por ejemplo en el pensamiento de Cheng Hao.

¹⁰³ Confucio, *Lunyu* 3:4.

¹⁰⁴ Zhuangzi, cap. 33, p. 880: 《一本為精》.

¹⁰⁵ Xunzi, *Fu guo*, *Ershierzi*, p. 307: 《萬物同字而異體》.

¹⁰⁶ Véase Zhang Dainian, *op. cit.*, p. 244.

también al de “principio”. En la amplia obra de Zhu Xi¹⁰⁷ el carácter *ti* posee esas diversas acepciones. Más detalladamente, Zhu refiere *ti* al principio, siendo éste la sustancia original o la sustancia original de la forma física. En otro uso del concepto, Zhu insiste sobre la relación dinámica entre sustancia y función.

Los significados que Sambiasi y Xu dan al carácter *ti* son los de “sustancia” (體), “cuerpo material/sustancia corporal” (肉體), “sustancia autosuficiente” (自立之體), “materia sustancial” (體質), “sustancia material” (質之體), “cuerpo” (體), “cuatro miembros” (四體) y “sustancia natural” (性體). Lo que intentan describir mediante este carácter es una entidad ontológica, esencial al ser en la medida en que es su sustrato, material en cuanto tiene extensión espacial y a veces en el sentido de que es una cosa concreta. Por otra parte, los autores del *Lingyan lishao* no usan el carácter *ti* en la expresión *yiti* o en el par *ti-yong* sino en relación con el carácter *mo* (模), que no parece tener un contenido filosófico específico. En general *mo* significa “molde” (模子), “forma” o “apariencia” (模樣), “modelo” (模型) o “copiar” (模仿). No se encuentra en las *Analectas* de Confucio ni en el *Mengzi* o en el *Libro de los ritos*, tampoco en la obra de Zhou Dunyi ni en la de Zhang Zai. Por el contrario, se halla en el *Liezi* con el significado de “imitar” (*fangxiao* 仿效) o “seguir el modelo” (*xiaofa* 效法).¹⁰⁸ Luego se registra en *Las conversaciones clasificadas del maestro Zhu* (*Zhuzi yulei*), sobre todo con los

¹⁰⁷ Sobre la evolución de los conceptos relacionados de “*ti*” y “*yong*” en el pensamiento de Zhu Xi, véase D. Gedalecia, “Excursion into Substance and Function: The Development of the Ti-Yung Paradigm in Chu Hsi”, *Philosophy East and West*, vol. 24, núm. 4, 1974, pp. 443-451.

¹⁰⁸ Fong Youlan menciona que el *Liezi* es una obra de corriente daoísta del siglo III o IV d. C., pero incorpora material más antiguo. Empero, autores europeos opinan que es una obra mucha más temprana, del siglo III a. C. El filósofo Lie zi probablemente no existió. Fue Zhuangzi quien introdujo el personaje en su obra. Véase *Liezi* 列子, 《周穆王》.

sentidos de “dimensión” o “escala” (規模) y de “apariencia” (模樣). En el *Lingyan lishao*, *mo* significa principalmente la “forma” o el “modelo”, así como “informar”, y se combina con otros caracteres para dar los sentidos de “forma sustancial” (體模), “causa formal” (模), “forma original” (本模). La forma en este contexto significa lo que determina una cosa, su razón de ser, lo que un ente es en sí. Es así como parece que Sambiasi y Xu Guangqi dan a *mo* el significado que Zhu da a *li*. Se opone esta definición de la forma a otro concepto del *Lingyan lishao*, *xing* (形).

Xing (形) es importante en la economía del comentario y aparece en varios conjuntos: la “figura externa” (外形), “tener forma material” (有形), “no tener forma material”/“inmaterialidad” (無形), la “imagen material” (像形), la “felicidad material” (形樂), y por ende el verbo “marcar” (形). En general *xing* se refiere a la forma en cuanto material. Éste es precisamente el contenido filosófico que tiene en el pensamiento filosófico chino, en especial durante las dinastías Song y Qing. El carácter pertenece a las categorías filosóficas del *Gran comentario sobre el Libro de las mutaciones*,¹⁰⁹ donde se halla en las expresiones *xing er shang* (形而上) y *xing er xia* (形而下), respectivamente “lo que está encima” o “más allá de las formas” y “lo que está debajo” o “dentro de las formas”. En el *Gran comentario* se lee: “Lo que está encima de las formas se llama el *dao*; lo que está debajo de las formas se llama cosa concreta”.¹¹⁰ Éste también es el significado que confiere Zhu a las expresiones precedentes. Dice Zhu: “El principio (*li*) es lo que está más

¹⁰⁹ Se considera en general al *Gran comentario sobre el Libro de las mutaciones* (大傳 繫辭) como una obra confuciana del siglo III a. C., del inicio de la dinastía Han. Véase Zhang Dainian, *op. cit.*, introd. p. xxxi y pp. 221-227.

¹¹⁰ Xici, A, zzqs, vol. 1, p. 135: 《是故形而上者謂之道，形而下者謂之器。》。

allá de las formas, *qi* es lo que está dentro de las formas”.¹¹¹ Podemos concluir que *xing* se refiere a la forma en cuanto concretada en las cosas y ése es el sentido que le atribuye Sambiasi.

La descripción que el *Lingyan lishao* da de las cosas pasa por un último concepto: *xiang* (象 o 像), caracteres homónimos que se traducen básicamente de la misma manera. El *Cihai* da, para el primer carácter, las definiciones siguientes: “apariencia”, “forma” (*xingzhuang* 形狀), “imitar”, “similar” (*moni* 摹拟), “fenómeno” (*xianxiang* 现象), “símbolo”, “simbolizar” (*xiangzheng* 象征) e “imaginar” o “visualizar” (*xiangxiang* 想象). En cuanto al segundo carácter (像), las definiciones son las siguientes: “escultura” o “grabado” de la apariencia de personas (*renwu xingxiang de moxie huo diaoni* 人物形象的摹写或雕塑), “figura producida por rayos luminosos que pasan a través de un sistema óptico” (*renwuti fachu de guangxian jingguo guangxue xitong* 物体发出的光线经过光学系统), “método” (*fashi* 法式), “similar”, “parecer” (*xiangsi* 相似), “parecer”, “apariencia” (*haoxiang* 好像), “similar” (*rutong* 如同). El *Dictionnaire classique de la langue chinoise*, por su lado, traduce 像 con los sentidos de “imagen”, “figura”, “forma”, “representación”, “similitud”, “estatua”, a los cuales agrega a 象 los significados de “símbolo”, “comparación” y “modelo”.¹¹²

De lo anterior puede concluirse que los dos caracteres poseen acepciones similares. Las diferencias no son significativas, puesto que se deben más a matices de sentido: Couvreur, al traducir 象 como “modelo” o “regla” ilustra su traducción por un ejemplo que usa el verbo “imitar”, acepción que da el *Cihai* para este mismo carácter. De igual manera,

¹¹¹ Zhu Xi, *Zhuzi yulei*, cap. 1, zzqs, vol. 14, p. 115: 《然理形而上者，氣形而下者。》。

¹¹² Véase S. Couvreur, *Dictionnaire classique de la langue chinoise; Cihai bianji weiyuanhui*, Shanghai cishu chubanshe, 1999.

象	Cihai	Couvreur
Apariencia/forma	X	X
Imitar/simular	X	X
Fenómeno	X	X
Símbolo/simbolizar	X	X
Imaginar/visualizar	X	
Comparación		X
Modelo/regla		X
Escultura		X
像		
Escultura o grabado	X	X
Similar	X	X
Parecer/apariencia	X	X
Método	X	
Imagen/figura/forma		X
Representación		X

si el *Cihai* no atribuye la acepción de “imagen/figura/forma” a 像, le aplica sin embargo el sinónimo de “apariencia”.

Xiang (象), al igual que *xing*, es un concepto del pensamiento filosófico.¹¹³ Son tres los significados que se atribuyen al carácter *xiang*: “imagen”, “símbolo” y “fenómeno”. Los dos primeros significados son los más antiguos. Encontramos el primero en el *Gran comentario sobre el Libro de las mutaciones* y el segundo en esta misma obra y en el *Laozi*. Por “imagen” se entiende a veces el objeto de la vista, a veces objetos celestes visibles. El uso de 象 con la acepción de “símbolo” se refiere a los trigramas del *Libro de las mutaciones*.¹¹⁴ El símbolo expresa lo que no puede ser dicho. También se emplea en el *Laozi* en la expresión *daxiang* (大象), donde remite al *dao* (camino del universo) y denota la

¹¹³ Zhang Dainian, *op. cit.*, pp. 210-215.

¹¹⁴ *Xici*, A, zzqs, vol. 1, p. 124: 《聖人設卦觀象。》。

idea de lo inexpresable. El último significado, “fenómeno”, es posterior, ya que surge en la época Han y se desarrolla durante la época Song. Todo indica que el segundo carácter 像 no tiene un uso filosófico específico, pues aparece con diferentes significados en la literatura, en las *Elegías de Chu* (Chuci), en la novela *A la orilla del agua* (Shuihuzhuan 水滸傳) y en la obra de Li Yu (李漁, 1611-1680), según menciona el *Cihai*. Por otra parte, se halla en el *Gran comentario* 像 con la idea de “parecerse”.¹¹⁵

Respecto del uso de ambos caracteres en el *Lingyan lishao*, la primera reflexión que podemos hacer es que Sambiasi y Xu invierten su valor dándole a 像 más importancia que a 象, al contrario de lo que sucede en la literatura filosófica china. En efecto, 像 aparece 93 veces, mientras que 象 solamente cinco. Si bien Sambiasi y Xu respetan el significado tradicional de 象 usándolo con las acepciones de “fenómeno”, “forma” y “forma en el sentido de representación”, le atribuyen al otro *xiang* (像) acepciones que pertenecen al primero: en particular la noción de “símbolo”, y la de “imagen” con todos sus derivados, “imagen material/apariencia” (形像), “imagen gruesa” (粗像), “imagen racional” (靈像), “imagen sensitiva” (司像), “imagen reflejada” (影像), “imagen del demonio” (魔像), “imagen de Dios” (天主之像). Este último carácter significa entonces la imagen como representación sensible o racional de algo, en general un objeto concreto.

Los conceptos si (司), *neng* (能), *jihan* (記含)
y *mingwu* (明悟)

Por último, queremos examinar los cuatro conceptos relativos a las facultades de conocer: *si* (司), *neng* (能), *jihan* (記含) y *mingwu* (明悟). La explicación de los mismos es más

¹¹⁵ *Ibidem*, B, zzqs, vol. 1, p. 137: 《像此者也。》.

difícil, ya que no son conceptos fundamentales del pensamiento chino.

El *Cihai* da las definiciones siguientes para el término *si* (司): “administrar” (*zhangguan* 掌管), “título de ministerios” (*jiushi guanshu de mingcheng* 旧时官署的名称) e “inspeccionar” (*shicha* 視察). *San si* se refiere a los tres ministros de la guerra, de educación y de obras públicas.¹¹⁶ No se encuentra el carácter en las *Analectas*, y en el *Mengzi* y en las *Conversaciones clasificadas del Maestro Zhu* se usa en su acepción de ministro. Sambiasi atribuye un nuevo significado a *si*, el de “sentido”, en vez del tradicional *guan* (官).

El carácter *neng* (能) es muy usual en chino puesto que es el equivalente de un verbo auxiliar. En la filosofía de Zhu Xi, *neng* toma un significado más filosófico, equiparándose a *nengli* (能力), es decir “la facultad de”, “el poder de”. En este sentido se asocia con *jue* (*nengjue* 能覺) o *zhi* (*nengzhi* 能知) para designar la facultad de sentir o la de conocer.¹¹⁷ Constatamos de nuevo que Sambiasi confiere un doble significado técnico al carácter *neng*: la “potencialidad” y la “facultad”.

Mingwu (明悟) es una nueva combinación de caracteres que no se encuentra en la filosofía tradicional china. En sí *ming* y *wu* son equivalentes y significan la inteligencia. El uso de *ming* es muy común en toda la literatura clásica, mientras que *wu* tiene una cierta connotación budista, en particular en la expresión *wudao* (悟道), que designa la comprensión del medio de perfección del principio de Buda.¹¹⁸ Sambiasi utiliza la combinación para expresar un término técnico, el de intelecto, es decir, una de las tres facultades del alma.

¹¹⁶ *Cihai*: 《东汉称太尉，司徒，司空为三司。》。

¹¹⁷ Chen Lai, *Zhuzi zhaxue yanjiu* 《朱子哲学研究》，Huadong shifan daxue chubanshe, 2000, p. 213.

¹¹⁸ *Guoyu huoyong cidian* 《國語活用辭典》，Taiwán, Wunan tushu chuban gongsi: 《悟道指領悟禪機佛理。》。

Queda el término *jihan* (記含), que traducimos por “memoria”. *Ji* significa el acto de recordar o de no olvidar, y *han* el de contener. El *Lingyan lishao* utiliza la combinación de los dos caracteres para crear el sustantivo “memoria”.

Este último grupo de términos nos permite notar la formación de neologismos. Éstos pueden crearse mediante la combinación nueva de dos caracteres o por medio de la atribución de un significado técnico a una palabra. Como hemos advertido, al momento de la redacción del *Lingyan lishao*, los conceptos filosóficos o teológicos todavía no tenían una traducción fija en chino. El glosario de palabras que Robert Wardi realizó a partir del estudio del *Mingli tan* (名理探, 1631 y 1639) de F. Furtado, registra el uso de *neng* y de *mingwu* en esta obra, pero no incluye *si* ni *jihan*. Sin embargo, no se puede concluir nada de la ausencia de estos dos últimos conceptos ya que —dice Wardi— el glosario no es exhaustivo. Por otro lado, vemos que *neng* y *mingwu* parecen haber adquirido un significado fijo. Un estudio más sistemático de las adaptaciones de obras filosóficas occidentales por parte de los misioneros nos permitiría conocer estos procesos de traducción, en particular de su evolución.

EL PROBLEMA DE LO TRASCENDENTAL EN UN SENTIDO RELIGIOSO

Empecemos por examinar el tema de lo trascendental en el pensamiento chino para luego abocarnos al uso que se hizo de los conceptos relacionados con este campo en el *Lingyan lishao*. De manera general, lo trascendental señala lo que está más allá de la esfera de lo natural o de lo humano, lo que rebasa los límites de la experiencia sensorial. Abarca, por tanto, lo que pertenece a lo sagrado, a los valores axiológicos, a la religión o a la tradición. En todo caso, lo trascendente encierra en sí la dimensión de lo inalcanzable

o difícilmente alcanzable para el ser humano. En su sentido propio, se refiere a:

Lo que se eleva más allá de un nivel o de un límite dado. [...] En particular, lo que no resulta del juego natural de una cierta clase de seres o acciones, pero lo que supone la intervención de un principio exterior o superior a ésta. Es en este sentido que se opone una "justicia inmanente", que resulta del curso natural de las cosas, a una "justicia trascendente" o "sanciones trascendentales", que serían de un orden diferente y más elevado.¹¹⁹

Hasta los estudios recientes que se hicieron sobre las prácticas religiosas en China, en especial sobre el daoísmo "religioso", se suponía que los chinos carecían de religión dado que en su cultura no hay un dios trascendente. Lo último, aunado a una representación cosmológica inmanente del mundo, hacía que los intérpretes del pensamiento chino concluyeran una ausencia de representaciones trascendentes. Fueron precisamente los jesuitas quienes empezaron a afirmar que en China no había fenómenos que pudieran constituir una religión verdadera.¹²⁰

Empero, las prácticas místicas o religiosas son muy antiguas en China. Marcel Granet reitera: "A menudo se ha dicho que los chinos no tenían religiones, y a veces se ha enseñado que su mitología era casi inexistente. La verdad es que, en China, la religión, así como el derecho, no es una actividad diferenciada de la actividad social".¹²¹ No hay en la cultura china una esfera separada de lo religioso. Lo religioso y lo sagrado marcan el ritmo de la vida cotidiana, tal vez debido

¹¹⁹ A. Lalande, *Vocabulaire...*, *op. cit.*, artículo "Transcendant".

¹²⁰ Véase Carta de M. Ricci a Román, 13 de sept. de 1584, citada por P. Rule, *K'ung-tzu or Confucius, The Jesuit Interpretation of Confucianism*, Sydney, Londres, Boston, Allen & Unwin, 1986, p. 28.

¹²¹ M. Granet, *La pensée...*, *op. cit.*, p. 586.

al temprano énfasis de la filosofía ortodoxa confuciana en los ritos (*li* 禮), especialmente Xunzi.

Lejos de ser un enemigo de las artes, Xunzi cree en su virtud. Fiel a la tradición confuciana, ve en ellos una suerte de entrenamiento a la convivencia. Danzas y cantos (si no son enervantes y depravados, como las arias del país de Zheng) mantienen la concordia humana. Las fiestas, desde que se ritualizan, sosiegan los apetitos de regocijo, la pasión del juego. Pero para los apetitos, los más brutales, se necesita una disciplina más constante. El arte supremo que la provee es la Etiqueta.¹²²

Es así como lo religioso y lo sagrado se observan en los festivales tradicionales, los ritos relacionados con la muerte y también en la veneración a los antepasados. Estas expresiones civiles de lo religioso fueron causa de ambigüedades que quedaron irresueltas en la interpretación de M. Ricci.¹²³ Si los ritos eran religiosos en sí, no podían ser más que supersticiones en la opinión cristiana. Pero si eran ritos civiles y políticos, eran incompatibles con la fe cristiana.¹²⁴

El pensamiento chino revela, por otro lado, un esfuerzo por armonizar las relaciones del ser humano con el cosmos, con la sociedad y consigo mismo. Este esfuerzo, que encontramos en todas las escuelas de pensamiento y en las manifestaciones religiosas, favoreció la denominación de "religión de la armonía" a esta dimensión religiosa.¹²⁵ Como subraya John Henderson en su obra sobre el desarrollo y el declive de la cosmología china, el uso de la palabra griega *cosmos* no

¹²² *Ibidem*, p. 565.

¹²³ P. Rule, *K'ung-tzu...*, *op. cit.*, p. 76.

¹²⁴ A. Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, París, Seuil, Essais, 1997, p. 555.

¹²⁵ J. Ching, *Chinese Religions*, Nueva York, Orbis Books, 1993, pp. 3-4.

es fortuito para denotar la representación china del universo: "la mayoría de los antiguos pueblos cuyos registros han sido conservados, incluyendo a los chinos, formularon una visión del mundo que se puede caracterizar como un 'cosmos', en el sentido estricto de la palabra [es decir] que indica la existencia de una cierta armonía y proporción en el mundo, hasta una 'consonancia entre nosotros y el universo'".¹²⁶ Se requiere aquí una precisión: el universo a partir del cual se desarrolla el pensamiento chino es immanente y correlativo. Immanente, porque es autocreado o *sui generis*. Correlativo, porque se establece una correlación, es decir una interdependencia, entre los acontecimientos del mundo humano y los del mundo natural.¹²⁷ A la luz de esta precisión puede entenderse por qué en China la religión cobra el carácter de una religión de la armonía. En la medida en que la propia acción del ser humano tiene repercusiones lo mismo en la sociedad que en el universo entero, la responsabilidad de los hechos recae sobre el mismo protagonista de la acción.

El concepto de *tian* 天 (cielo), que aparece durante la dinastía Xia (夏, 2205-1767), es fundamental para este estudio. La siguiente afirmación proviene del *Libro de las odas* (*Shijing*): "*Tian* dio nacimiento a la multitud de seres, con cuerpos y reglas (*ze* 則)".¹²⁸ Este verso formula explícitamente la idea de creación. De hecho, encontramos en la literatura

¹²⁶ J. Henderson, *The Development and Decline of Chinese Cosmology*, Neo-Confucian Studies, Nueva York, Columbia University, 1984, p. xiii.

¹²⁷ Esta afirmación es válida para el daoísmo a partir de la dinastía Han, porque tanto la cosmología de Laozi como la de Zhuangzi no son correlativas, en el sentido de que no aceptan la idea de benevolencia del cielo.

¹²⁸ *Shijing*, *Shisan jing* 十三經, Beijing, *Guoji wenhua chubangongsi*, 1995, p. 210. Véase también *The Book of Odes*, transcription and translation by Bernhard Karlgren, Estocolmo, The Museum of Far Eastern Antiquities, Göteborg, 1950, núm. 260, p. 228: 《天生烝民，有物有則。》。

china temprana la idea de *shangdi* (上帝), o Señor de Arriba, que se convierte poco a poco en la de *tian*. Feng Youlan, al examinar los diversos significados de *tian*, precisa que en la literatura temprana —en particular en el *Shijing*, en el *Shujing*, el *Zuozhuan* y el *Guoyu* (國語)—, este carácter se asimila con frecuencia a la idea de un Dios en cierta medida antropomórfico.¹²⁹ Esta referencia antropomórfica del concepto de *tian* desapareció con el significado moral que le dio Confucio durante el periodo de las Primaveras y Otoños (*Chunqiu* 春秋, 722-481). Si bien Confucio probablemente creía en los espíritus, se prohibía a sí mismo pronunciarse en cuanto a su existencia. Las *Analectas* (*Lunyu*) reportan en los términos siguientes la idea de Confucio: “Preguntando acerca de la veneración, ¿se debe venerar a los espíritus como si existieran? El maestro contestó: ‘Yo no sé si existen, así que no los venero’”.¹³⁰ En la filosofía neoconfuciana, el concepto se vuelve metafísico y se equipara a *li* (理, principio) y *dao* (道, camino moral). Zhu Xi señala que en los *Clásicos* del pensamiento chino *tian* puede significar el cielo (蒼蒼), el gobernador (主宰 o 主帝) o el principio (理).¹³¹ Si bien esta última connotación es la que prevalece en la filosofía de Zhu, no descarta el segundo significado como falso.

En el *Lingyan lishao* varios conceptos apuntan a la idea de trascendencia (超越), la mayoría relativos al cristianismo: los conceptos de Dios (天上 o 天主, 陡斯, en cinco ocasiones), el soberano bien (至美好), la Trinidad —Padre,

¹²⁹ Feng Youlan, *Zhongguo zhixueshi* 《中国哲学史》, Huadong shifan daxue chubanshe, 2000 (1931, 1a.), shang ce, p. 34; véase también Fung Yu-lan, *A history...*, op. cit., p. 31.

¹³⁰ Confucio, *Lunyu*, 3:12: 《祭如在, 祭神如神在。子曰:「吾不與祭, 如不祭。」》.

¹³¹ Zhu Xi, *Zhuzi yulei*, cap. 1, zzqs, vol. 14, p. 118 《又問問經傳中「天」字。曰:「要人自看得分曉, 也有說蒼蒼者, 也有說主宰者, 也有單訓理時。」》.

Hijo y Espíritu Santo— (三位—罷德肋, 費略, 斯彼利多三多—) y el gobernador (主宰); los efectos de Dios: el favor divino (聖寵), el mandato (命), la providencia divina (主祐), la gracia (額辣濟亞) y la gloria (榮); por último, los seres espirituales o bienaventurados: los ángeles (天神) y los santos (聖人).

Dios

El concepto fundamental en el examen de los conceptos que se usaron para describir lo religioso y lo trascendental es el de *tianzhu* (天主), que se traduce por Dios. Hemos visto que el significado del carácter *tian* (天) encerraba la idea de Dios en el pensamiento confuciano antiguo. Por esta razón uno de los debates más agudos que se dieron durante la controversia sobre los ritos (que empezó en 1633) se centró en especial en determinar el verdadero significado de los vocablos *tian* y *shangdi* (Señor de Arriba).¹³² Sin embargo, el documento que analizamos se publicó en 1624, por lo cual no puede entenderse dentro del marco de esta controversia. Recordemos además que a la controversia que opuso a jesuitas, dominicos y franciscanos precedió otro debate sobre los términos dentro de la orden jesuita misma, y que inmediatamente después de la muerte de Matteo Ricci el consenso sobre la política misionera de este último se rompió. La disensión provino de dos lados: de los jesuitas de la misión japonesa —quienes pensaban que la recurrencia al confucianismo arruinaba la particularidad del mensaje cristiano— y del sucesor de Ricci, Nicolò Longobardo, quien no aceptaba los términos de Ricci para traducir la palabra *Dios* ni tampoco su interpretación del confucianismo.¹³³

Nos interesa aquí la polémica con Longobardo, ya que se desarrolla a partir de 1610 y termina después de 1628,

¹³² P. Rule, *K'ung-tzu...*, op. cit., p. 71.

¹³³ *Ibidem*, p. 74.

fecha de la conferencia de los misioneros en Jiading, donde se adoptó en esencia la posición de Ricci.¹³⁴ Por las fechas, Sambiasi no podía ignorar esta controversia sobre los términos que examinaremos ahora. En 1623-1624, Longobardo escribió un tratado titulado *Una respuesta breve relativa a la controversia sobre shangdi, tianshen, linghun y otros nombres y vocablos chinos para determinar cuáles de ellos pueden o no pueden ser usados por la comunidad cristiana*. *Shangdi* designaba a “Dios”, *tianshen* a “ángeles” y *linghun* a “alma”. El postulado de Longobardo era que no se podía distinguir a los *Clásicos* de sus comentarios, y como en esencia la filosofía neoconfuciana era atea y materialista no era posible que estos términos designaran a seres espirituales.¹³⁵ Si bien Sambiasi no utiliza el primer vocablo, usa de manera constante los dos últimos. Podemos concluir que Sambiasi seguía la posición de M. Ricci. Interesante también es el hecho de que Longobardo mencionara en su tratado que los chinos cristianos, incluyendo a Xu Guangqi y a Yang Tingyun, fueran partidarios de la distinción entre los *Clásicos* y sus comentarios, siguiendo la interpretación de Ricci, en particular la idea de que los confucianos modernos fueran ateos, cuando no lo eran los confucianos antiguos.¹³⁶

Es menester subrayar que Matteo Ricci no identificaba unívocamente *shangdi* con el Dios de los cristianos ni pensaba que *hun* era una traducción perfecta de la idea de alma. Pero pensaba que existía una base histórica y textual para su interpretación y para la identificación del cristianismo con el confucianismo, antes que con las demás “sectas”.¹³⁷ *Shangdi* se usaba con fines apologeticos, en tanto que el término común para designar a Dios era *tianzhu*.¹³⁸

¹³⁴ *Ibidem*, p. 73

¹³⁵ *Ibidem*, p. 79.

¹³⁶ *Ibidem*, pp. 80 y 82.

¹³⁷ *Ibidem*, pp. 84-85.

¹³⁸ *Ibidem*, p.106.

Éste es el carácter que traduce la palabra Dios que más hallamos en el *Lingyan lishao* (167 casos). Esta denominación se remontaba al inicio de la labor misionera de M. Ricci en China, es decir a su periodo budista, y era la traducción del sánscrito *devendra*, a saber el soberano de los dioses celestes de la mitología de la India.¹³⁹ Encontramos el carácter en la traducción de los *Diez Mandamientos* de M. Ruggieri, *Zuchuan tianzhu shijie* (祖傳天主十誡, publicado al final de 1584 e inicios de 1585).¹⁴⁰ D. Lancanshire y P. Hu kuo-Chen, en su introducción a la obra de Ricci, *El verdadero significado de Dios (Tianzhu shiyi 天主實義)*, subrayan cuán irónico es “que la religión que Ricci y sus colegas más querían desplazar era la misma religión de la cual tuvieron que tomar prestada la mayor parte de su vocabulario religioso”.¹⁴¹ En cuanto al término *tianzhu*, la conferencia de Jiading (1628) preconizaba su empleo cauteloso, ya que podía ser malinterpretado por la gente sin educación y reafirmaba el buen uso de *shangdi* y *tian*.¹⁴² Por otra parte, en 1633 Longobardo todavía criticaba todos estos términos que quería reemplazar por la palabra transliterada *dusi* (陡斯), misma que aparece en cinco ocasiones en el *Lingyan lishao*.¹⁴³

Pasamos ahora a la noción de “soberano bien” (至美好). El estudio de este concepto constituye la segunda parte del *Lingyan lishao*. La palabra se conforma del término *meihao*, es decir el bien, y del superlativo *zhi*, a saber, lo máximo o

¹³⁹ P. Demiéville, “Les premiers contacts philosophiques entre la Chine et l'Europe”. Conférence faite à la Faculté des lettres de l'Université de Tôkyô, 3 février et à celle de l'Université de Kyôto le 22 février 1966, pp. 94-95.

¹⁴⁰ P. Rule, *K'ung-tzu op. cit.*, p. 8.

¹⁴¹ M. Ricci, *The True Meaning of the Lord of Heaven*, trad. e introd. D. Lancanshire y P. Hu kuo-Chen, Taipei, Hong Kong, Paris, Institute of Jesuit Sources, Colección Variétés Sinologiques, Nouvelle Série, núm. 72, 1985, p. 35.

¹⁴² P. Rule, *K'ung-tzu...*, *op. cit.*, p. 87.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 86.

lo supremo. La primera acepción de *mei* (美) es la de “bello” o “belleza”. Empero, en sí *mei* puede tener la connotación de bien (好), por lo cual se formó el carácter binómico *meihao* (美好). Esta expresión encontraba el significado propio del bien en el sentido cristiano, y así lo constata la *Suma teológica*: “En un sujeto determinado, la belleza y la bondad son una misma cosa, pues se fundan en una misma realidad, que es la forma, y por esto lo bueno se considera bello”.¹⁴⁴ Podemos considerar este vocablo como un neologismo. Los pensadores chinos no lo usaban para designar el bien, y utilizaban los caracteres *shan* (善) y *de* (德), respectivamente traducidos por “bondad” y “virtud”. En el *Lingyan lishao* estos dos últimos caracteres tienen mucha recurrencia (46 y 23 veces). Los conceptos que traducen la Trinidad (*sanwei*, 三位), a saber el Padre (*badele*, 罷德肋), el Hijo (*feilue*, 費略) y el Espíritu Santo (*sibiliduosanduo*, 斯彼利多三多), son palabras transliteradas sin equivalente posible en el pensamiento chino y las hallamos en el *Tianzhu shilu* (天主實錄) de Micchele Ruggieri, obra publicada en 1584.¹⁴⁵

El último concepto que se refiere a un personaje trascendente es el de gobernador (*zhuzai*, 主宰), un concepto propio de la filosofía china. Lo encontramos en primer lugar en la filosofía daoísta de Laozi y Zhuangzi,¹⁴⁶ y luego en la filosofía de Zhu Xi con el significado del gobernador o poder reinante. Zhu aplica el vocablo al alma, siendo ésta el gobernador del cuerpo.¹⁴⁷ Es así como dice: “La mente-corazón es el albergue

¹⁴⁴ *Suma teológica*, 1 q.5 a.4, ad 1: “Ad primum ergo dicendum quod pulchrum et bonum in subiecto quidem sunt idem, quia super eandem rem fundantur, scilicet super formam: et propter hoc, bonum laudatur ut pulchrum”.

¹⁴⁵ P. Rule, *K'ung-tzu...*, op. cit., p. 8.

¹⁴⁶ Chen Lai, *Zhuzi zhexue yanjiu*, p. 152.

¹⁴⁷ *Ibidem*, pp. 214-216.

de los espíritus y es el gobernador del cuerpo".¹⁴⁸ Por otra parte, la palabra *zhuzai* designa al poder gobernador de las cosas: "Decir que en el cielo hay una persona que juzga las culpas y los pecados es impropio; pero decir que el *dao* carece totalmente de un gobernador también es impropio".¹⁴⁹ Hallamos el término cinco veces en el *Lingyan lishao*, por lo cual puede concluirse que su uso no adquiere mayor importancia. Su significado es el de "gobernador", "el que preside" o "el que manda" y se aplica tanto a Dios como al ánima.

Los efectos de Dios

Los términos para designar los efectos de Dios son "el favor divino" (聖寵), "la gracia" (額辣濟亞), "la gloria" (榮), "la providencia divina" (主祐) y "el mandato" (命). Excepto el último, ninguno de estos caracteres pertenece al pensamiento filosófico. Empezando por la palabra *elajiya*, observamos que se trata de una transliteración de "gracia". Este término no se encuentra en el diccionario de teología chino-inglés,¹⁵⁰ por lo que podemos deducir que los misioneros que adaptaron el pensamiento filosófico y teológico occidental al chino no conservaron esta transliteración. La palabra que se fijó en la teología cristiana en chino es la de *enchong* (恩寵). Estos dos caracteres se hallan en el *Lingyan lishao*, pero por separado. *En* (恩) es "la misericordia" o "conmiseración", y *chong* (寵) es "el favor". Este carácter entra en composición con el de *sheng* (聖) para significar "el favor divino" (聖寵).

Sambiasi cambia de táctica respecto de la palabra *gloria*, ya que en vez de usar una transliteración adopta el carácter *rong* (榮), cuyo significado es el de glorioso y agrega

¹⁴⁸ Zhu Xi, *Zhuzi yulei*, cap. 98, ZZQS, vol. 17, p. 3305: 《心是神明之舍，為一身之主宰。》。

¹⁴⁹ *Ibidem*, cap. 1, ZZQS, vol. 14, p. 119: 《而今說天有箇人在那裡批判罪惡，固不可；說道全無主之者，又不可。》。

¹⁵⁰ *Shenxue cidian* 《神學辭典》，*guangji chubanshe faxing*, Taiwán, 1998.

una nota en la cual menciona que “*rongfu* en lenguas occidentales corresponde al vocablo *woleliya* (gloria)”. La nota es sorprendente porque parece estar destinada a un lector occidental más que a un lector chino, puesto que es muy poco probable que un chino de esta época leyera cualquier lengua romance o latín. Xunzi emplea la palabra en el sentido de honor o gloria: “En el honor primero viene la propiedad y luego el beneficio, en la dignidad primero viene el beneficio y luego la propiedad”.¹⁵¹ La idea de providencia divina (主祐) es otro de los conceptos que encontramos en el comentario de Sambiasi. *You* (祐) se encuentra en la sexta línea del xiv hexagrama del *Yijing*, donde se lee: “Con la ayuda del cielo todo será propicio y beneficioso”.¹⁵² El significado es idéntico al del *Lingyan lishao* y se refiere a la “ayuda”.

Nos detendremos más en el concepto de *ming*¹⁵³ (命) por su importancia en la filosofía china. La acepción más temprana de *ming* es la de “mando de Dios” o “decreto de Dios”. La idea sirvió de fundamento para justificar el derrocamiento de los reyes cuando ya no cumplían con su deber político y moral. Mientras decaía la idea de Dios, el término empezó a referirse a lo que estaba fuera del poder de los humanos. Este sentido es el que da Mencio al carácter, que ulteriormente será retomado por los filósofos de la dinastía Song. Mencio afirma: “Lo que se hace sin que lo hagan los hombres viene del cielo. Lo que ocurre sin que los hombres lo causen viene del decreto del cielo”.¹⁵⁴ Para el *Zhuanzi* de los capítulos internos el “decreto” ilustra la idea de impotencia

¹⁵¹ Xunzi, Rongzun, *Ershierzi*, p. 293: 《先義而後利者榮，先利而後義者辱。》。

¹⁵² *Yijing*, xiv: 《自天祐之，吉無不利。》。

¹⁵³ Véase Zhang Dainian, *op. cit.*, pp. 125-139.

¹⁵⁴ Mengzi, Wan Zhang 5 A, zzqs, vol. 6, p. 376: 《莫之為而為者，天也。莫之致而至者，命也。》。El *Beixi ziyi* define al “decreto del cielo” en los términos siguientes: “El decreto del cielo es el flujo del camino del cielo y lo que se otorga a las cosas” 《天命，即天道之流行而賦予於物者。》。

del ser. “La muerte y la vida, la supervivencia y la ruina, el éxito y el fracaso, la pobreza y la riqueza, la capacidad y la incapacidad, la difamación y la alabanza, el hambre y la sed son la transformación de los asuntos, las operaciones del decreto.”¹⁵⁵ No obstante, Zhuangzi también se preguntó en otros capítulos sobre la existencia del decreto. “Al no saber por qué las cosas terminan así, ¿cómo puede uno decir que no hay destino? Al no saber por qué las cosas empiezan así, ¿cómo puede uno decir que hay un destino?”¹⁵⁶ Aquí el decreto se vuelve destino. En todo caso, tenemos con este carácter uno de los principios fundamentales del daoísmo: el de no interferir en el curso de la naturaleza. En la época Song, Cheng Yi define el destino como lo que está determinado, pero restringe su extensión agregando que el destino no debe emplearse para determinar lo moralmente correcto. Básicamente, en el *Lingyan lishao* la palabra *ming* (16 referencias) aparece con la acepción de “mandato” o “destino”.

Los seres espirituales y los bienaventurados

Para concluir esta sección, examinaremos tres vocablos del *Lingyan lishao* que se refieren a personajes espirituales: los ángeles (天神), los santos (聖人) y los sabios (賢人). Estos dos últimos términos pertenecen a la literatura china, filosófica o no.

El término *shengren* (聖人) es antiguo y su significado atraviesa las diversas épocas del pensamiento filosófico chino. Claro es que la traducción de *shengren* por “santo” tiene una connotación religiosa que se ajusta perfectamente al significado que le quiere dar el *Lingyan lishao*. El diccionario del chino clásico define *sheng* como “el que posee la inteligen-

¹⁵⁵ Zhuangzi, cap. 5, p. 157: 《死生存亡，窮達貧富，賢與不肖毀譽，飢渴寒暑，是事之變，命之行也。》。

¹⁵⁶ *Ibidem*, cap. 27, p. 737: 《莫知其所終，若之何其無命也？莫知其所始，若之何其有命也？》。

cia, sabiduría y virtud más elevadas”.¹⁵⁷ Empero, en general este término se traduce por “sabio”. Su origen se halla en *El invariable medio* (*Zhongyong*, 中庸), donde se lee:

Solo bajo el cielo, el sabio, quien llegó a la suprema autenticidad, es capaz de realizar plenamente su naturaleza. Siendo capaz de esto, puede llevar a los demás a realizar plenamente su propia naturaleza. Siendo capaz de esto, puede llevar todas las cosas a realizar plenamente su propia naturaleza. Siendo capaz de esto, puede participar en la transformación y la alimentación del cielo y de la tierra. Siendo capaz de hacer esto, puede formar una ternera con el cielo y la tierra.¹⁵⁸

El santo o sabio entonces es el que realiza su verdadera naturaleza permitiendo a los demás realizarse y al mismo tiempo está en perfecta unión con el cielo y la tierra, es decir, con el universo. La idea confuciana de la perfectibilidad del hombre implica que cada uno pueda convertirse en santo. Yan Hui, el discípulo preferido de Confucio, es paradigmático de esta perfectibilidad. Mencio comparte este planteamiento al afirmar que “todos los hombres pueden ser un Yao o un Shun” y “el santo y yo somos de la misma especie”.¹⁵⁹ Se puede traducir *shengren* por “santo” si se entiende “un ser ordinario y ‘otro’ en lo que junta la ejemplaridad, imitable de todos, y la superación de la humanidad ordinaria”.¹⁶⁰ Esta santidad en el sentido menciano culmina con el pensamiento neoconfuciano. Se trata de un problema recurrente en to-

¹⁵⁷ *Guhanyu changyongzi zidian* 《古漢語常用字字典》, Shangwu jishuguan, 1999: 《具有最高智慧和道德的。》。

¹⁵⁸ *Zhongyong*, §22, zzqs, vol. 6, p. 50: 《唯天下至誠，為能盡其性。能盡其性，則能盡人之性，則能盡物之性。能盡物之性，則可以贊天地之化育。可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。》。

¹⁵⁹ *Mengzi*, Gaozi 6 B, zzqs, vol. 6, p. 412: 《人皆可以為堯，舜。》；Gaozi 6 A, zzqs, vol. 6, p. 400: 《聖人與我同類者。》。

¹⁶⁰ A. Cheng, *Histoire...*, *op. cit.*, p. 79.

dos los pensadores Song, periodo que se caracteriza por un “impulso casi religioso”,¹⁶¹ debido en gran parte al budismo y a su influencia en la renovación confuciana. Empero, las connotaciones de “santo” y “santidad” no son exclusivas de los confucianos y neoconfucianos, ya que los pensadores daoístas también la usan, aunque con un sentido algo diferente. No se exhorta al hombre a desarrollar su humanidad, sino más bien a entrar en fusión con el *dao*: “El hombre excepcional solamente lo es por los hombres, pero no es igual al Cielo. ¿No se dice?: ‘el hombre de poco en comparación con el Cielo es hombre de bien en comparación con los hombres; y el hombre de bien en comparación con los hombres es hombre de poco en comparación con el Cielo’”.¹⁶²

Pasemos ahora al segundo término: “sabio” (賢人). También pertenece a la literatura tradicional china, si bien su uso no está tan desarrollado. La definición de *xian* es “tener virtud y capacidad”.¹⁶³ Esta definición enseña lo inferior que es *xian* en comparación con *sheng*. *Xian* es entonces el hombre de valor (*worthy*), el hombre capaz de Mozi, el que por su talento merece los cargos oficiales más altos.¹⁶⁴ En cuanto al último término, *tianshen* (天神), hemos visto que su uso fue debatido desde la primera controversia que opuso Longobardo a la mayoría de los misioneros de su orden. La dificultad que atribuía Longobardo a su adecuada utilización probablemente se deba al diverso y frecuente empleo de la palabra *shen*, cuyos significados analizamos ya en la primera parte de esta sección.

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 446.

¹⁶² Zhuangzi, cap. 6, p. 194: 《畸人者，畸於人而侔於天。故曰：天之小人，人之君子；人之君子，天之小人也。》。

¹⁶³ Guhanyu changyongzi zidian: 《有道德有才能的。》。

¹⁶⁴ A. Cheng, *Histoire...*, op. cit., p. 96.

III. MÉTODOS Y RECURSOS PARA LA TRADUCCIÓN

LA TRANSLITERACIÓN

Ahora que hemos analizado el uso de algunos conceptos centrales del *Lingyan lishao* nos ocuparemos del estudio de las palabras transliteradas y de los ejemplos incluidos en el comentario. Desde las primeras obras budistas traducidas al chino hasta las obras cristianas, los traductores resintieron el enorme reto que representaba expresar sus ideas en chino. Esta lengua no es adecuada para la traducción de lenguas indoeuropeas, en particular porque es un idioma sin inflexiones. Tampoco es adecuado para la representación de ideas abstractas porque tiende a particularizarlas.¹ Por ejemplo, el concepto de “verdad”, *shi* (實), tenderá a traducirse como “lo que es verdadero” (實之) o por “las cosas verdaderas” (實物).

Uno de los métodos que emplearon los misioneros para la traducción de su pensamiento religioso fue la transliteración, dado que el idioma chino carecía de conceptos adecuados para la traducción de ideas propiamente occidentales. Este método no estaba a salvo de problemas. El primero era que se transliteraban palabras polisílabas a un idioma mono o bisílabo. La dificultad residía en el hecho de que estas palabras transliteradas rompían con las exigencias literarias y estilísticas del chino: el equilibrio y el ritmo de

¹ A. Wright, “The Chinese language and foreign ideas”, en W. Th. De Bary, *The Unfolding...*, op. cit., p. 287.

las frases.² No se trataba de un asunto insignificante para los misioneros, ya que los letrados chinos no hubieran leído un texto cuyas sonoridades les parecieran bárbaras. Basta mencionar las palabras *feilusufeiya* (費祿蘇非亞), “filosofía”, y *yanima* (亞尼瑪), “alma”, para advertir la distancia que las separaba de los criterios estilísticos del chino. Otro problema relacionado con la transliteración era que los chinos no entendían el significado de la palabra transliterada en conjunto sino que se preguntaban acerca del significado de cada carácter. Arthur Wright relata al respecto el caso de un sacerdote protestante chino que se abocó a comprobar a sus fieles que Jesús era hijo de Dios mediante el análisis de los caracteres que componían sus nombres transliterados: como Jesús (*Yesu* 耶穌) y Jehová (*Yehehua* 耶和華) poseían el mismo apellido, así comprobaba su parentesco.³

Sambiasi, tal vez porque se benefició de la experiencia de sus correligionarios predecesores, no recurrió mucho a las palabras transliteradas. Son pocas en el *Lingyan lishao*, y menor su recurrencia. Podemos enumerarlas: los mártires (*ma’erdi’er*, 瑪而底兒), el Padre (*badele*, 罷德肋), el Hijo (*feilue*, 費略), el Espíritu Santo (*sibiliduosanduo*, 斯彼利多三多), la gloria (*woleliya*, 我樂利亞, dos veces, p. 93), y dos palabras pertenecientes al registro laico: la filosofía (*feilusufeiya*, 費祿蘇非亞) y la idea (*ideya*, 意得亞). Sambiasi agrega un comentario explicativo sólo para las tres últimas. Si bien mártires y Espíritu Santo no tienen su correlato en el pensamiento chino, no sucede lo mismo con las demás palabras. La transliteración, en estas situaciones, permite a Sambiasi evitar la confusión con un vocablo del idioma común, lo cual provocaría la pérdida de significado. Lo anterior se entiende fácilmente si uno se refiere a las palabras de la Trinidad, Padre e Hijo. El *Lingyan lishao* también incorpora

² *Ibidem*, p. 296.

³ *Ibidem*, p. 298.

dos palabras transliteradas de manera recurrente: alma, en el sentido cristiano (*yanima*, 亞尼瑪), y gracia (*elajiya*, 額辣濟亞). La noción de alma, en su significado propiamente chino, no coincidía con el que le daban los misioneros. Quizá por esta razón se tradujo alma por el vocablo *yanima* cuando su connotación era teológica, y por *hun* (魂) cuando su referencia era más epistemológica y aludía a las tres categorías de alma tal como se definían en la filosofía de Aristóteles. Por otra parte, la gracia, en el sentido de impulso divino, es decir la gracia actual, era una noción desconocida en el pensamiento chino. Por el peso de estos vocablos en la economía de la obra, su empleo es abundante.

EL MANEJO DE LOS CONCEPTOS

El uso que se hizo de los conceptos se aparta del que era tradicional en el pensamiento chino. Los misioneros jesuitas, en particular bajo la inspiración de Matteo Ricci, quisieron volver al significado antiguo de los conceptos, es decir, a un significado más apegado al sentido confuciano original. Bien puede preguntarse qué sentido podía tener tal interpretación para las élites educadas de China si se considera su sistema educativo y la literatura correspondiente.⁴ En efecto, no se leían los *Clásicos* sin leer los comentarios que los interpretaban. Es más, a menudo se leían los *Clásicos* a través de sus interpretaciones. En la época Ming, estas interpretaciones eran dominadas por la corriente neoconfuciana, en particular de la Escuela Cheng-Zhu, aunque las interpretaciones rivales fueran múltiples. Recordemos que los mismos *Clásicos* que todos los letrados estudiaban y que los misioneros loaban, los *Cuatro libros*, son precisamente una compilación hecha por Zhu Xi de cuatro *Clásicos* confucianos independientes, el *Lunyu*, el *Mengzi*, el *Zhongyong*

⁴ P. Rule, *K'ung-tzu...*, op. cit., p. 77.

y el *Daxue*. De hecho, los sistemas educativos y de selección de los funcionarios se basaban en estas interpretaciones. Por lo mismo, puede decirse que se moldeaba la forma de pensar de estas élites y es probable que les fuera muy difícil entender los conceptos de su formación intelectual bajo otra lectura.

Dos métodos adicionales que utilizaron los misioneros, y que tal vez causaron un problema de lectura y de comprensión por parte de los lectores chinos, fueron el uso de neologismos y la descontextualización de los conceptos. Arthur Wright destaca que tanto los budistas como los demás introductores de ideas foráneas en China se enfrentaron a un dilema de traducción para palabras clave: optar por un término chino con prestigio, con el riesgo de no poder explicitar el significado del concepto original, o escoger una palabra que tradujera más adecuadamente el concepto, pero restándole familiaridad y prestigio. Este segundo caso es el de los neologismos, es decir, el uso de caracteres en un sentido técnico o la combinación rara de caracteres y las palabras descontextualizadas.⁵ Como hemos visto, Sambiassi recurrió ampliamente a estos dos tipos de uso. Empero, A. Wright subraya que en ambos casos se entorpecía el estilo de los textos. Conociendo el gusto literario de los *literati*, podemos preguntarnos otra vez por la comprensión que pudieron haber tenido de estas obras.

Estamos ahora en posibilidad de sistematizar el manejo que Sambiassi y Xu hicieron de los conceptos sin mayores detalles, ya que estos procedimientos se describieron en el capítulo anterior. En primer lugar, se usaron palabras familiares o de la literatura para expresar un concepto clave (por ejemplo, el concepto de alma: *hun* 魂). Además, se descontextualizaron ciertos conceptos de dos maneras: 1) el concepto no aparece con su par habitual (*ti/ yong* 體用; *li/ qi* 理氣), quizá

⁵ A. F. Wright, "The Chinese...", *op. cit.*, pp. 289 y 291.

debido a que el significado original es independiente del par, o a que la separación es voluntaria; 2) no se atribuye a los conceptos la misma importancia en el comentario que en el pensamiento chino en general (por ejemplo, la desestimación de *li* 理 y la sobrevaloración de *hun* 魂). Por último, los misioneros recurrieron al uso de neologismos de dos maneras: 1) se atribuye un nuevo significado a una palabra (por ejemplo *xin* (信) cobra el significado cristiano de “fe”); 2) se crea una nueva combinación de palabras (*mingwu* 明悟, *shenghun* 生魂, *zhimeihao* 至美好...). En el *Lingyan lishao* los autores hicieron un gran uso de esta segunda modalidad.

Queda señalar cuáles son los conceptos importantes del pensamiento chino que no se hallan en el comentario y el porqué de esta ausencia. Sin pretender ninguna exhaustividad, es de notar que los conceptos *taiji* (supremo último, 太極), *yin* y *yang* (los polos complementarios de toda creación, 陰陽), *wuxing* (los cinco elementos, 五行), *dao* (sustrato metafísico o principio moral, 道), *qi* (sustrato material, 氣) y *de* (virtud, 德) no aparecen o se les utiliza en muy pocas ocasiones en el comentario, aunque fueron palabras filosóficas recurrentes en casi todas las escuelas de filosofía china. Pueden ser varias las razones de esta ausencia. Los cinco primeros conceptos o grupos de conceptos se refieren a la explicación metafísica de la creación, a la cosmología, que no es el tema principal del *Lingyan lishao*, aunque fuera conexo.

No obstante, si examinamos este primer grupo de conceptos podemos determinar otra razón. Empecemos con los conceptos opuestos y complementarios *yin* y *yang*.⁶ Su primera referencia conocida es en el *Libro de las odas* (*Shijing*), cuya compilación no puede ser posterior al siglo v a. C. Los significados que tienen en esta compilación se relacionan con los aspectos antitéticos y concretos del tiem-

⁶ Zhang Dainian, *op. cit.*, pp. 83-94.

po y del espacio. En efecto, *yin* evoca un tiempo brumoso y oscuro, un día lluvioso, lo que es interno. Es el lado norte de una montaña donde no pega el sol. *Yang*, por el contrario, evoca el sol y el calor, el lado sur de una montaña y también los días de primavera.⁷ Con estos significados originales del *yin* y el *yang* entendemos por qué la alternancia prevaleció sobre la oposición.⁸ Las estaciones tienen un ritmo regular que alternan, así del sol y de la luna, del frío y del calor... Por esa razón no pueden concebirse el *yin* y el *yang* en oposición absoluta. Cabe agregar una dimensión esencial de los conceptos: su significado sexual. El *yin* es principio femenino, mientras que el *yang* es principio masculino. Este sentido es primordial, ya que la oposición de los sexos era la regla cardinal de la organización social, y así queda ilustrado en el *Guanzi* (管子),⁹ donde el símbolo de la puerta es a la vez símbolo del *yin* y del *yang* y de las fiestas sexuales.¹⁰ El uso de estos conceptos es entonces muy antiguo. Posteriormente, no dejan de tener su importancia, volviéndose cada vez más abstractos. Son fundamentales para el entendimiento del *Libro de las mutaciones* (*Yijing*), obra en la que son los principios constitutivos del cambio y tienen una particularidad que se remonta a su significado original, a saber ambos son *qi* (氣), es decir, principios materiales. Aunque los dos conceptos pierden poco a poco su significado concreto, en particular el aspecto sexual, no dejan de tener este sentido material. En el *Gran comentario al libro de las mutaciones*, ya no denotan tanto el *qi* sino la naturaleza *yin* y la naturaleza *yang*,

⁷ M. Granet, *La pensée...*, op. cit., pp. 117-118.

⁸ *Ibidem*, pp. 128-129.

⁹ *Guanzi* 管子, cap. 3, *Ershierzi*, p. 100. Se trata de una compilación (siglos IV a II a. C.) cuyo título se refiere al ministro Guan Zhong, quien hizo del duque Huan de Qi (r.685-643) el primero de los hegemones del periodo de Primavera y Otoños.

¹⁰ M. Granet, *La pensée...*, op. cit., pp. 138-141.

y con Zhou Dunyi siguen siendo *qi* pero a la vez se vuelven principio.

La teoría de los cinco elementos¹¹ (*wuxing*, 五行) tiene un origen propio, pero desde la dinastía Han se relaciona íntimamente con la del *yin* y del *yang*. En el capítulo “El Gran Plan” del *Libro de los documentos* (*Shujing*) se encuentra la primera descripción clara de lo que son los cinco elementos y de sus funciones y efectos:

El primero agua; el segundo fuego; el tercero madera; el cuarto metal; el quinto tierra. El agua es lo que humidifica y fluye abajo; el fuego es lo que quema y se eleva; la madera es lo que está encorvado o derecho; el metal es lo que es maleable y cambiabile; la tierra es lo que se siembra y de lo cual se colecta la cosecha. Lo que humedece y fluye abajo se vuelve salado; lo que quema y se eleva se vuelve amargo; lo que está encorvado o derecho se vuelve agrio; lo que es maleable y cambiabile se vuelve acre, lo que está sembrado y fuente de la cosecha es dulce.¹²

Aunque el orden de los elementos pueda cambiar según los autores, la teoría no deja de establecer una correspondencia entre los elementos, las direcciones, los sabores, las cualidades,¹³ etc., y por lo mismo tampoco deja de dar una explicación de los fenómenos tanto naturales como humanos. En efecto, la teoría afirma la alternancia de los elementos: la predominancia de uno sobre los demás determina el curso de los acontecimientos naturales y humanos.¹⁴ Una evolución

¹¹ Zhang Dainian, *op. cit.*, pp. 95-103.

¹² *Shang Shu* 尚書, Beijing, *Zhongguo wenshi chubanshe*, 2003, cap. “Hongfan”: 《一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水曰潤下，火曰炎上，木曰曲直，金曰從革，土爰稼穡。潤下作咸，炎上作苦，曲直作酸，從革作辛，稼穡作甘。》。

¹³ M. Granet, *La pensée...*, *op. cit.*, pp. 168-173.

¹⁴ Fung Yu-lan, *A History...*, *op. cit.*, p. 162.

importante de la teoría se da con Zou Yan (騶衍, primera mitad del siglo III a. C.), quien asimila la teoría con la del *yin* y el *yang*, la sistematiza y luego le da una connotación historiográfica. La sucesión de las dinastías empieza a entenderse en función de la alternancia de los elementos.¹⁵ El paso siguiente se da con Zhou Dunyi, quien en su *Diagrama del supremo último* (*Taijitu*, 太極圖) incorpora el proceso de los cinco elementos en su descripción de la creación de todas las cosas. Aquí también cabe recalcar el carácter eminentemente material de los cinco elementos.

El *taiji* (太極), que describimos en el capítulo anterior como lo que está más allá de las formas, y por tanto inmaterial, es originalmente el principio que unifica los principios alternos de *yin* y *yang*. En su significado más antiguo, en particular en el *Libro de las mutaciones*, es la unidad primordial del cielo y de la tierra, y es material.¹⁶ Otra vez encontramos una evolución importante en el *Diagrama del supremo último* de Zhou Dunyi. Zhou inicia el proceso cosmológico en el *taiji*, que pone en movimiento al *yang*, luego al *yin*, luego a los cinco elementos creando, por ende, las miríadas de cosas. No precisa Zhou Dunyi si el *taiji* es *qi*, pero lo explicita a partir de los demás elementos descritos. Es Zhu Xi quien retoma el concepto para conferirle un papel mayor en su filosofía: el *taiji* se vuelve el principio último, principio de los principios, lo coloca por encima de las formas y por tanto es inmaterial. No abundaremos más en este concepto, pues lo examinamos ya en el capítulo anterior, lo mismo que el de *qi* (氣), el sustrato material.

El *dao* (道) es probablemente el concepto primordial de la filosofía china, en la medida que define al universo, además de que es compartido por todas las escuelas de pensamiento chinas. *Dao* significa, en primera instancia, el camino.¹⁷

¹⁵ A. Cheng, *Histoire...*, op. cit., pp. 255-258.

¹⁶ Zhang Dainian, op. cit., pp. 179-190.

¹⁷ Fung Yu-lan, *A History...*, op. cit., p. 177.

A partir de la época de los Reinos Combatientes empieza a entenderse por *dao*, especialmente en el ámbito de la filosofía daoísta, el principio "creativo" inmanente, función antes atribuida a *tian*. La primera mención filosófica del concepto aparece en las *Analectas*: "El caballero no busca ni una barriga llena ni un hogar cómodo. Se dirige hacia hombres que poseen el *dao* para ser corregido. Ese hombre puede ser descrito como alguien dispuesto a aprender".¹⁸ Si la primera acepción del término corresponde a "camino", con el confucianismo llega a tener la connotación de "camino del ser humano", la vía que tiene que seguir, la dirección que debe tomar su conducta, como lo demuestra la cita precedente del *Lunyu*. Destaca entonces la cualidad moral del *dao*. El *junzi* o caballero se acerca a los hombres poseídos por el *dao* para alcanzar la rectitud moral, *yi* (義). No obstante, esta carga moral no recae exclusivamente sobre la conducta humana, ya que los seres humanos forman parte del universo o de la naturaleza. Por tanto, esta cualidad moral pertenece también a la naturaleza, en cuanto que el *dao* es el principio regulador del universo: un orden eficaz. Este orden cósmico que el *dao* representa vale tanto para el macrocosmos –el universo– como para el microcosmos humano, es decir, el imperio y el ser. Esta cualidad moral de la naturaleza consiste, de igual manera, en el principio de perfección de todas las cosas, puesto que cada cosa tiene su razón o lugar en la naturaleza.

En el *Laozi* y en el *Zhuangzi*, el *dao* tiene una connotación nítidamente metafísica. La connotación moral propia de la filosofía confuciana tiende a desaparecer en la escuela daoísta. En cuanto al carácter moral del *dao*, éste desaparece en beneficio de un principio impersonal, cuya característica mayor es la espontaneidad: "La medida del *dao* es la

¹⁸ Confucio, *Lunyu*, 1:14.

espontaneidad".¹⁹ Por espontaneidad se debe entender una conducta que no violenta el curso de la naturaleza, sino por el contrario, la acompaña en sus movimientos. Es precisamente lo que significa el concepto de *wuwei* (無為). El *dao* es principio y medio de salvación para el ser humano que se moldea de acuerdo con el movimiento natural del universo. Para la escuela daoísta, lo moral en sí —es decir los principios axiológicos del bien y del mal— no es más que un conjunto de valores relativos, no necesarios: "Lo correcto es una sucesión de cambios infinitos. Lo equivocado también es una sucesión de cambios infinitos. Por tanto, se dice que no hay nada mejor que utilizar la luz (del entendimiento)".²⁰ Así, el daoísmo se opone a la doctrina confuciana que enfatiza la conducta humana voluntaria. Afirma, por el contrario, que el ser humano no es un ser privilegiado en la naturaleza: "Sigue la espontaneidad de las cosas y no mantengas dentro de ti ningún elemento de ego. Sólo entonces el imperio será gobernado".²¹

De ahí que sea pertinente ahora ocuparnos del concepto de "virtud" (*de*, 德). *De* también pertenece al vocabulario del pensamiento chino antiguo. Originalmente, significa la rectitud del corazón. Con Confucio cobra el sentido latino de *virtus*, es decir el poder innato de una persona. No se trata de la virtud en cuanto principio moral.²² El carácter aparece en los huesos oraculares del periodo Shang (1751 a. C.-1112 a. C.). Está compuesto de tres elementos: un caminar (*xing*, 行), un corazón (*xin*, 心) y un ojo (*mu*, 目). El significado del conjunto podría ser el estado cuando el ojo mira el corazón de las cosas, descubre y sigue el ritmo de las cosas. Cuando la vista y la mente están volteadas hacia afuera, pierden el

¹⁹ Laozi, cap. 25, *Ershierzi*, p. 3: 《道法自然。》。

²⁰ Zhuangzi, cap. 2, p. 54: 《是亦一無窮，非亦一無窮也。故曰莫若以明。》。

²¹ *Ibidem*, cap. 7, p. 215: 《須物自然而無容私焉，而天下治矣。》。

²² A. Cheng, *Histoire...*, *op. cit.*, p. 80.

movimiento interno de las cosas. Se pierde la unidad y la relación de las cosas que son vistas como entidades discretas. Ésta es una interpretación daoísta del carácter.²³ El *de* es entonces la manifestación del *dao* como naturaleza. Según el capítulo 51 del *Daodejing*, el *de* es el *dao* en la medida en que se mueve adelante y se vuelve manifiesto, y el *dao* es el *de* como oscuro y escondido. El *de*, como manifestación del *dao*, es cercano a la idea de *you* (ser, 有) que emerge de *wu* (no-ser, 無) y da existencia a todas las cosas en el mundo.

Podemos ahora intentar sacar algunas conclusiones en cuanto a la ausencia en el *Lingyan lishao* de estos caracteres fundamentales del pensamiento chino. No cabe duda de que los primeros conceptos provocaron muchos problemas a los misioneros, ya que apuntan a la materialidad de los principios creadores. No es difícil entender lo complicado que pudo haber sido asimilar el Dios cristiano, trascendente y totalmente inmaterial a estos principios inmanentes y materiales. Por otra parte, aunque el *dao* y el *de* fueran conceptos compartidos por todas las escuelas de pensamiento, indudablemente están relacionados con la escuela daoísta, y tal vez por ello Sambiasi los evitó: parte de la estrategia misionera jesuítica era apartarse de los daoístas y criticarlos. Se puede concluir que probablemente Sambiasi y Xu descartaron concienzudamente todo tipo de concepto que tuviera un contenido material o inmanente o que estuviera relacionado con el daoísmo.

EL USO DE METÁFORAS Y EJEMPLOS

El *Lingyan lishao* hace uso de ejemplos y metáforas para ilustrar sus teorías y doctrinas, un recurso que no es exclusivo de la filosofía occidental sino más bien propio de toda

²³ E. M. Chen, "The meaning of *Te* in the Tao Te Ching: an examination of the concept of nature in Chinese taoism", *Philosophy East and West*, vol. 23, núm. 4, 1973, pp. 462-463.

obra filosófica. En este tipo de obras es común ilustrar un pensamiento abstracto mediante un ejemplo concreto. Lo que nos interesa aquí es entender qué tipo de ejemplos utiliza Sambiasi. Podemos clasificarlos en tres tipos: los provenientes de la filosofía occidental, los que derivan de la filosofía china y los que se encuentran en ambas. Los primeros se analizaron en la primera parte. Aquí nos enfocaremos en las dos últimas categorías porque se ve en ellas el esfuerzo de adaptación a un lector letrado chino para hacer que el comentario tenga un carácter familiar, conocido por él. De ninguna manera pretendemos examinar todos los ejemplos que sirvieron a los autores, sino sólo algunos que nos parecen representativos de su estrategia de adaptación.

Un primer ejemplo que podemos abordar ilustra el proceso de memorización. Dice Sambiasi: "En los países occidentales hay métodos para la memorización. Se trata de la repetición. Veámoslo con un libro. Se memoriza en silencio una o dos cosas hasta completar la recitación desde el inicio hasta el final y desde el final hasta el inicio. Si en medio apunta a un carácter, puede recitar lo que sigue antes de recitar su inicio²⁴ o, es más, a veces se resalta un cierto número de caracteres para recitar carácter por carácter".²⁵ Sambiasi se refiere a la teoría aristotélica de la necesidad del orden en el proceso de reminiscencia.²⁶ Estos métodos mnemotécnicos se asociaban al aprendizaje y perduraron durante toda la Edad Media y hasta probablemente el siglo xx. Se trata de los mismos métodos que los estudiantes chinos aplicaban en su aprendizaje y en particular cuando querían presentarse a los exámenes oficiales para la selección de los futuros funcionarios: tenían que memorizar y poder recitar numerosos clásicos, dentro de los cuales destacan los *Cuatro libros*.

²⁴ Aristóteles, *De memoria...*, op. cit., 452 a 17.

²⁵ *Lingyan lishao*, p. 13.

²⁶ Aristóteles, *De memoria...*, op. cit., 451 b 30-452 a 5.

Otro ejemplo es el de la generación. Sambiasi ilustra la idea de inmortalidad del alma con la afirmación siguiente: "Por ejemplo, las hierbas y los árboles decaen, las ramas, las hojas, las flores y los frutos se concentran en la raíz y cuando llega la primavera, la fuerza de la raíz se renueva. Las ramas, las hojas, las flores y los frutos naturalmente reaparecen".²⁷ Sambiasi quiere destacar la idea cristiana según la cual después de la muerte el alma racional y las almas vegetativa y sensitiva vuelven a unirse al cuerpo y a vivir. Encontramos en la filosofía occidental una idea parecida: la de la razón seminal, que nace con los estoicos y que postula que todo ser procede de una semilla que contiene en sí los brotes particulares o "razones seminales" de cada una de sus partes. En un registro biológico hallamos la descripción de la generación en términos de *circularis proprietates* de la semilla ya que ésta se vuelve planta y la planta de nuevo vuelve a ser semilla.²⁸ Esta idea del crecimiento de la planta a partir de una unidad para luego decaer y volver a la unidad está presente en casi todas las escuelas de pensamiento chino. El mismo carácter que significa el crecimiento y la vida (*sheng*, 生) representa un brote saliendo de la tierra. En el pensamiento chino, lo que representa el origen es la raíz (*gen*, 根),²⁹ no la semilla.

El ejemplo con que Sambiasi y Xu ilustran la idea de la simultaneidad del ser y de sus funciones, o de la causa y sus efectos, proviene del pensamiento chino. En la página 13 los autores escriben:

²⁷ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 13.

²⁸ W. Pagel, "William Harvey and...", *op. cit.*, p. 34: Es la descripción de la generación en términos de *circularis proprietates* que da Peter Severinus en su obra *Idea medicinae philosophicae fundamenta continens totius doctrinae Paracelsicae, Hippocraticae et Galenicæ* (1571).

²⁹ Zhang Dainian, *op. cit.*, pp. 103-125.

Hay un antes y un después temporales, por ejemplo, primero se crea la herramienta y luego se usa, o como el agua que primero está en el manantial y luego fluye. Pensemos en la luz del sol cuyos rayos, de igual manera, ya sea en lo alto o en lo bajo, todo lo iluminan. En especial, desde el metal y el agua, la luna y el cielo se extiende a la tierra. No se debe decir que proviene de la tierra y se extiende a la luna y al agua, al metal y al cielo. Por eso, se afirma que existe un antes y un después originales. Sin embargo, no es decir que la luz del sol, en un cierto momento, primero alcanza el metal y el agua, la luna y el cielo y después alcanza la tierra.³⁰

Las dos primeras referencias describen la consecución de la causa y del efecto. La que alude a la luz del sol tiene el fin de ilustrar lo contrario, a saber, la simultaneidad de la causa y el efecto. Lo interesante aquí es que este ejemplo no tiene mucho sentido para un lector occidental. Parece referirse a la correspondencia de los elementos, tan propia del pensamiento chino. Empezando con la descripción de los elementos, advertimos que el metal es otoño, *yin* (principio femenino), occidente y derecha; el agua es invierno, *yin*, norte, abajo; ambos se asocian a la luna; la tierra es centro y *yin*; la luna es *yin*; el sol y el cielo son *yang* (principio masculino). Al lado del problema de la simultaneidad, ¿qué significación tiene este ejemplo? Parece apuntar a la complementariedad del *yin* y del *yang* mediante la de los elementos. El sol, que está arriba, ilumina tanto en lo alto (cielo, *yang*), como en lo bajo (luna, *yin*) y en el centro (tierra, *yin*). El metal y el agua, que por sus propias características representan la oscuridad (*yin*, otoño e invierno), sin embargo, reflejan la luz del sol: es decir que hasta en la máxima oscuridad llega la luz. Lo que representa la polaridad *yin* y *yang* es “una visión del mundo, no como un conjunto de entidades discretas

³⁰ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 13.

e independientes, cada una siendo su esencia propia, sino como una red continua de relaciones entre la totalidad y las partes, sin que uno trascienda a los demás".³¹ Esta dualidad tampoco es oposición absoluta, ya que no pueden operar el uno sin el otro, el declive de uno siendo el ascenso del otro y así infinitamente.³² Si este ejemplo se refiere efectivamente a las teorías del *yin* y del *yang* y de los cinco elementos, que según hemos visto se fusionaron al inicio de la dinastía Han, esto comprueba dos cosas. En primer lugar, que el uso de estas teorías era muy común y, consiguientemente y en segundo lugar, que no era tan fácil para los misioneros evitar todo tipo de referencia a conceptos y teorías que no expresan su teología.

El ejemplo siguiente se tomó de la filosofía aristotélica, pero parece referir expresamente a un problema filosófico propio del pensamiento de Confucio.

Las cosas similares tienen nombres similares y las cosas diferentes difieren en realidad. A la hora de fijar el nombre, primero se fija la realidad de la cosa,³³ y luego, una vez logrado se puede describir.³⁴ El pescado, por ejemplo.³⁵ Si los moluscos se llamaran pescado, si los cuadrúpedos se llamaran pescado, si la estrella se llamara pescado, los filósofos no sabrían qué es lo que designan y el acto de nombrar sería dudoso".³⁶

Este ejemplo se refiere explícitamente a ciertos pasajes de la obra de Aristóteles, en particular a los *Analíticos posteriores* y a *Las partes de los animales*. Empero, nos parece que tal

³¹ A. Cheng, *Histoire...*, op. cit., p. 40.

³² *Ibidem*, p. 255.

³³ Aristóteles, *Analíticos...*, op. cit., II, 1, 89 b 31-35; II, 7, 92 b 28-28.

³⁴ Tomás de Aquino, op. cit., I q.85 a.2, ad 3.

³⁵ Aristóteles, *Partes...*, op. cit., 643 b 12-13; 643 b 23-24.

³⁶ F. Sambiasi y Xu Guangqi, op. cit., p. 29.

ejemplo tenía que ser familiar a un confuciano. Encontramos en el pensamiento de Confucio la teoría de la rectificación de los nombres (*zhengming*, 正名). Por *rectificación de los nombres* se entiende la idea de que existe una adecuación entre el nombre y la realidad que designa y también “la convicción de que existe una fuerza inherente al lenguaje que expresa la dinámica interna de las relaciones humanas”.³⁷ Es un principio que define a un hombre según su papel oficial o civil. Un gobernante debe actuar como gobernante y un padre debe actuar como padre. Esto significa que el hecho de gobernar implica ciertas conductas. De la misma manera, el hecho de ser padre implica deberes (educar a los hijos) e interdicciones (irse con la novia de su hijo).³⁸ Al no actuar como debe, el gobernante arruina el Estado.³⁹ Ilustrativo al respecto es el texto siguiente de la *Analectas*:

Zilu: “Suponiendo que el príncipe de Wei contara con usted para gobernar, ¿qué es lo que primero haría?”

El maestro: “Una rectificación de los nombres, sin duda alguna”.

Zilu: “No sé si oí bien. Maestro, ¿usted dice una rectificación de los nombres?”

El maestro: “Zilu, ¡qué burdo eres! Cuando un hombre de bien no sabe de qué habla, prefiere callarse. Si los nombres son incorrectos, no se puede hacer discursos coherentes. Si el lenguaje es incoherente, los asuntos no se arreglan”.⁴⁰

³⁷ A. Cheng, *Histoire...*, op. cit., pp. 82-83.

³⁸ Confucio, *Lunyu*, 12:11.

³⁹ *Ibidem*, 13:15.

⁴⁰ *Ibidem*, 13:3, zqs, vol. 6, p. 179: 《子路曰：「衛君待子而為政，子將奚先？」子曰：「必也正名！」子路曰：「有是哉，子之迂也！奚其正？」子曰：「野哉由也！君子於其所不知，蓋闕如也。名不正，則言不順；言不順，則事不成。」》。

Podemos dibujar un paralelo entre la teoría de Aristóteles y la de Confucio en cuanto a la necesaria adecuación entre la realidad y el nombre que la denota. La diferencia tal vez reside en el hecho de que, para Confucio, el lenguaje tiene una eficacia que va más allá de la simple denotación.

Examinaremos ahora un ejemplo tomado del registro de la política. La idea que se ilustra es que la razón debe dominar los impulsos de las potencias concupiscibles e irascibles. “Lo anterior, en las afecciones del hombre, se puede entender a través del examen. Es igual a la metáfora del soberano severo y del caballero virtuoso. A veces se indigna, como el fuego cuya naturaleza es quemar, pero el súbdito leal es bueno y amistoso. Ambos recíprocamente miden su fuerza, como el fuego y el agua que entonces termina aniquilándose”.⁴¹ Aquí encontramos la figura del consejero virtuoso que Confucio es el primero en representar. Para él, “gobernar es corregir [o rectificar]”.⁴² Corregir o rectificar designan un proceso de transformación activa de un estado negativo o insatisfactorio a un estado positivo o satisfactorio. Por lo mismo, el gobernante debe ser un ejemplo de virtud⁴³ y el gran ministro es el que sirve según el *dao*.⁴⁴ En cuanto al hecho de que fuera amistoso el buen ministro, leemos en las *Analectas* que un hombre influencia de manera activa el gobierno sólo con el hecho de ser un buen hijo y de ser amigable con sus hermanos.⁴⁵ Por último, el “soberano severo” al cual refiere Sambiasi tal vez apunta al gobernante que impone sus órdenes por medio de la ley o de la fuerza, por lo que no alcanza los objetivos intrínsecos al hecho de gobernar, que son el orden de la sociedad y la virtud del pueblo, dado que el

⁴¹ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 27.

⁴² Confucio, *Lunyu*, cap. 12:17, zzqs, vol. 6, p. 173: 《政者，正也。》.

⁴³ *Ibidem*, cap. 13:13.

⁴⁴ *Ibidem*, cap. 11:24.

⁴⁵ *Ibidem*, cap. 2:21.

pueblo lo obedece por miedo, no por virtud.⁴⁶ Quizás se pueda interpretar la figura del soberano severo de dos maneras: para Confucio probablemente sea el que está influenciado por la filosofía legista, mientras que en la época Ming quizá represente al soberano déspota o tiránico.

La estrategia de Sambiasi y Xu en cuanto a los ejemplos y las metáforas es propiciar la familiaridad del lector con el texto. Claro es que son más adecuados los ejemplos tomados del registro confuciano. Lo interesante es descubrir ejemplos similares a la filosofía occidental y la filosofía china.

EL RECURSO A LA AUTORIDAD

Para finalizar este capítulo estudiaremos lo que llamamos el recurso a la autoridad, es decir, el hecho de poner una idea bajo la autoridad de un texto o un autor clásico. Este rasgo lo encontramos tanto en el pensamiento chino como en la teología jesuítica. Era una práctica común de los jesuitas remitir a Santo Tomás, Aristóteles o San Agustín, entre otros autores, para respaldar su opinión. Esta práctica se reproduce en el *Lingyan lishao*. Los escritores chinos, en particular los filósofos, también recurrían a la autoridad para reforzar sus ideas, con la convicción de que lo mejor se encuentra en el pasado remoto, durante el cual existieron reyes sabios: un periodo que es descrito como una edad de oro. Confucio mismo declara en las *Analectas* que los reyes sabios de la Antigüedad son el modelo de los buenos gobernantes.⁴⁷ Y el confucianismo, que muy pronto se volvió el pensamiento dominante, adoptó esta sobrevaloración del pasado. En este sentido afirmó Confucio: "Sigo el camino recto, no innovo. Creo en y amo la antigüedad".⁴⁸ La misma tradición confuciana, desde la dinastía Han y en especial gra-

⁴⁶ *Ibidem*, cap. 2:3.

⁴⁷ *Ibidem*, cap. 1:12.

⁴⁸ *Ibidem*, cap. 7:1, zqs, vol. 6, p. 120: 《述而不作，信而好古。》。

cias a la obra del filósofo Dong Zhongshu, realizó un trabajo de construcción del pensamiento chino, quitándole los rasgos mitológicos para darle un enfoque histórico.⁴⁹ Es así como las figuras mitológicas o legendarias quedaron incorporadas en la historia de China. En palabras de Benjamín Schwartz, se trató de una “euhemerización” al revés, ya que en vez de divinizar a los fundadores supuestos de la civilización, como ocurrió en Grecia, la tradición china humanizó a los protagonistas de su fundación.⁵⁰ Siguiendo esta valoración confuciana del pasado, puede observarse que la mayoría de los textos filosóficos desde Dong Zhongshu hasta el siglo XVIII son comentarios de los *Clásicos*.⁵¹ En esta tradición se incluye asimismo la idea de “transmisión ortodoxa” que idearon los filósofos de la Escuela *Daoxue*, en particular Zhu Xi, para asentar su hegemonía intelectual.

La práctica del recurso a la autoridad debía entonces ser familiar a un lector confuciano. A un “San Bernardo dijo” o “Santo Tomás dijo” corresponde un “el maestro dijo” de las *Analectas* o “el maestro Zhou dijo”, “el señor Cheng dijo”, etc., de las *Conversaciones clasificadas del maestro Zhu*. En cuanto a la forma misma de la obra, el estilo escolástico, en especial las refutaciones de doctrinas erróneas que vemos en el *Lingyan lishao*, no debiera herir el sentido literario de los letrados, ya que éstos también recurrían a una práctica estilística similar, sobre todo en filosofía. Las *Conversaciones clasificadas del maestro Zhu* son bastante parecidas, en la medida en que usan un esquema de preguntas y respuestas. Esta práctica se remonta a las *Analectas* de Confucio, obra en la cual se discuten las preguntas de los discípulos.

Por último, descubrimos en el *Lingyan lishao* un procedimiento que Michele Ruggieri ya había utilizado antes

⁴⁹ N. Girardot, “The problem of creation mythology in the study of Chinese religion”, *History of Religions*, vol. 15, núm. 4, 1976, p. 295.

⁵⁰ B. Schwartz, *The World...*, op. cit., p. 25.

⁵¹ J. Henderson, *Scripture, Canon, and Commentary*, p. 81.

de Sambiasi: la referencia a la *Gran enseñanza (Daxue)*, aunque fuera implícita, como para dar peso a lo que se dice.⁵² En la introducción del comentario, Sambiasi y Xu aseveran:

Antaño había la *Gran enseñanza (Daxue)*. Las enseñanzas se colocaban a la entrada de los estudios para dárseles a conocer a sí mismos, es decir conocerse a sí mismo. Esos contemporáneos estudiaban la variedad del origen ancestral. Era la tarea principal de todos los hombres, la de conocerse a sí mismo. ¿En qué consistía? Primero se trataba de conocer la dignidad de su propia ánima, la naturaleza de su propia ánima. Si los hombres a menudo piensan en las facultades del ánima, en la belleza del ánima, necesariamente entienden con claridad los fenómenos mundanos. Como el agua fluye, las flores se marchitan, entonces es difícil que se pueda amar durante largo tiempo, solamente es adecuado cultivar la mente con esfuerzo. Para buscar las cosas que existen eternamente, el hombre de bien investiga las cosas y examina los principios. Lo que manifiesta el soberano bien consiste precisamente en eso, valorar la administración de la casa, el gobierno del Estado y la paz en el mundo. Todos los hombres que dirigen deben practicar el estudio del ánima, tomar este principio por el arte central de la administración y del gobierno. Esto precisamente es el estudio del ánima.⁵³

Los autores se refieren explícitamente al *Daxue*, y en particular al pasaje más conocido de la obra:

Antaño, cuando se deseaba hacer resplandecer la luz de la virtud en el mundo, primero se empezaba por ordenar su país. Para ordenar su país, primero se empezaba por arreglar su

⁵² P. Rule, *K'ung-tzu...*, *op. cit.*, p. 8.

⁵³ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, pp. 2-3.

casa. Para arreglar su casa, primero se empezaba por perfeccionarse a sí mismo. Para perfeccionarse a sí mismo, primero se rectificaba su corazón. Para rectificar su corazón, primero se hacía sincera su intención. Para hacer sincera su intención, primero se extendía el conocimiento. La extensión del conocimiento está en la investigación de las cosas. Con el examen de las cosas se extiende el conocimiento. Una vez extendido el conocimiento se hace sincera la intención. Una vez sincera la intención se endereza el corazón. Una vez recto el corazón se perfecciona uno a sí mismo. Una vez que se perfecciona uno a sí mismo, se arregla la casa. Una vez arreglada la casa se ordena el país. Una vez ordenado el país, se logra la paz en el mundo.⁵⁴

El paralelismo entre los dos textos es flagrante. Iniciar el *Lingyan lishao* con esta referencia era precisamente poner el comentario bajo la autoridad del confucianismo. Si bien el comentario empieza con esta referencia al confucianismo, también cierra calificando a los misioneros como los “confucianos del Occidente” (*taixiru* 泰西儒).⁵⁵

⁵⁴ Daxue, zzqs, vol. 6, p. 17: 《古之欲明明德於天下者，先治其國。欲治其國者，先齊其家。欲齊其家者，先脩其身。欲脩其身者，先正其心。欲正其心者，先誠其意。欲誠其意者，先致其知。致知在格物。物格而后知至，知至而后意誠，意誠而后心正，心正而后身脩，身脩而后家齊，家齊而后國治，國治而后天下平。》。

⁵⁵ F. Sambiasi y Xu Guangqi, *op. cit.*, p. 139.

CONCLUSIÓN

Para finalizar este trabajo quisiéramos subrayar algunos aspectos. El examen del *Lingyan lishao* a veces nos enseña, a veces solamente confirma conocimientos y a veces invita a otros estudios. Con más claridad, podemos decir que en cuanto a su contenido filosófico y teológico, la obra no reporta grandes sorpresas. Sambiasi es un filósofo conservador y sus fuentes son las de un conservador. En este sentido, se apeg a la interpretación tomista de la "psicología" aristotélica. Falta en esta obra la noción moderna de mente que empezaba a desarrollarse en la Europa renacentista.

Sin embargo, todo parece indicar que Sambiasi hacía uso de las fuentes primarias (las obras de Aristóteles y Santo Tomás), más que de fuentes secundarias (los manuales de Coimbra). Este descubrimiento da una perspectiva nueva sobre los tratados de filosofía occidental que se escribieron en chino, ya que hasta ahora se suponía que eran, en su mayoría, adaptaciones de los manuales de Coimbra que fungieron como manuales de estudio dentro de las escuelas de la Compañía. Empero, como poco se sabe de los estudios de Sambiasi, sólo puede especularse sobre sus lecturas a partir del examen del comentario. Este problema podría entenderse mejor haciendo una comparación de los tres tratados sobre el alma que se escribieron en chino. Lo más probable es que se llegaría a la conclusión —conocida— de que existía cierta libertad de enseñanza dentro de la Orden. No obstante, tal estudio permitiría conocer con más precisión los debates internos de la Compañía.

En cuanto a los métodos y recursos empleados por Sambiasi y Xu Guangqi, no presentan novedades en comparación con otras obras misioneras adaptadas al chino. El manejo de los conceptos, en particular la inclusión de neologismos y la descontextualización de conceptos, no son exclusivos de los autores del *Lingyan lishao*, porque se remontan a las políticas mismas de Matteo Ricci, a las cuales parece adherirse Sambiasi. En esta misma vena, el intentar asimilar su pensamiento al de los confucianos tampoco es un recurso novedoso del comentario. A este respecto, el *Lingyan lishao*, más que enseñarnos algo nuevo, nos invita a otros estudios. Este examen nos deja algunas preguntas: una de ellas, cuál pudo ser la comprensión que los *literati* confucianos tuvieron del comentario. La pregunta es válida porque es difícil entender cómo era posible, para un lector chino, leer los conceptos bajo una interpretación no usual. Lo anterior nos lleva a otra pregunta: ¿cuál fue la recepción del *Lingyan lishao* en China? Aquí sería necesaria una investigación sobre la difusión del comentario en las bibliotecas chinas públicas y privadas para saber cuál pudo haber sido su influencia sobre los pensadores chinos. Estos estudios no son vanos, ya que desde hace décadas se ha postulado la posible influencia de los misioneros en la evolución del pensamiento chino, en particular sobre la nueva corriente de “estudios prácticos”, es decir, la corriente de estudios filológicos que empieza a desarrollarse al final de la dinastía Ming e inicios de la dinastía Qing. Ésta era la tesis de Henri Bernard-Maître que Paul Demiéville se dedica a refutar.¹ En todo caso, solamente hasta tener un conocimiento exacto de la difusión de un número amplio de estas obras podrá determinarse si tuvieron alguna influencia sobre el pensamiento chino.

¹ P. Demiéville, “Les premiers contacts philosophiques entre la Chine et l'Europe”, pp. 92-94.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES ORIGINALES Y TEXTOS DE REFERENCIA

- Archivum Historicum Societatis Iesu*, Roma, Institutum Historicum S. I.
- BERNARD, Henri, S. J., "Les adaptations chinoises d'ouvrages européens: Bibliographie chronologique depuis la venue des portugais à Canton jusqu'à la mission française de Pékin", *Monumenta Serica*, vol. 10, 1945, pp. 1-57 y 309-388.
- CORDIER, Henri, *Essai d'une bibliographie des ouvrages publiés en Chine par les Européens*, ed. rev., corr., y considerablemente aum., Nueva York, B. Franklin, 1968.
- DEHERGNE, Joseph, S. J., *Répertoire de jésuites de Chine de 1552 à 1800*, Roma, Institutum Historicum S. I., París, Letouzey & Ané, 1973.
- GOODRICH, Luther C. y Fang CHAOYING, *Dictionary of Ming Biography: 1368-1644*, Nueva York, Columbia University Press, 1976.
- KRISTELLER, Paul Oskar, F. Edward CRANZ y Virginia BROWN, *Catalogus Translationum et Comentariorum, Mediaeval and Renaissance Latin Translations and Comment*, Washington, Catholic University Press of America, 1960.
- LALANDE, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, París, PUF, 1972.
- LOHR, Charles H., S. J., "Renaissance Latin Aristotle commentaries: authors A-B", *Studies in the Renaissance*, vol. 21, 1974, pp. 228-289.
- , "Renaissance Latin Aristotle commentaries: authors C", *Renaissance Quarterly*, vol. 28, 1975, pp. 689-741.

- _____, "Renaissance Latin Aristotle Commentaries: Authors D-F", *Renaissance Quarterly*, vol. 29, 1976, pp. 714-745.
- _____, "Renaissance Latin Aristotle Commentaries: Authors G-K", *Renaissance Quarterly*, vol. 30, 1977, pp. 681-741.
- _____, "Renaissance Latin Aristotle Commentaries: Authors L-M", *Renaissance Quarterly*, vol. 31, 1978, pp. 532-603.
- _____, "Renaissance Latin Aristotle Commentaries: Authors N-Ph", *Renaissance Quarterly*, vol. 32, 1979, pp. 529-580.
- _____, "Renaissance Latin Aristotle Commentaries: Authors Pi-Sm", *Renaissance Quarterly*, vol. 3, 1980, pp. 623-734.
- _____, "Renaissance Latin Aristotle Commentaries: Authors So-Z", *Renaissance Quarterly*, vol. 35, 1982, pp. 164-256.
- O'NEILL, Charles, S. J., Joaquín, Ma., DOMÍNGUEZ, S. I. (a cura di), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús, biográfico-temático*, Roma, Institutum Historicum, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2001.
- PFISTER, Louis, *Notices biographiques et bibliographiques sur les jésuites de l'ancienne mission de Chine 1552-1773*, Shanghai, Imprimerie de la Mission Catholique, 2 vols., 1932-1934.
- Sagrada Biblia*, versión crítica sobre los textos hebreo, arameo y griego, por Francisco Cantera Burgos y Manuel Iglesias González, Madrid, BAC, 1979.
- SAN AGUSTIN, *Obras*, edición bilingüe preparada por Victorino Capanaga, Madrid, BAC, 1979.
- SAN BERNARDO, *Obras completas de Bernardo de Claraval*, edición preparada por los monjes cistercienses de España, Madrid, BAC, 1984.
- SAMBIASI, Francesco, S. J. (Bi Fangji 畢方濟), *Lingyan lishao* 《靈言蠡勺》 (Humilde discusión sobre cuestiones del alma), Biblioteca Apostólica Vaticana, Raccolta Generale Oriente III, 223 (10), Borgia Cinese, 324 (6), Borgia Cinese, 364 (12).
- Shenxue cidian* 《神學辭典》 (Diccionario de teología, inglés-chino), *guangji chubanshe* faxing 光機出版社發行, Taiwan 臺灣, 1998.
- SOMMERVOGEL, Carlos, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus par les Pères Augustin et Aloys de Backer*, Louvain, Editions de la Bibliothèque S. J., Collège Philosophique et Théologique, 1960.

- STANDAERT, Nicolas (ed.), *Handbook of Christianity in China: 635-1800*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2001.
- STREIT, Robert, O. M. I., *Bibliotheca Missionum, Asiatische Missionsliteratur 1600-1699*, Freiburg, Herder & Co., 1929.
- TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, texto latino de la edición crítica Leonina, traducción y anotaciones por una comisión de P. P. Dominicos presidida por Francisco Barbado Viejo, Introducción general por Santiago Ramírez, Madrid, BAC, Católica, 1964.
- VERHAEREN, Hubert, "La bibliothèque chinoise du Pé-t'ang", *Monumenta Serica*, vol. 4, 1939-1940, pp. 622-626.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

Europa

- ADAMS, Robert M., "Middle knowledge", *The Journal of Philosophy*, vol. 70, núm. 17, Seventieth Annual Meeting of the American Philosophical Association Eastern Division, 1973, pp. 552-554.
- ARISTÓTELES, *De l'âme*, trad. J. Tricot, París, Vrin, 1992.
- , *De l'âme*, trad. Pierre Thillet, París, Gallimard, Folio Essais, 2005.
- , *Del alma*, Madrid, Gredos, 1994 (1a. ed., 1978).
- , *De memoria et reminiscencia*, trad. W. D. Ross, *The Great Books*, Chicago, Encyclopaedia Britannica, 1952, vol. 8.
- , *On Generation of Animals*, trad. W. D. Ross, *The Great Books*, Chicago, Encyclopaedia Britannica, 1952, vol. 9.
- , *Parts of Animals*, trad. W. D. Ross, *The Great Books*, Chicago, Encyclopaedia Britannica, 1952, vol. 9.
- AUBENQUE, Pierre, *Le problème de l'être chez Aristote*, París, PUF, col. Quadrige [1962], 1994.
- BLACK, Robert, "Italian renaissance education: changing perspectives and continuing controversies", *Journal of the History of Ideas*, vol. 52, núm. 2, 1991, pp. 315-334.
- BLOCH, Ernst, *La philosophie de la Renaissance*, trad. Pierre Kamnitzer, París, Payot, Petite Bibliothèque Payot, 1974.

- BREEN, Quirinus, "Giovanny Pico della Mirandola on the conflict of philosophy and rhetoric", *Journal of the History of Ideas*, vol. 13, 1952, pp. 384-426.
- BRÉHIER, Emile, *Histoire de la philosophie*, París, PUF, 1991 (1a. ed., 1931 y 1938), 3 vols.
- _____, *La filosofía en la Edad Media*, trad. J. López Pérez, México, Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana, 1959.
- BRIZZI, Gian Paolo (ed.), *La "ratio studiorum": modelli culturali e pratiche educative dei Gesuiti in Italia tra cinque e seicento*, Roma, Bulzoni, c. 1981.
- CASSIRER, Ernst, *La Philosophie de la Renaissance*, trad. P. Kaminitzer, París, Petite Bibliothèque Payot, 1974.
- CASSIRER, Ernst, Paul O. KRISTELLER y John H. RANDALL, *The Renaissance Philosophy of Man*, Chicago, University of Chicago Press, 1948.
- CAST, David, "Aurispia, Petrarch, and Lucian: an aspect of renaissance translation", *Renaissance Quarterly*, vol. XXVII, núm. 2, 1974, pp. 157-173.
- CELENZA, Christopher S., "Pythagoras in the Renaissance: the case of Marsilio Ficino", *Renaissance Quarterly*, vol. LII, núm. 3, 1999, pp. 667-711.
- CESAREO, Francesco C., Review Essay, "The complex nature of catholicism in the Renaissance", *Renaissance Quarterly*, vol. 54, núm. 4, part. 2, 2001, pp. 1561-1573.
- COPENHAVER, Brian P., "Scholastic philosophy and renaissance magic in the De Vita of Marsilio Ficino", *Renaissance Quarterly*, vol. 37, núm. 4, 1984, pp. 523-554.
- COSTELLO, William T., *The Scholastic Curriculum at Early Seventeenth-Century*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1958.
- CRANZ, F. Edward, "The Renaissance reading of the *De anima*", en *Platon et Aristote à la Renaissance*, Colloque international d'études humanistes, Tour, France, 1973, pp. 359-376.
- DESCARTES, René, *Discurso del método*, trad. F. Larroyo, México, Porrúa, 2001.
- DUBY, Georges, "L'histoire des systèmes de valeurs", *History and Theory*, vol. 11, núm. 1, 1972, pp. 15-25.

- ELLIOT VAN LIERE, Katherine, "Humanism and Scholasticism in Sixteenth-Century Academe: five students orations from the University of Salamanca", *Renaissance Quarterly*, vol. LIII, núm. 1, 2000, pp. 57-107.
- FARINELLA, Alessandro G., "Giordano Bruno: Neoplatonism and the wheel of memory in the *De Umbris Idearum*", *Renaissance Quarterly*, vol. LV, núm. 2, 2002, pp. 596-624.
- FRANÇON, Marcel, "Humanisme", *Renaissance Quarterly*, vol. XXI, núm. 3, 1968, pp. 300-303.
- GANDILLAC, Marcel de, "Neoplatonism and Christian Thought in the Fifteenth Century (Nicolas of Cusa y Marsilio Ficino)", en D. J. O'Meara (ed.), *Neoplatonism and Christian Thought*, Norfolk, Va., International Society for Neoplatonic Studies, Albany, N.Y., State University of New York Press [distribuidor], 1982, pp. 143-168.
- GARCÍA JARAMILLO, Miguel Alejandro, *La cogitativa en Tomás de Aquino y sus fuentes*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1997.
- GILSON, Etienne, "Autour de Pomponazzi: Problématique de l'immortalité de l'âme en Italie au début du xvie siècle", *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen-Age*, vol. 28, pp. 163-279.
- _____, "Humanisme médiéval et Renaissance", *Les Idées et les Lettres*, Paris, 1932, pp. 171-196.
- _____, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Vrin, 1969.
- _____, *L'esprit de la philosophie médiévale*, 2a. ed. revisada, Paris, Vrin, 1969.
- _____, *La filosofía en la Edad Media: desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo xiv*, trad. A. Pacios y S. Caballero, 2a. ed., Madrid, Gredos, 1965 (1a. ed. en francés, 1947).
- _____, *Le thomisme, Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1948.
- GRAFTON, Anthony, "Renaissance readers and ancient texts: comments on some commentators", *Renaissance Quarterly*, vol. 38, 1985, pp. 615-649.
- GRENDLER, Marcella, "A Greek collection in Padua: The Library of Gian Vincenzo Pinelli (1535-1601)", *Renaissance Quarterly*, vol. XXXIII, núm. 3, 1980, pp. 386-416.

- GRENDLER, Paul F., "Schooling in Western Europe", *Renaissance Quarterly*, vol. XLIII, núm. 4, 1990, pp. 775-787.
- , "The universities of the Renaissance and Reformation", *Renaissance Quarterly*, vol. LVII, núm. 1, 2004, pp. 1-42.
- , *The University of the Italian Renaissance*, Baltimore y Londres, The John Hopkins University Press, 2001.
- GRIFFITHS, Gordon, "Leonardo Bruni and the Restoration of the University of Rome (1406)", *Renaissance Quarterly*, vol. XXVI, núm. 1, 1973, pp. 1-10.
- HADOT, Pierre, *¿Qué es la filosofía antigua?*, trad. E. Cazenave Tapie Isoard, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.
- HEADLEY, John M., "Tommaso Campanella and Jean de Launoy: The controversy over Aristotle and his reception in the West", *Renaissance Quarterly*, vol. XLIII, núm. 3, 1990, pp. 529-550.
- HENRY, John y Sarah HUTTON, *New perspectives on Renaissance thought: essays in the history of science, education, and philosophy: in memory of Charles B. Schmitt*, Londres, Duckworth, 1990.
- HILL, Boyd H. Jr., "The grain and the spirit in Mediaeval Anatomy", *Speculum*, vol. 40, núm. 1, 1965, pp. 63-73.
- HUNDERT, E. J., "Augustine and sources of the divided self", *Political Theory*, vol. 20, núm. 1, 1992, pp. 86-104.
- HUSIK, Isaac, "Averroes on the Metaphysics of Aristotle", *The Philosophical Review*, vol. 18, núm. 4, 1909, pp. 416-428.
- IANZITI, Gary, "Leonardo Bruni and Biography: the *Vita Aristotelis*", *Renaissance Quarterly*, vol. LV, núm. 3, 2002, pp. 805-832.
- JAEGER, Werner, *Aristóteles*, trad. J. Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1984 (1a. ed. en alemán, 1923).
- KANTOROWITZ, Ernst, "Plato in the middle ages", en *The Philosophical Review*, vol. 51, núm. 3, 1942, pp. 312-323.
- KELLER, Abraham C., "Zilsel. The artisans, and the idea of progress in the Renaissance", *Journal of the History of Ideas*, vol. 11, núm. 2, 1950, pp. 235-240.
- KESSLER, Eckhard, "The intellective soul", en Charles B. Schmitt, y Quentin Skinner, *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge, 1988, Cambridge University Press, pp. 485-534.
- KLIBANSKY, Raymond, *The continuity of the Platonic tradition during the Middle Ages. Plato's Parmenides in the Middle*

- Ages and the Renaissance*, Munich, Kraus International Publications, 1981.
- KRAYE, Jill, "The pseudo-aristotelian theology in Sixteenth and Seventeenth Century Europe", en J. Kraye et al., *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages*, Londres, 1986, pp. 265-286.
- KRISTELLER, Paul Oskar, "A new manuscript source for Pomponazzi's theory of the soul", *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 2, fasc. 2, 16 de las series, 1941, pp. 144-157.
- , "Marsilio Ficino as a man of letters and the glosses attributed to him in the Caetani Codex of Dante", *Renaissance Quarterly*, vol. xxxvi, núm. 1, 1983, pp. 1-47.
- , "Renaissance Aristotelianism", *Greek, Roman and Byzantine Studies*, vol. 6, 1965, pp. 157-174.
- , "Two unpublished questions on the soul by Pietro Pomponazzi", *Medievalia et Humanistica*, vol. 9, 1955, pp. 76-101 y vol. 10, 1956, p. 151.
- , *Eight Philosophers*, Stanford, Stanford University Press, 1964.
- , *Medieval Aspects of Renaissance Learning* (Mahoney ed.), Durham, Duke University Press, 1974.
- , *Renaissance Thought and Its Sources*, M. Mooney (ed.), Nueva York, Columbia University Press, 1979.
- , *Renaissance Thought: The Classic, Scholastic and Humanist Strains*, Nueva York, Harper, 1961.
- LAUDAUER, Carl, "Erwin Panofsky and the renascence of the Renaissance", *Renaissance Quarterly*, vol. xlvii, núm. 2, 1994, pp. 255-281.
- LIBERA DE, Alain, *La philosophie médiévale*, 3a. ed., París, PUF, 1998.
- MAHONEY, Edward P., "St Thomas and the School of Padua at the end of the Fifteenth Century", *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, vol. 48, 1974, pp. 277-285.
- MAKDISI, George, "The Scholastic method in medieval education: an inquiry into its origins in law and theology", *Speculum*, vol. 49, 1974, pp. 640-661.
- MARROU, Henri-Irénée, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, París, Boccard, 1958.

- MARSH, David, "Erasmus and the Antitheses of body and soul", *Journal of the History of Ideas*, vol. 37, núm. 4, 1976, pp. 673-688.
- MATSEN, Herbert S., "Students' 'arts' disputations at Bologna around 1500", *Renaissance Quarterly*, vol. XLVII, núm. 3, 1994, pp. 533-555.
- MONFASANI, John, "Aristotelians, platonists, and the missing ockhamists: philosophical liberty in pre-reformation Italy", *Renaissance Quarterly*, vol. 46, núm. 2, 1993, pp. 247-276.
- MOREAU, Joseph, *Aristote*, París, PUF, 1962.
- MULSOW, Martin, "Ambiguities of the Prisca Sapientia in late Renaissance Humanism", *Journal of the History of Ideas*, vol. 65, núm. 1, 2004, pp. 1-13.
- O'MEARA, Dominic J. (ed.), *Neoplatonism and Christian Thought*, Norfolk, Va., International Society for Neoplatonic Studies, Albany, N.Y., State University of New York Press [distribuidor], 1982.
- OSBORNE, Catherine, "Aristote, *De anima* 3.2: how do we perceive that we see and hear?", *The Classical Quarterly*, New Series, vol. 33, núm. 2, 1983, pp. 401-411.
- PAGEL, Walter, "William Harvey and the purpose of circulation", *Isis*, vol. 42, núm. 1, 1951, pp. 22-38.
- PARK, Katharine, "The organic soul", en Charles B. Schmitt, y Quentin Skinner, *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge, 1988, Cambridge University Press, pp. 464-484.
- PERREIAH, Alan, "Humanistic critiques of Scholastic dialectic", *Sixteenth Century Journal*, vol. 13, núm. 3, 1982, pp. 3-22.
- Platon et Aristote à la Renaissance*, Colloque international d'études humanistes, Tour, France, 1973.
- PLATON, *Timeo*, trad. Ma. Á. Durán y F. Lisi, 2a. ed., Madrid, Gredos, 1997.
- PLOTINO, *Enneadas*, trad. al inglés A. H. Armstrong, 8 vols., Harvard, Harvard University Press, 1989 (en particular el vol. 4, sobre el alma).
- POWELL, John, "Perfection as a cosmological postulate: Aristotle and Bruno", *The Philosophical Review*, vol. 44, núm. 1, 1935, pp. 57-68.

- RANDALL, John H., *Aristotle*, Nueva York, Columbia University Press, 1960.
- , *The Career of Philosophy from Middle Ages to the Enlightenment*, Nueva York, Columbia University Press, 1962.
- , "The development of scientific methodology in the School of Padua", *Journal of the History of Ideas*, vol. 1, 1940, pp. 177-201.
- REIF, Patricia, "The textbook tradition in natural philosophy, 1600-1650", *Journal of the History of Ideas*, vol. 30, 1969, pp. 17-32.
- RIDDER-SYMOENS, Hilde de (ed.), *La historia de la universidad en Europa*, vol. 1, *Las universidades en la Edad Media*, trad. M. S. de Mora Charles, Bilbao, Servicio Editorial del País Vasco, 1994.
- RODIS-LEWIS, Geneviève, *L'œuvre de Descartes*, París, Vrin, 1971.
- SAFFREY, Henri D., "Florence, 1492: the reappearance of Plotinus", *Renaissance Quarterly*, vol. XLIX, núm. 3, 1996, pp. 488-508.
- SCHMITT, Charles B., "Aristotle as a cuttlefish: the origin and development of a Renaissance Image", *Studies in the Renaissance*, vol. 12, 1965, pp. 60-72.
- , "Perennial philosophy: from Agostino Steuco to Leibniz", *Journal of the History of Ideas*, vol. 27, 1966, pp. 505-532.
- , "Who read Gianfrancesco Pico Della Mirandola?", *Studies in the Renaissance*, vol. 11, 1964, pp. 105-132.
- , *Aristotle and the Renaissance*, Cambridge, Mass., y Londres, Harvard University Press, 1983.
- , *Reappraisal in Renaissance Thought*, Charles Webster (ed.), Londres, Variorum Reprints, 1989.
- , *The Aristotelian Tradition and Renaissance University*, Londres, Ashgate, 1984.
- , *Studies in Renaissance Philosophy and Science*, Londres, Variorum Reprints, 1981.
- SCHMITT, Charles B., Quentin SKINNER (eds.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- SIRAISSI, Nancy G., "Vesalius and the reading of Galen's teleology", *Renaissance Quarterly*, vol. 50, núm. 1, 1997, pp. 1-37.

- SKULSKY, Harold, "Paduan epistemology and the doctrine of one mind", *Journal of the History of Philosophy*, vol. 6, 1968, pp. 341-361.
- TRACY, Theodore, "The soul/boatman analogy in Aristotle's *De Anima*", *Classical Philology*, vol. 77, núm. 2, 1982, pp. 97-112.
- WEINBERG, Bernard, "From Aristotle to pseudo-Aristotle", *Comparative Literature*, vol. 5, núm. 2, 1953, pp. 97-104.
- WEISINGER, Herbert, "Ideas of history during the Renaissance", *Journal of the History of Ideas*, vol. 6, 1945, pp. 415-435.
- , "Renaissance accounts of the revival of learning", *Studies in Philology*, vol. XLV, núm. 2, 1948, pp. 105-118.
- WHITE, Haydon, "The Gregorian ideal and Saint Bernard of Clairvaux", *Journal of the History of Ideas*, vol. 21, núm. 3, 1960, pp. 321-348.
- WILLIAMS, Steven J., "Defining the corpus aristotelicum: Scholastic awareness of aristotelian spuria in the high middle ages", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 58, 1995, pp. 29-51.
- WITTERIDGE, Gweneth, "On the local movement of animals: The Wilkins Lecture 1979", *Notes and Records of the Royal Society of London*, vol. 34, núm. 2, 1980, pp. 139-153.
- WOLFSON, Harry A., "The twice-revealed averroes", *Speculum*, vol. 36, 1961, pp. 373-392.
- YATES, Frances A., *El arte de la memoria*, trad. I. Gómez de Liaño, Madrid, Siruela, Biblioteca de Ensayos, 2005 (1a. ed. en inglés, 1966).
- , *La filosofía oculta en la época isabelina*, trad. Roberto Gómez Ciriza, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.

FUENTES RELATIVAS A LOS JESUITAS Y AL CRISTIANISMO EN GENERAL

- BERNARD-MAÎTRE, Henri, S. J., "L'Eglise catholique des XVII^e-XVIII^e siècles et sa place dans l'évolution de la civilisation chinoise", *Monumenta Serica*, vol. 1, 1935, pp. 155-167.
- , "Note sur l'histoire du christianisme en Extrême-Orient", *Monumenta Serica*, vol. 1, 1936-1937, pp. 1478-1486.

- _____, *Sagesse chinoise et philosophie chrétienne*, Tientsin, Hautes Études, 1937.
- CAMACHO KURI, Ramón, *La Compañía de Jesús: imágenes e ideas: Scientia conditionata, tradición barroca y modernidad en la Nueva España*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Dirección General de Fomento Editorial, Plaza y Valdés Editores, 2000.
- CHAN, Albert, S. J., "Late Ming Society and the Jesuits missionaries", en Charles E. Roman y B. C. Bonnie Oh. (eds.), *East Meets West, The Jesuits in China, 1582-1773*, Chicago, Loyola University Press, 1988.
- COHEN, Paul A., "The Anti-Christian tradition in China", *Journal of Asian Studies*, vol. XX, núm. 2, 1961, pp. 169-180.
- CORSI, Elisabetta, "Del Aristóteles latinus al Aristóteles sinicus: Fragmentos de un proyecto inconcluso", en E. Corsi (coord.), *Órdenes religiosos entre América y Asia: ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*, México, El Colegio de México, 2008.
- _____, "El debate actual sobre el relativismo y la producción de saberes en las misiones católicas durante la primera edad moderna: ¿una lección para el presente?", en E. Corsi (coord.), *Órdenes religiosos entre América y Asia: ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*, México, El Colegio de México, 2008.
- _____, "Nuestra pequeña muerte cotidiana; Fisiología hípica y fisonomía en un tratado en chino de Francesco Sambiasi, S. J.", Conferencia en El Colegio de México, Congreso sobre Órdenes religiosos en Asia y America, 17 de febrero de 2003.
- CRIVELLER, Gianni, *Preaching Christ in Late Ming China, The Jesuits Presentation of Christ from Matteo Ricci to Giulio Aleni*, Taipei-Brescia, Taipei Ricci Institute, Fondazione Civiltà Bresciana, 1997.
- D'ELIA, Pasquale M., "Il metodo di adattamento del P. Matteo Ricci S.I. in Cina", *Rivista della Stampa*, vol. 3, 1956, pp. 174-182.
- _____, "Prima introduzione della filosofia scolastica in Cina (1584, 1603)", *Bulletin of the Institute of History and Philology*, Academia Sinica, vol. XXVIII, 1956.

- DAINVILLE DE, François, *L'éducation des jésuites, xv^e-xviii^e siècles*, París, Editions de Minuit, Le Sens Commun, 1991.
- DEHERGNE, Joseph, S. J., "Les chrétientés en Chine de la période Ming (1581-1650)", *Monumenta Serica*, vol. xvi, 1957, pp. 1-136.
- DEKKER, Eef, "Was Arminius a Molinist?", *Sixteenth Century Journal*, vol. 27, núm. 2, 1996, pp. 337-352.
- DUNNE, George, S. J., *Generation of Giants*, Notre Dame, Indiana, 1962.
- ELMAN, Benjamin A., "Jesuit scientia and natural studies in late imperial China, 1600-1800", *Journal of Early Modern History*, 6, núm. 3, Leiden, 2002, pp. 209-232.
- ETIEMBLE, *Les jésuites en Chine : La querelle des rites (1552-1773)*, París, Julliard, 1966.
- FABRE, Pierre-Antoine y Antonella ROMANO (eds.), "Presentation/ Introduction, Les jésuites dans le monde moderne. Nouvelles approches", *Revue de Synthèse*, vol. 120, núms. 2-3, París, Albin Michel, abril-septiembre 1999, pp. 247-260.
- FANG HAO, 方豪, Xu Guangqi 《徐光啓》, Chungking, Victory Press, 1944.
- , *Zhongguo tianzhu jiaoshi renwuchuan* 《中国天主教史人物传》, 3 vols., Beijing 北京, Zhonghua shuju 中华书局, 1988.
- FEINGOLD, Mordechai (ed.), *Jesuit Science and the Republic of Letters*, Cambridge, Londres, The MIT Press, 2002.
- FERRATER MORA, José, "Suárez and modern philosophy", *Journal of the History of Ideas*, vol. 14, núm. 4, 1953, pp. 528-547.
- FLICK, M. y Z. ALSZEGHY, *Antropología teológica*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1999.
- FORTMAN, Edmund J., *The Theology of Man and Grace: Readings in the Theology of Grace*, Milwaukee, The Bruce Publishing Company.
- GANTY, Etienne, Michel HERMANS y Pierre SAUVAGE (eds.), *Tradition jésuite, enseignement, spiritualité, mission*, Bruselas, Namur, Edition Lessius, Presse Universitaires de Namur, 2000.
- GASKIN, Richard, "Conditionals of freedom and middle knowledge", *The Philosophical Quarterly*, vol. 43, núm. 173, Special Issue: Philosophers and Philosophies, 1993, pp. 412-430.

- GERNET, Jacques, *Chine et christianisme, action et réaction*, Paris, Gallimard, 1982.
- _____, *Primeras reacciones chinas al cristianismo*, trad. C. Vallée Lazo, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.
- GIARD, Luce y Louis DE VAUCELLES, *Les Jésuites à l'Age baroque: 1540-1640*, Grenoble, Francia, J. Million, 1996.
- GOLVERS, Noël, *The Christian Mission in China in the Verbiest Era: Some Aspects of the Missionary Approach*, Lovaina, Leuven University Press, 1999.
- HARRIS, Georges L., "The mission of Matteo Ricci, S. J.; A case study of an effort at guided culture change in the Sixteenth Century", *Monumenta Serica*, vol. xxv, 1966, pp. 1-168.
- KELTER, Irving A., "The refusal to accommodate: jesuits exegetes and the copernican system", *Sixteenth Century Journal*, vol. 26, núm. 2, 1995, pp. 273-283.
- LAMALLE, Edmond, "La propagande du Père Nicolas Trigault en faveur des missions de Chine (1616)", *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 9, 1940.
- LANCASHIRE, Douglas, "Anti-christian polemics in Seventeenth-Century China", *Church History*, vol. 38, núm. 2, 1969, pp. 218-241.
- Lettres édifiantes et curieuses des jésuites de la Chine, 1702-1776*, textos escogidos y presentados por Isabelle y Jean-Louis Vissière a partir de la edición de 1819, Paris, Editions Desjonquères, 2001.
- LI TIANGANG, "Chinese Renaissance: The role of early jesuits in China", Stephen Uhalley Jr. y Xiaoxin Wu, *China and Christianity: Burden Past, Hopeful Future*, Armonk, Nueva York y Londres, East Gate, Ricci Institute for Chinese and Western Cultural History, 2001, pp. 117-126.
- LIU YUNHUA (ed.) 刘耘华 著, *Mingmo Qingchu chuanjiaoshi Ru-jia jingdian de jieshi jiqi bentu huiying* 《明末清初传教士对儒家经典的解释及其本上回应》, Beijing 北京, Beijing daxue chubanshe 北京大学出版社, 2005.
- LOHR, Charles H., S. J., "Les jésuites et l'aristotélisme du xvie siècle", en Luce Giard, *Les jésuites à la Renaissance: système éducatif et production du savoir*, Paris, PUF, 1995, pp. 79-91.

- LUK, Bernard Hung-kay, "A study of Giulio Aleni's 'Chih-fang wai chi [zhi] [fang] [wai] [zhi]", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, vol. 40, núm. 1, 1977, pp. 58-84.
- MANCIA, Anita, "La controversia con i protestanti e i programmi degli studi teologici nella Compagnia di Gesù, 1547-1599", *AHSI*, vol. LIV, 1985, pp. 3-43 y 209-266.
- MASSIMI, Marina, "A psicologia dos jesuítas: uma contribuição à história das ideais psicológicas", *Psicologia: Reflexão e Crítica*, vol. 14, núm. 3, 2001, pp. 625-633.
- MUNGELLO, David (ed.), *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning*, Monumenta Serica Monograph Series xxxiii, Institut Monumenta Serica, Sankt Augustin y The Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History, San Francisco, Steyler Verlag-Nettetal, 1994.
- , "Matteo Ricci's accomodation approach and contemporary christian China interest and concern", en *China Notes*, núm. 36, 1978, pp. 36-39.
- , *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, Stuttgart, F. Steiner Verlag Wiesbaden, 1985.
- , *The Great Encounter of China and the West, 1500-1800*, Lanham, Md., Rowman & Littlefield Publishers, 1999.
- O'MALLEY, John W., S. J. et al., *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*, Toronto, Buffalo, Londres, University of Toronto Press, 1999.
- , *The First Jesuits*, Cambridge, Londres, Harvard University Press, 2001.
- OCCHIPINTI, Guiseppe (a cura di), *Storia della teologia II: da Pietro Abelardo a Roberto Bellarmino*, Bologna, Roma, Edizioni Dehoniane, 1996.
- PANNENBERG, Wolfhart, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios: teología y filosofía*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2002.
- PERTERSON, Willard J., "Learning from Heaven: the introduction of Christianity and other western ideas into late Ming China", *Cambridge History of China*, vol. 8, cap. 12, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, pp. 789-839.
- RAGUIN, Yves, "An example of inculturation: Ricci", *Lumen Vitae*, núm. 40, 1985, pp. 19-35.

- RENALDO, John J., "Bacon's empiricism, Boyle's science and the Jesuits response in Italy", *Journal of the History of Ideas*, vol. 37, 1976, pp. 689-695.
- RICCI, Matteo, Nicolas TRIGAULT, *Histoire de l'expédition chrétienne au Royaume de la Chine, 1582-1610*, Desclée de Brouwer, Colección Christus Textes, núm. 45, 1978.
- RICCI, Matteo, *The True Meaning of the Lord of Heaven* (Tianzhu shiyi 天主實意), traducción, introducción y notas de Douglas Lancashire y Peter Hu Kuo-Chen, edición sino-inglesa por E. J. Malatesta, Taipei, Hong Kong, París, Institute of Jesuit Sources, Colección Variétés Sinologiques, Nouvelle Série, núm. 72, 1985.
- ROMAN, Charles E. y B. C. BONNIE (eds.), *East Meets West, The Jesuits in China, 1582-1773*, Chicago, Loyola University Press, 1988.
- ROMANO, Antonella, "Pratiques d'enseignement et orthodoxie intellectuelle en milieu jésuite (seconde moitié du xv^e s.)", en Susanne Elm, Eric Rebillard, Antonella Romano (eds.), *Orthodoxie, christianisme et histoire*, Rome, Ecole Française de Rome, coll. De l'École Française de Rome, núm. 272, 2000, pp. 241-260.
- , "Observer, vénérer, servir: Une polémique jésuite autour du tribunal des mathématiques de Pékin", *Annales*, 59, núm. 4, 2004.
- ROSS, Andrew C., "Alessandro Valignano: The jesuits and culture in the East", en O'Malley, John W., S. J. et al., *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*, Toronto, Buffalo, Londres, University of Toronto Press, 1999, pp. 336-351.
- RULE, Paul A., "The Confucian interpretation of the Jesuits", *Paper on Far eastern History*, núm. 6, 1972, pp. 1-61.
- , *K'ung-tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism*, Sydney y Boston, Alen & Unwin, 1986.
- SEBES, Joseph, "A 'Bridge' between East and West, Father Matteo Ricci, S. J., his time, his life, and his method of cultural accommodation", en Lo Kuang (ed.), *Collected Essays of the International Symposium on Chinese-Western Cultural Exchange in Commemoration of the 400 Anniversary of the Arrival of Matteo Ricci in China*, Taipei, ISRM, 1983.

- STANDAERT, Nicolas, S. J., "Jesuit corporate culture as shaped by the Chinese", John W., O'Malley, S. J., *et al.*, *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*, Toronto, Buffalo, Londres, University of Toronto Press, 1999, pp. 352-363.
- _____, "The investigation of things and the Fathoming of Principles (*Gewu qiongli*) in the Seventeenth-Century contact between jesuits and Chinese scholars", en John W., O'Malley, S. J. *et al.*, *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*, Toronto, Buffalo, Londres, University of Toronto Press, 1999, pp. 395-420.
- _____, *Yang Tingyun, Confucian and Christian in Late Ming China: His Life and Thought*, Leiden, E. J. Brill, 1988.
- TIMMERMANS, Claire, *Entre Chine et Europe: Taoïsme et bouddhisme chinois dans les publications jésuites de l'époque moderne (xvi-xviii siècles)*, Villeneuve d'Ascq, Fr., Presses Universitaire du Septentrion, Collection Thèse à la Carte, 2002.
- UHALLEY, Stephen Jr. y XIAOXIN WU, *China and Christianity: Burden Past, Hopeful Future*, Armonk, Nueva York y Londres, East Gate, Ricci Institute for Chinese and Western Cultural History, 2001.
- WINTERTON, Francis, "Philosophy among the jesuits", *Mind*, vol. 12, núm. 46, 1887, pp. 254-274.
- WITEK, John W., *Ferdinand Verbiest (1623-1688): Jesuit Missionary, Scientist, Engineer and Diplomat*, Monumenta Serica, Monograph Series, 30, Nettetal, Steyler Verlag, Institut Monumenta Serica, Sankt Augustin, Ferdinand Verbiest Foundation, Leuven, 1994.
- ZHANG QIONG, "Translation as cultural reform: jesuit scholastic psychology in the transformation of the confucian discourse on human nature", en John W. O'Malley, S. J., *et al.*, *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*, Toronto, Buffalo, Londres, University of Toronto Press, 1999, pp. 364-379.
- ZHENG ANDE (comp.) 郑安德 编, *Mingmo Qingchu Yesuhui wenxian huibian* 《明末清初耶稣会文献汇编》 Beijing 北京, *Beijing daxue zongjiao yanjiusuo* 北京大学宗教研究所, 2000.
- ZHOU ERFANG (comp.) 周骥方 编, *Mingmo Qingchu tianzhu jiaosi xiancongbian* 《明末清初天主教史献丛编》 4 (四), Beijing 北京, *Beijing tushuguan chubanshe* 北京图书馆出版社, 2001.

- ZHU WEIZHENG (ed. y comp.) 朱維铮 主編, *Li Madou zhongwen zhu yiji* 《利瑪竇中文著譯集》, Shanghai 上海, *Fudan daxue chubanshe* 復旦大學出版社, 2002.
- ZÜRCHER, Eric, "Jesuit accommodation and the Chinese cultural imperative", en D. Mungello (ed.), *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning*, Monumenta Serica Monograph Series xxxiii, Institut Monumenta Serica, Sankt Augustin y The Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History, San Francisco, Steyler Verlag-Nettetal, 1994, pp. 31-64.

China

- ARAKI KENGO, "Confucianism and buddhism in late Ming", en W. Th. De Bary, *The Unfolding of Neo-Confucianism*, Nueva York y Londres, Columbia University Press, 1975, pp. 39-66.
- Baizi quanshu* (BZQS) 《百子全書》, Taiwan 臺灣, *Gujin wenhua shubanshe* 古今文化出版社.
- BAN GU 班固, *Han Shu* 《漢書》, Beijing 北京, *Zhonghua shuju* 中華書局.
- BLOOM, Irene, "Some reflections on the role of the feelings in the philosophical psychology of Wang Yang-ming (1472-1529)", *XXXI CISHAAN*, Columbia University, 1983, pp. 1-9.
- BODDE, Derk, "Evidence for 'Laws of Nature' in Chinese thought", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 20, núm. 3/4, 1957, pp. 709-727.
- , "On translating Chinese philosophical terms", *The Far Eastern Quarterly*, vol. 14, núm. 2, 1955, pp. 231-244.
- , "Types of Chinese categorical thinking", *Journal of the American Oriental Society*, vol. 59, núm. 2, 1939, pp. 200-219.
- BROOK, Timothy, "The building of school libraries in Ming China", *Late Imperial China*, vol. 17, núm. 1, 1996, pp. 93-119.
- BUSCH, Heinrich, "The T'ung-lin Academy and its political and philosophical significance", *Monumenta Serica*, núm. 14, 1949-1950, pp. 1-163.
- CARTER, Thomas F., *The Invention of Printing in China and its Spread Westward*, Nueva York, The Ronald Press Company, 1955 [1925].

- CH'EN, Edward, "Chiao Hung and the revolt against Ch'eng-Chu orthodoxy", en Theodore de Bary *et al.*, *The Unfolding of Neo-confucianism*, Nueva York, Columbia University Press, 1975.
- CHAFFEE, John, *The Thorny Gates of Learning in Sung China, A Social History of Examinations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- CHAN, Wing-tsit, "How buddhistic is Wang Yang-ming?", *Philosophy East and West*, vol. XII, núm. 3, 1962, pp. 203-216.
- , "The Ch'eng-Chu School of Early Ming", en William Theodore De Bary, *Self and Society in Ming Thought*, Nueva York, Columbia University Press, 1970, pp. 29-51.
- , *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1963.
- , "The Hsing-li Ching-I and the Ch'eng-Chu School of the Seventeenth Century", en W. Th. De Bary *et al.*, *The Unfolding of Neo-Confucianism*, Nueva York y Londres, Columbia University Press, 1975, pp. 543-579.
- , "Chu Hsi's completion of neo-confucianism", en Françoise Aubin (ed.), *Études Song, Sung Studies*, In Memoriam Etienne Balazs, París y La Haya, 1973, pp. 55-90.
- CHANG, Carsun, "Reason and intuition in Chinese philosophy", *Philosophy East and West*, vol. 4, núm. 2, 1954, pp. 99-112.
- CHANG, Chia-sen (Carsun Chang), *The Development of Neo-Confucian Thought*, Nueva York, Bookman Associates, 1957.
- CHARTIER, Roger, "Gutenberg revisited from the East", *Late Imperial China*, vol. 17, núm. 1, 1996, pp. 1-9.
- CHEN LAI (ed.), 陈来著, *Youwu zhijing: Wang Yangming zhexue de jingshen* 《有无之境: 王阳明哲学的精神》, Renmin chubanshe 人民出版社, 1997.
- , *Zhuzi zhexue yanjiu* 《朱子哲学研究》, Huadong shifan daxue chubanshe 华东师范大学出版社, 2000.
- , *Song Ming lixue* 《宋明理学》, Hua dong shi fan da xue chu ban shi 华东师范大学出版社, 2003.
- CHEN QUN (宋) 陈淳 著, *Beixi ziyi* 《北溪字义》, Beijing 北京, Zhong-hua shuju chubanshe 中华书局出版社, 1983.

- CHEN, Ellen Marie, "The meaning of *Te* in the Tao Te Ching: an examination of the concept of nature in Chinese taoism", *Philosophy East and West*, vol. 23, núm. 4, 1973, pp. 457-470.
- CHENG CHUNG-YING, "On a comprehensive theory of *Xing* (natural-ity) in Song-Ming neo-confucian philosophy: a critical and integrative development", *Philosophy East and West*, vol. 47, núm. 1, 1997, pp. 33-47.
- , "Unity and creativity in Wang Yang-ming's philosophy of mind", *Philosophy East and West*, vol. xxiii, núm. 1, 1973, pp. 49-72.
- CHENG, Anne, *Histoire de la pensée chinoise*, París, Seuil, Essais, 1997.
- CHOW KAI-WING, "Printing, examinations, and intellectual change in late Ming China", *Late Imperial China*, vol. 17, núm. 1, 1996, pp. 120-157.
- CHUAN XIANFAN, 傅小凡 著, *Song Ming dao xue xin lun* 《宋明道学新论》, Beijing 北京, *Shegong kexue wenxian chubanshe* 社会科学文献出版社, 2005.
- CONFUCIO, *The Analects of Confucius*, texto en chino y trad. Ames y Rosemont, Nueva York, Ballantine Books, 1998.
- DE BARY, William Theodore et al., *The Unfolding of Neo-Confucianism*, Nueva York, Columbia University Press, 1975.
- , "Individualism and humanitarianism in late Ming thought" en *idem*, *Self and Society in Ming Thought*, Nueva York y Londres, Columbia University Press, 1970, pp. 145-247.
- , *Learning for One's Self: Essays on the Individual in Neo-Confucian Thought*, Nueva York, Columbia University, 1991.
- , *Neo-Confucian Orthodoxy and the Learning of the Mind-and-Heart*, Nueva York, Columbia University, 1981.
- , "Self and Society in Ming Thought", *Studies in Oriental Culture*, 4, Nueva York, Columbia University, 1970.
- , *The Message of the Mind in Neo-Confucianism*, Nueva York, Columbia University Press, 1989.
- DEMIÉVILLE, Paul, "Premiers contacts philosophiques entre la Chine et l'Europe", *Diogène*, vol. LVIII, 1967, pp. 81-110.
- DEWOSKIN, Kenneth J., "The Six-Dynasty Chih-Kuai and the Birth of Fiction", en A. Plaks, *Chinese Narrative: Critical and Theoretical Essays*, Princeton U. Press, 1977.

- ELMAN, Benjamin A., "Philosophy (I-Li) versus philology (K'ao-Cheng): The Jen-hsin Tao-hsin debate", *T'oung Pao*, LXIX, 4-5, 1983, pp. 175-222.
- , "Imperial politics and confucian societies in late imperial China: the Hanlin and Donglin Academies", *Modern China*, vol. 15, núm. 4, 1989, pp. 379-418.
- , "Political, social, and cultural reproduction via civil service examinations in late imperial China", *Journal of Asian Studies*, vol. 50, núm. 1, 1991, pp. 7-28.
- , *A Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China*, Berkeley, Los Ángeles, Londres, University of California Press, 2000.
- , "The unravelling of neo-confucianism: from philosophy to philology in late imperial China", 《清华学报》, *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, vol. xv, n.s., núm. 1-2, 1983, pp. 68-88.
- ERSHIER ZI 《二十二子》, Shanghai 上海, *Shanghai guji chubanshe* 上海古籍出版社, 1986.
- FAIRBANK, John K. (ed.), *Chinese thought and institutions*, Chicago, The University of Chicago Press, 1959.
- FENG YOUJIAN, *Zhongguo zhixueshi* 《中国哲学史》, Shanghai 上海, *Huadong shifan daxue chubanshe* 华东师范大学出版社, 2000 (1a. ed., 1931).
- FUNG, Yu-lan, *A history of Chinese philosophy*, trad. Derk Bodde, 2 vols., Princeton, N. J., Princeton University, 1953.
- GARDNER, Daniel K., "Principle and pedagogy: Chu Hsi and the Four Books", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 44, núm. 1, 1984, pp. 57-81.
- , "Transmitting the way: Chu Hsi and his program of learning", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 49, núm. 1, 1989, pp. 141-172.
- , "Confucian commentary and Chinese intellectual history", *Journal of Asian Studies*, vol. 57, núm. 2, 1998, pp. 397-422.
- GEDALECIA, David, "Excursion into substance and function: the development of the T'i-Yung paradigm in Chu Hsi", *Philosophy East and West*, 1974, vol. 24, núm. 4, pp. 443-451.
- GERNET, Jacques, "Philosophie chinoise et christianisme", *Actes du Colloque International de Sinologie de Chantilly*, 20-22 de septiembre de 1974, París, Les Belles Lettres, 1976.

- GIRARDOT, Norman, "The problem of creation mythology in the study of Chinese religion", *History of Religions*, vol. 15, núm. 4, 1976, pp. 289-318.
- GUY, R. Kent, "The evidence of the evidential research movement: Ku Yen-wu and the Ssu-ku ch'uan-shu", 《清华学报》 *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, vol. xvi, n. s., núms. 1-2, 1984, pp. 97-116.
- , *The Emperor's Four Treasuries: Scholars and the State in the Late Ch'ien-lung Era*, Cambridge y Londres, Harvard University Press, Harvard East Asian Monographs 129, 1987.
- HAEGER, John Winthrop, "The intellectual context of neo-confucian syncretism", *The Journal of Asian Studies*, vol. 31, núm. 3, 1972, pp. 499-513.
- HANSEN, Chad, "Freedom and moral responsibility in confucian ethics", *Philosophy East and West*, vol. xxii, núm. 2, 1972, pp. 169-186.
- HENDERSON, John B., *Scripture, Canon, and Commentary: A Comparison of Confucian and Western Exegesis*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1991.
- HO PING-TI, "The ladder of success in imperial China: aspects of social mobility", *Journal of Asian Studies*, vol. xxvi, núm. 2, 1967.
- HOU WAILU 侯外庐, QIU HANSHENG 邱汉生, ZHANG QIZHI 张岂之 (eds.), 主编, *Song Ming lixue shi* 《宋明理学史》, 2 vols., Beijing 北京, *Renmin chubanshe* 人民出版社, 1997.
- HUANG TSUNG-HSI, *The Records of the Ming Scholars: A Selected Translation*, ed. y trad. Julia Ching, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1987.
- HUCKER, Charles O., "The Tung-lin movement of late Ming period", en John K. Fairbank (ed.), *Chinese Thought and Institutions*, Chicago, The University of Chicago Press, 1959, pp. 132-162.
- , *The Traditional Chinese State in Ming Times (1368-1644)*, Tucson, AZ, The University of Arizona Press, 1961.
- JAMI, Catherine y Hubert DELAHAYE (eds.), *L'Europe en Chine, interactions scientifiques, religieuses et culturelles aux xvne et xviii siècles*, París, Collège de France, 1993.

- JAMI, Catherine, Peter M. ENGELFRIET y Gregory BLUE (eds.), *Statecraft and Intellectual Renewal in late Ming China. The Cross-Cultural Synthesis of Xu Guangqi (1662-1633)*, Leiden, Boston y Köln, Brill, 2001.
- KIM, Youngmin, "Rethinking the self in relation to the world in the Mid-Ming: the responses of Chen Xianzhang, Hu Juren, Wang Yangming, and Zhan Ruoshui to Cheng-Zhu learning", *Ming Studies*, vol. 44, 2001, pp. 13-47.
- KIM YUNG SIK, "Kuei-shen in terms of Ch'i: Chu Hsi's discussion of Kuei-shen", 《清华学报》 *Tsing Hua journal of Chinese Studies*, vol. XVII, n.s., núm. 1-2, 1985, pp. 149-162.
- KRAMER, R.P., *The Ch'in and Han Empires, 221 B.C.-A.D. 220*, Denis Twitchett y John K. Fairbank (eds.), Cambridge University Press, 1987.
- LAO, D. C., "Note on Ke Wu (ge wu)", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 30, núm. 2, Fiftieth Anniversary Volume, 1967, pp. 353-357.
- LEVENSON Y SCHURMANN, *China an Interpretative History*, Berkeley, University of California Press, 1969.
- LIEBENTHAL, Walter, "The immortality of the soul in Chinese thought", *Monumenta Niponica*, VIII, 1952, pp. 327 y ss.
- LIU ZONGXIAN (ed.), 刘宗贤 著, *Lu Wang xinxue yanjiu* 《陆王心学研究》, *Shandong renmin chubanshe* 山东人民出版社, 1997.
- LIU, James T. C., "How did a neo-confucian school become the state orthodoxy?", *Philosophy East and West*, vol. XXIII, núm. 4, 1973, pp. 483-505.
- LU HSIAO-PENG, *From Historicity to Fictionality*, Stanford, Stanford University Press, 1994.
- LUNDBAEK, Knud, "The image of neo-confucianism in Confucius Sinarum philosophus", *Journal of the History of Ideas*, vol. 44, núm. 1, 1983, pp. 19-30.
- MESKILL, John, *Academies in Ming China: A Historical Essay*, Tucson, AZ, The University of Arizona Press, 1982.
- MI, Michael C., "The spread of Aristotle's political theory in China", *Political Theory*, vol. 25, núm. 2, 1997, pp. 249-257.
- MOTTE, Frederick W., *Intellectual Foundations of China*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1971.

- MOU ZONGSAN (ed.), 牟宗三 著, *Song Ming Ruxue de wenti yu fazhan* 《宋明儒学的问题与发展》, Shanghai 上海, Huadong shifan daxue chubanshe 华东师范大学出版社, 2004.
- MUNGELLO, David E., "Sinological torque: the influence of cultural preoccupations on Seventeenth-Century missionary interpretations of Confucius", *Philosophy East and West*, vol. 28, núm. 2, 1978, pp. 123-141.
- NEEDHAM, Joseph, *Science and Civilisation in China*, vol. 3, Cambridge, Cambridge University Press, 1959.
- NIVISON, David S. y Arthur F. Wright, *Confucianism in Action*, Stanford, Ca., Stanford University Press, 1959.
- , "Moral decision in Wang Yang-ming: the problem of Chinese 'existentialism'", *Philosophy East and West*, vol. XXIII, núm. 1-2, 1973, pp. 121-137.
- PENG YONGJIE 彭永捷, *Zhu Lu zhibian: Zhu Xi Lu Jiuyuan zhexue bijiao yanjiu* 《朱陆之辩：朱熹陆九渊哲学比较研究》, Renmin chubanshe 人民出版社, 2002.
- PETERSON, Willard J., "Fang I-chih and the western learning", en Th. W. De Bary (ed.), *The Unfolding of Neo-Confucianism*, Nueva York, Columbia University Press, 1975, pp. 369-409.
- , "Review of orthodoxy in late imperial China by K.C. Liu", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 53, núm. 1, 1993, pp. 249-268.
- , "Western natural philosophy published in late Ming China", *Proceedings of the American Philosophical Society*, 4, vol. 117, 1973, pp. 295-322.
- PLAKS, Andrew, "Towards a critical theory of Chinese narrative", *Chinese Narrative: Critical and Theoretical Essays*, Princeton U. Press, 1977.
- SCHIROKAUER, Conrad, "Neo-Confucians under attack: the condemnation of Wei-hsueh", en John Haeger (ed.), *Crisis and Prosperity in Sung China*, Tucson, University of Arizona Press, 1975.
- SHANG SHU 《尚書》, Beijing 北京, Zhongguo wenshi chubanshe 中国文史出版社, 2003.
- SHANG ZHICONG 尚智丛, *Mingmo Qingchu 1582-1687 de gewu qiongli zhixue* 《明末清初 1582-1687 的格物穷理之学》, Beijing daxue boshi xuewei lunwen 北京大学博士学位论文, 2002.

- SHEN, Vincent, "From Aristotle's *De anima* to Xia Dachang's Xingshuo", *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 32, núm. 4, 2005, pp. 575-596.
- SHIJING 《詩經》, SHISAN JING 《十三經》, Beijing 北京, Guoji wen-hua chuban gongsi 国际文化出版公司, 1995.
- STANDAERT, Nicolas, S. J., "The transmission of Renaissance culture in Seventeenth-Century China", *Renaissance Studies*, vol. 17, núm. 3, 2003, pp. 367-391.
- SUN SHANGYANG 孙尚扬, *Mingmo de Tianzhujian yu Ruxue de wenliu he chongtu* 《明末的天主教与儒学的交流和衝突》, Beijing 北京, Wenjin chubanshe 文津出版社, 1991.
- TANG, Chun-I, "The development of the concept of moral mind from Wang Yang-ming to Wang Chi", Theodore De Bary, *Self and Society in Ming Thought*, Nueva York, Columbia University Press, 1970, pp. 93-119.
- The Book of Odes*, trad. Bernhard Karlgren, Estocolmo, The Museum of Far Eastern Antiquities, 1950.
- THORAVAL, Joel, "De la philosophie en Chine à la 'Chine' dans la philosophie", *Espirit*, París, mayo de 1994.
- TILMAN, Hoyt Cleveland, "Consciousness of T'ien in Chu Hsi's thought", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 47, núm. 1, 1987, pp. 31-50.
- TSIEN, Tsuen-Hsin, "Western impact on China through translation", *The Far Eastern Quarterly*, vol. 13, núm. 3, 1954, pp. 305-327.
- TU, Wei-ming, "Li as a process of humanization", *Philosophy East and West*, vol. xxii, núm. 2, 1972.
- _____, "Subjectivity and ontological reality; an interpretation of Wang Yang-ming's mode of thinking", *Philosophy East and West*, vol. xxiii, núm. 1, 1973, pp. 187-205.
- _____, "The neo-confucian concept of man", *Philosophy East and West*, vol. xxi, núm. 1, 1971, pp. 79-87.
- _____, *Neo-Confucian Thought in Action*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1976.
- TWITCHETT, Denis, *Printing and Publishing in Medieval China*, Nueva York, Frederic C. Beil, 1983.
- VAN DER BRANDT, Joseph, "La bibliothèque du Pé-t'ang: Notes historiques", *Monumenta Serica*, vol. 4, 1939-1940, pp. 616-621.

- VERHAEREN, Hubert, "Aristote en Chine", *Bulletin Catholique de Pékin*, 22, 1935, pp. 414-429.
- WANG YANGMING 王陽明, *Chuanxi lu* 《傳習錄》, Taipei 臺北, *Shijie shuju yinxing* 世界書局印行, 1951.
- WANG, Shou-jên (Wang Yangming), *Instructions for Practical Living, and Other Neo-Confucian Writings by Wang Yang-ming*, trad. y notas de Wing-tsit Chan, *Records of Civilization, Sources and Studies*, 68, Nueva York y Londres, Columbia University Press, 1963.
- WARDY, Robert, *Aristotle in China*, Cambridge, Needham Research Institute Studies, núm. 2, Cambridge University Press, 2000.
- WILSON, Thomas A., "Genealogy and history in neo-confucian sectarian uses of the confucian past", *Modern China*, vol. 20, núm. 1, 1994, pp. 3-33.
- , *Genealogy of the Way: The Construction and Uses of the Confucian Tradition in Late Imperial China*, Stanford, Stanford University Press, 1995.
- WONG, Simon M., "A critique of Huang Tsung-hsi's interpretations of the 'Four Maxims'", 《清华学报》 *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, n.s., vol. 28, núm. 4, 1998, pp. 487-504.
- WRIGHT, Arthur F., "The Chinese language and foreign ideas", en William Theodore De Bary et al., *The Unfolding of Neo-Confucianism*, Nueva York, Columbia University Press, 1975, pp. 286-303.
- , *The Confucian Persuasion*, Stanford, Stanford University Press, 1960.
- WU PEIYI, "Self examination and confession of sins in traditional China", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 39, núm. 1, 1979, pp. 5-38.
- XU ZONGZE (comp.), 徐宗泽 编, *Ming Qing jian yesu huishi yizhu tiyao* 《明清间耶稣会士译著提要》, 北京, 中华书局, 1989.
- YU YING-SHIH, "Life and immortality in the mind of Han China", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 25, 1964-65, pp. 80-122.
- , "Some preliminary observations on the rise of Ch'ing confucian intellectualism", 《清华学报》 *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, n.s., vol. xi, núm. 1-2, 1975, pp. 105-146.

YU, Anthony, "History, fiction and the reading of Chinese narrative", *CLEAR*, vol. 10, 1988.

ZHANG Dainian, *Key Concepts in Chinese Philosophy*, trad. Edmund Ryden, New Heaven, Londres y Beijing, Yale University Press y Foreign Languages Press, 2002 (1a. ed. en chino, 1989).

ZHU Xi 朱熹, *Zhuzi quanshu* (zzqs) 《朱子全書》, *Shanghai guji chubanshe* y *Anhui jiaoyu chubanshe* 上海古籍出版社, 安徽教育出版社, 2002, 27 vols.

ZHUANGZI JINZHU JINYI 《莊子今注今譯》, Beijing 北京, *Zhonghua shuju* 中華書局, 2001.

GLOSARIOS

<i>Español</i>	<i>Chino Lingyan lishao</i>	<i>Transliteración al pinyin</i>
Abstracción	推記	Tuiji
Acompañar	偕	Xie
Acto/acción	行	Xing
Afección	情	Qing
Afirmación	然	Ran
Alma racional	靈魂	Linghun
Alma sensitiva	覺魂	Juehun
Alma vegetativa	生魂	Shenghun
Amar	愛	Ai
Amor	仁	Ren
Analogía	比例	Bili
Ángeles	天神	Tianshen
Ángeles	諳若	Anre
Ánima	亚尼瑪	Yanima
Apetecer	嗜	Shi
Aprehender	取	Qu
Aprehensión simple	直通	Zhitong
Aspectos	容	Rong
Asuntos/eventos	事	Shi
Autónomo	自行	Zixing
Bienaventuranza	幸	Xing

<i>Español</i>	<i>Chino Lingyan lishao</i>	<i>Transliteración al pinyin</i>
Bondad/virtud	善	Shan
Caridad	存想	Cunxiang
Categoría	屬	Shu
Causa	所以然	Suoyiran
Causa eficiente	作者	Zuozhe
Causa final	為者	Weizhe
Causa formal	模者	Mozhe
Causa material	質者	Zhizhe
Cinco sentidos	五司	Wusi
Clase	等	Deng
Cogitativa	思司	Sisi
Compasión	惜	Xi
Compasión	勤	Qin
Composición	合通	Hetong
Comprensión	通達	Tongda
Consciente	自明	Ziming
Conmiseración	憫	Min
Conservar	藏	Zang
Consolar	慰	Wei
Contrario	敵	Gang
Control de sí	自制	Zizhi
Cosa/ente	物	Wu
Cosas sensitivas	覺物	Juewu
Crear/transformar	造成	Zaocheng
Cuerpo físico	肉身	Roushen
Cuerpo material en oposición al alma	軀殼	Quqiao
Culpa	罪	Zui

<i>Español</i>	<i>Chino Lingyan lishao</i>	<i>Transliteración al pinyin</i>
Deducir	漸次	Jianci
Delectación	欣悅	Xinyue
Deseo natural	性欲	Xingyu
Deseo racional	靈欲	Lingyu
Deseo sensitivo	司欲	Siyu
Dios	天主	Tianzhu
Dios	天上	Tianshang
Dios	陡斯	Dousi
Discriminar	分別	Fenbie
Divino	神	Shen
Duro	剛	Gang
El Hijo	費略	Feilue
El Padre	罷德肋	Badele
Entendimiento/ intelecto	明悟	Mingwu
Error	病	Bing
Esencia	所然	Suoran
Especial	專	Zhuan
Esperanza	望	Wang
Espíritu Santo	斯彼利多三多	Sibiliduosanduo
Estimar	慕	Mu
Eternamente	常	Chang
Eternidad	無窮盡時	Wuqiong jinshi
Experiencia	經歷	Jingli
Facultad/potencia	能	Neng
Facultad concupiscible	欲能	Yuneng
Facultad de apetito	嗜能	Shineng

<i>Español</i>	<i>Chino Lingyan lishao</i>	<i>Transliteración al pinyin</i>
Facultad de crecimiento	張大之能	Zhangda zhi neng
Facultad de generación	傳生之能	Zhuansheng zhi neng
Facultad de nutrición	育養	Yuyang
Facultad irascible	怒能	Nuneng
Facultad locomotriz	動能	Dongneng
Facultad sensitiva	覺能	Jueneng
Favor divino	聖寵	Shengchong
Fe	信德	Xinde
Fe	信	Xin
Filosofía	費祿蘇非亞	Feilusufeiya
Fin	終	Zhong
Fin del mundo	世盡	Shijin
Forma	模	Mo
Forma sustancial	體之模	Tizhimo
General	總	Zong
Gobernador	主宰	Zhuzai
Idea/intención	意	Yi
Imagen	像	Xiang
Inconmensurable	無數	Wushu
Infalible (Gracia)	亟	Ji
Inmaterial	無形	Wuxing
Inmutabilidad	定	Ding
Instrumental/experimental	用	Yong
Instrumento	器	Qi
Intemporal	無窮之時	Wuqiong zhishi

<i>Español</i>	<i>Chino Lingyan lishao</i>	<i>Transliteración al pinyin</i>
Investigación de las cosas	格物	Gewu
Invisible	不可見	Bukejian
Jurisdicción	權	Quan
Justificación	義	Yi
Libre albedrío	自專	Zizhuan
Lo burdo	粗	Cu
Lo sutil	微	Wei
Mandato	命	Ming
Mártir	瑪而底兒	Ma'erdier
Más allá	無窮世	Wuqiongshi
Materia	質	Zhi
Materia formal	形質	Xingzhi
Materia individual	私質	Sizhi
Material	有形	Youxing
Memoria	記含	Jihan
Memoria racional	靈記含	Lingjihan
Mérito	功	Gong
Microcosmos	小天下	Xiaotianxia
Misericordia	恩	En
Movimiento	動	Dong
Necesidad	必	Bi
Negación	不然	Buran
Objeto/orientación	所向	Suoxiang
Obligado	受強	Shouqiang
Ojo espiritual	神目	Shenmu
Ojo material	形目	Xingmu
Omnipresencia	無不在	Wubuzai

<i>Español</i>	<i>Chino Lingyan lishao</i>	<i>Transliteración al pinyin</i>
Operación	職	Zhi
Orden	次	Ci
Original	本	Ben
Otorgar	賦	Fu
Otorgar	施	Shi
Padecer	受	Shou
Patrón	規模	Guimo
Perfección	備足	Beizu
Perfección/disposición	備	Bei
Perseverar en su ser	向之力	Xiangzhili
Plenitud	足	Zu
Principio	端	Duan
Principio	根本	Genben
Providencia divina	主祐	Zhuyou
Providencia especial	特祐	Teyou
Providencia general	公祐	Gongyou
Raciocinio	推通	Tuitong
Razón	理	Li
Realidad	實	Shi
Receptáculo	貯	Zhu
Rechazar	棄	Qi
Recibir	收	Shou
Recompensa	報	Bao
Reflexión	反照	Fanzhao
Reminiscencia	憶記	Yiji
Sabio	賢人	Xianren
Sagrado/divino	神聖	Shensheng

<i>Español</i>	<i>Chino Lingyan lishao</i>	<i>Transliteración al pinyin</i>
Salvar	救	Jiu
Santo	聖人	Shengren
Santo	神人	Shenren
Sentido común	公司	Gongsi
Sentido de memoria	司記含	Sijihan
Sentidos	司	Si
Sentidos externos	外覺	Waijue
Sentidos internos	內覺	Neijue
Separado/independiente	離	Li
Sinceridad	任	Ren
Sobrenatural	非恆	Feiheng
Suave	柔	Rou
Subsistente	自立	Zili
Sustancia	體	Ti
Temporal/pasado	時	Shi
Trascendente	超越	Chaoyue
Trinidad	三位	Sanwei
Universalidad	公共	Gonggong
Verdadera delectación	真福	Zhenfu
Virtual	未得時	Weideshi
Virtud/bondad	善	Shan
Visible	可見	Kejian
Voluntad	志力	Zhili
Voluntad	愛欲	Ayyu
Aristóteles	亞里斯多	Yalisiduo
Biblia	聖經	Shengjing
Ciro	濟祿	Jilu

<i>Español</i>	<i>Chino Lingyan lishao</i>	<i>Transliteración al pinyin</i>
Soliloquios	自為問答	Ziwei wenda
Mitridato	米的利達	Midelida
Persia	伯爾西亞	Boershiya
Plutarco	補大爾歌	Puda'erge
Ponto	般多	Banduo
Salomón	撒羅滿	Saluoman
San Agustín	亞吾斯丁	Yawusiding
San Bernardo	白爾納	Bai'erna
Sambiasi Francesco	畢方濟	Bifangji
Tomás de Aquino	多瑪斯	Duomasi

CRONOLOGÍA DE LAS DINASTÍAS CHINAS Y DE LOS FILÓSOFOS

<i>Dinastía</i>	<i>Fechas</i>	<i>Filósofos</i>	<i>Corriente filosófica</i>
Dinastía Shang	siglo xvi-1066 a.C.		
Dinastía Zhou	1027-249 a.C.		
Periodo de Primavera y Otoño	722-480 a.C.	Confucio (孔子 551-479) Zi Chan (子產, ?-522) Mo zi (墨子, 500?-425?)	Confucianismo Moísmo
Periodo de los Reinos Combatientes	480-222 a.C.	Mencio (孟子, 371-c. 289) Zhuangzi (莊子, c. 370-c. 300) Hui Shi (惠施, c. 385-c. 305) Yang Zhu (楊朱, c. 350) Xunzi (荀子, 350-230)	Confucianismo Daoísmo Lógica Individualismo Confucianismo
Dinastía Qin	221-206 a.C.		

<i>Dinastía</i>	<i>Fechas</i>	<i>Filósofos</i>	<i>Corriente filosófica</i>
Dinastía Han	206 a.C.- 220 d.C.		
Han Occidentales	206 a.C.- 23 d.C.	Dong Zhongshu (董仲舒, 179?-104?)	Confucianismo
Han Orientales	25-220 d.C.	Wang Chong (王充, 27-100?) Zheng Xuan (鄭玄, 127-200)	Confucianismo
Seis Dinastías	220-589		
Dinastía Sui	581-618		
Dinastía Tang	618-907	Han Yu (韓愈, 768-824)	Confucianismo
Periodo de los Diez Reinos y las Cinco Dinastías	907-960		
Dinastía Song del Norte	960-1125	Zhou Dunyi (周敦頤, 1017-1073) Zhang Zai (張載, 1020-1077) Cheng Hao (程顥, 1032-1085) Cheng Yi (程頤, 1033-1107) Shao Yong (邵雍, 1011-1077)	Daoxue Daoxue Daoxue Daoxue Daoxue Numerología
Dinastía Song del Sur	1126-1279	Zhu Xi (朱熹, 1130-1200)	Lixue
Dinastía Yuan	1280-1368		

<i>Dinastía</i>	<i>Fechas</i>	<i>Filósofos</i>	<i>Corriente filosófica</i>
Dinastía Ming	1368- 1644	Wang Yangming (王陽明, 1472- 1529)	Xinxue
		Wang Gen (王艮, 1483-1541)	Escuela Taizhou
		Wang Zhi (王畿, 1498-1583)	
		Li Zhi (李贄, 1527- 1602)	Escuela Taizhou
		Jiao Hong (焦竑, 1541-1620)	
		Yang Fusuo (楊復 所, 1547-1599)	
		Zhou Rudeng (周汝 登, 1547-1629)	
		Gu Yanwu (顧炎武, 1613-1682)	Hanxue
Dinastía Qing	1662- 1911		

TRADUCCIÓN DEL *LINGYAN LISHAO*

NOTA SOBRE LA TRADUCCIÓN

La paginación del texto chino original se encuentra entre corchetes [], precediendo la traducción al español.

El texto chino se compone del texto principal –un carácter por columna– y de las notas de los autores –dos caracteres por columna–. Esta división se refleja en la traducción al español, con las notas marcadas entre corchetes.

El espacio vacío que se encuentra frente a algunos caracteres es equivalente a la mayúscula de los idiomas occidentales.

El chino clásico carece de puntuación. El símbolo “。” corresponde a una pausa en la lectura.

Cuando se debió agregar palabras para darle más claridad al texto, éstas se encuentran entre llaves { }.

靈
言
蠡
勺

[1] Humilde discusión sobre cuestiones del alma

靈言蠡勺引

譯言靈魂

譯言格

亞尼瑪亦言靈性之學。於費祿蘇非亞物窮理之。

學中。為最益。為最尊。古有大學。勝其堂曰認已。

謂認已者。是世人百千萬種學問根宗。人人所

當先務也。其所稱認已。何也。先識已亞尼瑪之

尊。亞尼瑪之性也。若人常想亞尼瑪之能。亞尼

瑪之美。必然明達世間萬事。如水流花謝。難可

久戀。惟常罄心努力。以求天上永永常在之事。

故格物窮理之君子。所以顯著其美妙者為此。

[2] El estudio del ánimo¹ [este vocablo traduce la palabra *linghun* (alma) así como la palabra *lingxing* (naturaleza del alma)], en la filosofía [esta palabra corresponde al estudio de la investigación de las cosas y el examen de los principios]² es lo más beneficioso y lo más venerado.³ Antaño, había la *Gran Enseñanza*.⁴ Las enseñanzas se colocaban a la entrada de los estudios para dárselas a conocer a sí mismo, es decir conocerse a sí mismo. Esos contemporáneos estudiaban la variedad del origen ancestral. La tarea principal de todos los hombres era la de conocerse a sí mismo. ¿En qué consistía? Primero se trataba de conocer la dignidad de su propia alma, la naturaleza de su propia alma. Si los hombres a menudo piensan en las facultades del alma, en la belleza del alma, necesariamente entienden con claridad los fenómenos mundanos. Como el agua fluye, las flores se marchitan, entonces es difícil que se pueda amar por largo tiempo: solamente es adecuado cultivar la mente con esfuerzo. Para buscar las cosas que existen eternamente, el hombre de bien investiga las cosas y examina los principios. Lo que manifiesta el soberano bien, consiste precisamente en eso,

¹ El vocablo *yanima* se traducirá “ánima” para distinguirlo de las tres almas (hun), ya que en la página 9 el autor menciona que *yanima* sólo es *ling hun*, es decir el alma racional.

² Aquí Sambiasi define la filosofía como *gewu qiongli*.

³ Aristóteles, *De anima*, I, 1, 402a 1-5: “Partiendo del supuesto que el saber es una de las cosas más valiosas y dignas de estima y que ciertos saberes son superiores a otros bien por su rigor bien por ocuparse de objetos mejores y más admirables, por uno y otro motivo deberíamos con justicia colocar entre las primeras la investigación en torno al alma”.

⁴ Aquí se hace explícitamente referencia al *Daxue*, uno de los *Cuatro libros*, un texto canónico confuciano.

推而齊家治國平天下。凡為人師牧者。尤宜習	此亞尼瑪之學。借此理以為齊治均平之術。蓋	亞尼瑪之學。理居其至崇高之處。以臨御亞尼	瑪之欲能怒能 說見 篇中 可以駕馭使之從理。凡諸	情之動。能節制之。治人之法。一切臨御駕馭節	制之勢。略相似焉。君子在上。以恩德柔善良。欲	能之象也。以威稜御強梗。怒能之象也。以法制	禁令。消弭亂萌。節度諸情之象也。亞里斯多曰。	醫者欲療肉體之病。尚須習亞尼瑪之學。治人

[3] valorar la administración de la casa, el gobierno del Estado y la paz en el mundo.⁵ Todos los hombres que dirigen deben practicar el estudio del ánimo, tomar este principio por el arte central de la administración y del gobierno. Esto precisamente es el estudio del ánimo. Los principios residen en este lugar más alto y más venerable. Mediante el adiestramiento de las pasiones del ánimo [esto se explicará en el capítulo], éstas pueden ser controladas para hacer que se sigan los principios. Lo anterior se debe a que todos los movimientos de las afecciones se pueden regular. El método de los gobernantes siempre consiste en adiestrar, dirigir y controlar.

¿Por qué es así? El hombre de bien está encima de los demás por su amabilidad, su virtud, su flexibilidad, su bondad y su fineza. La forma de su voluntad se expresa mediante su poder, su severidad, su imperio, su fuerza, su rectitud. La forma de sus pasiones se expresa mediante su método, su moderación, el control de sí, el orden, con los cuales acaba con el desorden que está a punto de brotar. Es la forma de controlar todas las afecciones. Aristóteles dijo que lo que desea el doctor es curar la enfermedad del cuerpo material.⁶ El deber más eminente es practicar el estudio del ánimo. Lo que quieren los gobernantes

⁵ Véase, *Daxue*.

⁶ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1096 b33-1097 a13: lo que contempla el médico no es el bien en general sino la salud de tal individuo.

者療靈心之病。其須習也。殆有甚焉。等而上之。	欲論天上之事。其須知此。又更有甚焉者。蓋從	亞尼瑪。可以通達天神無質者之情狀而亞尼	瑪還想本己之性。亦略可通達 天主之性。為	依其本性所有諸美好可邇及於諸美好之源。	故也。故古昔典籍。無不贊歎亞尼瑪謂之甚奇。	如曰亞尼瑪為世時與永時。兩時間之地平。 世時	者有始有終。永時者無始無終。天下萬物皆有	始有終。天主無始無終。亞尼瑪有始無終在	地上。天主與萬物之間若周天十二 官 。六官恆在

[4] es curar la enfermedad de la mente, por eso también deben practicar [el estudio del alma]. Hay un peligro, un escalón que se debe subir. Cuando se desea hablar acerca de los asuntos divinos, se debe saber esto, tener un conocimiento aun mayor. Es precisamente por el hecho de seguir el ánima que se puede entender la forma y sentir de los seres espirituales que no tienen materia. Por tanto, el ánima regresa a pensar el origen de su propia naturaleza y, debido a que su naturaleza original es todo bien, puede plenamente acercarse a la naturaleza de Dios y remontarse hasta la fuente de todos los bienes. Por tanto, antaño, no había libros que no glorificaran el ánima manifestando su misterio: así decir, por ejemplo, que el ánima es temporal y eternal. Entre estos dos tiempos está el plano terrestre [Lo temporal tiene comienzo y fin. Lo eternal no tiene ni comienzo ni fin. Todas las cosas terrenales tienen comienzo y fin. Dios no tiene ni comienzo ni fin. El ánima tiene comienzo pero no tiene fin efectivo. Entre Dios y las diez mil cosas si se abarcan las doce facultades, seis pertenecen al más allá, seis pertenecen al mundo terrestre y la paz terrenal se encuentra entre los dos].

下分別之	界限也。如曰亞尼瑪為有形之性。與無形之	謂上	性。兩性之締結。如曰亞尼瑪為宇宙之約則為	天主之肖像。天神之相	似。下則為萬物之所向。是也。故亞吾斯丁曰	費祿蘇非亞。總歸兩大端。其一論亞尼瑪。其	論。陡斯。亞尼瑪者。令人認己。論。陡斯者。令	人認其源。論亞尼瑪者。使人可受福。論。陡斯	者。使人享福。今略說亞尼瑪四篇。一論亞尼瑪	之體。二論亞尼瑪之能。三論亞尼瑪之尊。四論	亞尼瑪所向美好之情。總歸於令人認己而認

[5] [Es una delimitación que divide lo divino de lo terrenal.] Por ejemplo, decir que la naturaleza del ánima tiene forma o que la naturaleza del ánima no tiene forma, y concluir de las dos naturalezas, es como decir que el ánima es el arreglo del universo [Lo que llamamos “arriba” entonces se refiere a lo que es símbolo de Dios, a los seres celestiales. Lo que llamamos “abajo” se refiere a las diez mil cosas]. Así es. Por eso, Agustín dijo que la filosofía finalmente tiene dos principios, uno es hablar del ánima, otro es hablar de Dios. El ánima hace que los hombres se conozcan a sí mismos, y en cuanto a lo que es hablar de Dios, los hombres conocen su origen. En cuanto al ánima, ésta hace que los hombres puedan recibir su gracia; en cuanto a Dios, Él hace que los hombres puedan gozar su gracia. El presente tratado habla del ánima en cuatro capítulos. En primer lugar, se trata de la sustancia del ánima, en segundo lugar, se trata de las facultades del ánima, luego, de la dignidad del ánima y, por último, del objeto de las afecciones del soberano bien.

Finalmente, hace que los hombres se conozcan a sí mismos

徒斯。以享其福焉。方之本論。未免挂一漏萬

聊當嚆矢。以待異日詳之耳

天啓甲子七月泰西後學畢方濟謹書。

[6] y conozcan a Dios, mediante el cual gozan de su gracia. En este trabajo, apenas hemos empezado a abordar el tema y hay que esperar a que después se dé con más detalles.

En la era Tianqi, el séptimo mes Jiazi, este solemne libro fue escrito por el escolástico occidental Bi Fangji.

靈言蠡勺卷上

泰西 畢方濟 口授

吳淞 徐光啓 筆錄 慎修堂重刻

論亞尼瑪之體

惜哉吾世人。迷於肉身。忘想亞尼瑪之至妙也。

聖白爾納曰。有多多人。能知多多事。而不知

自己。覓多多物。而獨忘自己。求美好於外物。

而未嘗旋想自心之內。有美好在也。人人自

心之內。有至美好之形像也。至美好者 天主何獨人可謂之

[7] *Humilde discusión sobre cuestiones del alma. Primera parte.*

Occidente – Sambiasi – Transmisión oral
Wusong – Xu Guangqi – Comunicación escrita

Momento importante de la Iglesia del Restablecimiento de la Prudencia

Tratado de la sustancia del ánimo

Lo penoso con nosotros los mortales, ¡alas!, es que seamos confundidos por el cuerpo. Olvidamos pensar en la suprema excelencia del ánimo. San Bernardo dijo que son muchísimos los seres {que} pueden conocer numerosos asuntos y, sin embargo, no se conocen a sí mismos. Buscan muchas cosas y sólo se olvidan a sí mismos. Buscan el bien en las cosas externas y nunca regresan a pensar que en su propio corazón es donde reside el bien.⁷ En el corazón de todos los hombres es donde se encuentra la imagen material del soberano bien. [El soberano bien es Dios. ¿Cómo es posible que solamente de los hombres se pueda decir que son]

⁷ Bernardo de Claraval, *Sobre la consideración*, L. II, III 6, en *Obras de San Bernardo*, BAC, vol. 2.

天主像。他物則否乎。物無靈。不能識天主。人之亞尼瑪能識之。能向之。能望之。能愛之。能得之。能享之。故	曰。有至美好之像。何必外求物乎	欲盡通亞尼瑪之妙。非二事不可。一者依天主	主經典所說。二者依我信德之光也。信德者天	主之德。今依聖經。依信德。略言之	亞尼瑪。是自立之體。是本自在者。是神之類。是	不能死。是由天主造成。是從無物而有。是	成於賦我之所。賦我之時。是為我體模。是總	賴額辣濟亞譯言聖寵。賴人之善行。可享真福。以上

[8] [imagen de Dios y que las otras cosas no lo son. Las cosas sin alma racional no pueden conocer a Dios. El ánimo de los hombres puede conocerlo, dirigirse hacia Él, puede mirarlo, puede amarlo, puede lograrlo, gozarlo. Es decir que hay una imagen del soberano bien.] ¿Por qué se debería buscar externamente en las cosas? Para desear entender de manera exhaustiva la excelencia del ánimo sólo se necesitan dos cosas. La primera es conformarse a la palabra de las Sagradas Escrituras. La segunda es conformarse a la luz de la fe [La fe es creer en la virtud de Dios]. Ahora bien, hablaremos en general de acuerdo con la Biblia y con la fe.

El ánimo es una sustancia⁶ subsistente. Es algo originalmente independiente. Pertenece a la clase de lo espiritual. Es inmortal y creada por Dios. Llega a la existencia de manera *ex nihilo*. Es lo que se transforma para otorgarnos espacio y tiempo. Es nuestra forma sustancial. Es, al último, dependiente de la Gracia [este vocablo traduce el favor divino], dependiente del buen comportamiento de los hombres para que puedan gozar de la verdadera delectación [En lo anterior

⁶ Aristóteles, *De anima*, II, 1, 412a 5-10: "Solemos decir que uno de los géneros de los entes es la entidad (*ousia* = sustancia) y que ésta puede ser entendida, en primer lugar, como materia —aquello que por sí no es algo determinado—, en segundo lugar, como estructura y forma en virtud de la cual puede decirse ya de la materia que es algo determinado y, en tercer lugar, como el compuesto de una y otra".

數端下文
詳言之

何謂自立之體。凡格物者。欲定一物之稱謂。必

以總專為法。闕一不可

總稱者。衆共之。如人

生。生者。人與物所同也。專稱者。如人有靈。能推論理。草木禽獸無之。靈者。人所獨也。故指

人為有生之物。此謂總稱。指

人為能論理者。此謂專稱。自立之體者。亞

尼瑪之總稱也。自立體。不止亞尼瑪。而亞尼

瑪則是自立體。如凡言有生之物。不止是人

而人則是有生之物

格物之說。有自立。有依賴。自立者。自為體。而為

他物所賴。依賴者。不能自立。依自立之體而為有。不依賴於自立之物。則不能自為一物

[9] se enumeran los principios, después el texto los explica en detalle].

¿Por qué se dice que es una sustancia subsistente?⁹ Todos los filósofos, cuando quieren fijar cómo se llama una cosa deben hacerlo mediante la definición de lo general y de lo específico.¹⁰ Ninguno de los dos aspectos puede faltar. [La definición general es lo que se comparte por todo. Por ejemplo el hombre es un ente viviente. Las hierbas, los árboles y los animales también son entes vivientes. La vida es lo que hace que los hombres y las cosas sean iguales. La definición específica reside, por ejemplo, en el hecho de que el hombre tiene un alma racional. Puede deducir los principios. Las hierbas, los árboles y los animales no tienen alma racional. Lo anterior hace que el hombre sea único. Por tanto, lo que indica que el hombre, como las cosas, sea un ser viviente, es su definición general. Lo que indica que el hombre pueda deducir los principios es su definición específica.]¹¹ La sustancia subsistente es la definición general del ánima. La sustancia subsistente no se limita al ánima, pero el ánima es una de las sustancias subsistentes. Asimismo, hablar en general de los seres vivientes no se limita al hombre sino que el hombre es uno de los seres vivientes. [Hablando en términos filosóficos, por un lado, hay subsistencia y, por otro lado, hay dependencia. Los seres subsistentes subsisten por sí solos y son condición de dependencia de otros seres. Los seres dependientes no pueden ser subsistentes y derivan su existencia de las sustancias subsistentes. Las cosas que no dependen de seres subsistentes, no pueden por sí solas ser una cosa.]

⁹ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1, q.75 a.2, sed contra: "Luego, la naturaleza de la mente humana no solamente es incorpórea, sino también sustancia, es decir, realidad subsistente".

¹⁰ Aristóteles, *Metafísica*, Z 12, 1038 a5; *ibid.*, Δ, 28, 1024 b4-6.

¹¹ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.75 a.3, ad 1.

謂神之類。言神類以別於他不屬神之類。如	者	亞尼瑪。人在亦在。人不在亦在。故言本自在。	在。無馬。則無馬之體模。不得言本自在。人之	也。體馬亦是自立之體。但馬之體模。因馬而	本自在。與自立之體異義。如人是自立之	非賴其體而有。雖人死而不滅。故為本自在。	所依者盡則生覺俱盡。靈魂在人。非出於質。	有靈生魂覺魂。從質而出。皆賴其體而為有。	有覺。無靈禽獸之魂。有生有覺無靈人之魂。有生	魂有三。生魂覺魂靈魂。草木之魂。有生無覺	何謂本自在者。言本自在。以別於生魂覺魂也。

* 自在 es un término budista que significa "independiente", "espíritu libre de delusión".

[10] ¿Por qué se dice que es algo originalmente independiente? La idea de "algo originalmente independiente" sirve para discriminar {el ánima} de las almas vegetativa y sensitiva.¹² [Hay tres almas. El alma vegetativa, el alma sensitiva y el alma racional. Los vegetales tienen el alma vegetativa pero no las almas sensitiva y racional. Los animales tienen las almas vegetativas y sensitivas, pero no el alma racional. El hombre posee las tres almas.] Las almas vegetativa y sensitiva se originan en la materia y en ésta surgen. Ambas dependen de la sustancia para su existencia. El lugar al cual se conforman tiene un fin: por lo tanto, las almas vegetativa y sensitiva ambas tienen un fin. El alma racional reside en los hombres. No surge en la materia. No depende de la sustancia para su existencia. Aunque muera el hombre, no se destruye. Por tanto, es el alma original. [La independencia original y la sustancia subsistente tienen un significado diferente. Por ejemplo, el hombre es una sustancia subsistente. El caballo también es una sustancia subsistente. Sin embargo, en cuanto a la forma sustancial del caballo, si existe el caballo también existe la forma, si no existe el caballo entonces no existe la forma sustancial del caballo. (En este caso) no se debe hablar de independencia original. En cuanto al ánima del hombre, si el hombre existe, también existe su ánima pero si el hombre no existe, todavía existe su ánima. Esto es hablar de la independencia original.]

Anteriormente, hemos hablado de la categoría de lo espiritual. Hablar de la categoría de lo espiritual sirve para diferenciar (el ánima) de las demás cosas que no son espirituales como por ejemplo,

¹² Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.75 a.3, resp.: "La potencia, en cuanto tal, se ordena al acto. La naturaleza, pues, debe estar determinada por el acto al cual se ordena; y, por consiguiente, es necesario que la diversidad de naturaleza en las potencias se establezca en razón de la diversidad de los actos, la que a su vez se establece en razón de la diversidad de los objetos".

生覺魂等。又以正他諸妄說。如謂魂為氣等也。

何謂不能死以別於他物之生魂覺魂。不能自立。與體偕滅也。又以正人死。魂與偕滅之妄說也。又以正夫人有三魂死則生覺已滅。靈魂獨在之誤論也。亞尼瑪是一非三。只此靈魂。亦生亦覺。人死之後。因無軀殼。故生覺不用。儻令復生。靈魂與肉身復合。仍用生覺。如前未死時。

如草木凋落。枝葉花實皆晦於根。迨於春時。根力重申。枝葉華實。依

[11] las almas vegetativa y sensitiva. Luego, sirve para corregir los diversos discursos absurdos, como el de decir que las almas pertenecen a la clase de lo material.¹³

¿Por qué se dice que el ánima es inmortal?¹⁴ Sirve para discriminar {el ánima} de las almas vegetativa y sensitiva de los demás entes que no pueden ser subsistentes y cuya sustancia es conjuntamente aniquilada. Asimismo sirve para corregir la afirmación absurda según la cual con la muerte humana todas las almas son destruidas.¹⁵ Sirve, de igual manera, para corregir el discurso erróneo según el cual, cuando muere un hombre, de sus tres almas, solamente su alma vegetativa y su alma sensitiva son destruidas y sólo subsiste el alma intelectual.¹⁶ El ánima es una no las tres: es el alma racional. Además, el alma vegetativa y el alma sensitiva, después de la muerte del hombre, ya no tienen uso en razón de que no hay cuerpo. Otra vez, vuelven a vivir y el alma racional vuelve a unirse al cuerpo. De nuevo se pueden usar las almas vegetativa y sensitiva como antes de la muerte. [Por ejemplo, las hierbas y los árboles decaen, las ramas, las hojas, las flores y los frutos se concentran en la raíz y cuando llega la primavera, la fuerza de la raíz se renueva. Las ramas, las hojas, las flores y los frutos

¹³ El *qi* 氣, en la filosofía de Zhu Xi, tiene tres sentidos diferentes. En primer lugar, el *qi* es equivalente a la materia en general. En segundo lugar, es la materia en la medida en que existe en una forma gaseosa en el estado de caos que precede la formación del presente universo. En tercer lugar, es la parte más ligera de la materia, la que conforma la parte celestial del universo. Por tanto, se puede traducir el carácter *qi* por la idea de principio de individuación y sustrato de la realidad: no hay realidad sin *qi*.

¹⁴ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1, q. 75 a.6, resp.: "Lo que por sí mismo tiene el ser no puede ser producido ni destruido sino en razón de su propia naturaleza. [...] y como] es imposible que una forma se separe de sí misma, también lo es que la forma subsistente deje de existir".

¹⁵ *Ibidem*, 1 q. 77 a.8, resp; Santo Tomás atribuye esta doctrina errónea a Atcherus de Claravallensis (segunda mitad del siglo XII). Su obra, el *De spiritus et anima*, durante mucho tiempo atribuida a San Agustín.

¹⁶ Esa doctrina es la de Averroes, quien afirma que el alma intelectual está separada del cuerpo. Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1, q. 77 a.8, resp.: "Según ya hemos dicho, el alma es el único principio de todas sus potencias. Pero hay potencias, como el entendimiento y la voluntad, cuyo sujeto es el alma sola, y éstas necesariamente han de permanecer en el alma después de destruido el cuerpo. Otras, en cambio, tienen como sujeto al compuesto, y son todas las potencias de la parte sensitiva y vegetativa".

然發
見

何謂由 天主造成。以明非天神等所造成也

天主造成萬物。造成人類。造成天神。造成

天地。可見不可見。一切諸物。皆非他所造成。

何獨亞尼瑪由他造成不出 天主乎

何謂從無物而有。以明非 天主全體中分子

之一分也。亦非他有大靈魂。分彼而予此也

何謂成於賦我之所。賦我之時。以明非造成之

初。先造幾許靈魂。原居天上。與天神同。或他

[12] naturalmente reaparecen¹⁷.]

¿Por qué se dice que fue creada por Dios?¹⁸ Sirve para aclarar que {el ánima} no ha sido creada por los ángeles.¹⁹ Dios creó las diez mil cosas, el ser humano y los ángeles, creó el cielo y la tierra, lo visible y lo invisible. De todas las cosas, ninguna ha sido creada por otra cosa. ¿Por qué sólo el ánima debería ser creada por otro ser y no por Dios?

¿Por qué se dice que llega a la existencia de manera *ex nihilo*? Ayuda aclarar que no es una parte separada de la sustancia completa de Dios ni tampoco que hay otra gran alma racional²⁰ que a su vez se subdivide y genere el ánima.

¿Por qué se dice que cuando se completa nos otorga el espacio y el tiempo? Esto sirve para aclarar que no es al inicio antes de la creación, cuando se debe primero crear algunas almas racionales cuyo principio reside, de igual manera, tanto en Dios como en los ángeles,

¹⁷ La idea de la razón seminal nace con los estoicos. Esta idea postula que todo ser procede de una semilla que contiene en sí los brotes particulares o "razones seminales" de cada una de sus partes. En un registro biológico hallamos la descripción de la generación en términos de *circularis proprietates* de la semilla, ya que la semilla se vuelve planta y la planta de nuevo vuelve a ser semilla. Ahora bien, esta idea del crecimiento de la planta a partir de una unidad para luego decaer y volver a la unidad está presente en casi todas las escuelas de pensamiento chino. El mismo carácter que significa el crecimiento y la vida (*sheng*, 生) representa un brote saliendo de la tierra. En el pensamiento chino, en vez de la semilla lo que representa el origen es la raíz (*gen*, 根).

¹⁸ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1, q. 75 a. 6, ad 2.

¹⁹ Ésa es la doctrina de los seleucianos (San Agustín, *Las herejías*, núm. 59) y de Avicena (Avicena, *Metafísica*, tr. 9, cap. 4).

²⁰ Se trata de la noción de alma del mundo. Ésta es criticada por Aristóteles en el *De Caelo* (II, 1, 284 a 27-35), porque implica la trascendencia del alma, que sería causa extrínseca del universo. La idea de *alma mundi* se remonta a las filosofías de Platón (s. V a. C.) (Platón, *Timeo*, 34b-35b) y de los estoicos (s. III a. C.).

之稱。同時俱有。	可謂父。故父子	無時先後。何者。當無子時不可謂父。有子而	又若父子等。相因而有之物。亦有原先後而	先至金水月天。某時後至於地。故無時先後	至於月水金天。此謂原先後。卻非日光某時	有。特從金水月天而至於地。不得言由地而	而後委也。至如日光一照。若高若下。同時俱	但有原先後。無有時先後。而後用。如水先源	時先後。如器先造	非故。卽成時。便賦畀。卽賦畀時。便成。成與賦	日造肉身。肉身已成。日造靈魂。而賦之新新	予也。又非肉身之外。造成靈魂。并合為一也。	貯。隨時取用也。又非欲賦予時先化成後賦

[13] o en otro receptáculo y que, enseguida, reciben su uso.²¹ Tampoco es que cuando está a punto de instilarse el tiempo, sea toda formada y después se le instila. Tampoco es que sea exterior al cuerpo, que se cree el alma racional y simultáneamente se unan para formar una unidad, es decir cuando se cree el cuerpo, el cuerpo ya esté completo y cuando se cree el alma racional, esté toda nueva. Esto no es así. En el momento en que se forma es precisamente cuando se le otorga. Cuando se le otorga es justo cuando se forma. Formar y otorgar sólo poseen un antes y un después originales, no poseen un antes y un después temporales.²² [Hay un antes y un después temporales, por ejemplo, cuando primero se crea la herramienta y luego se usa, o como el agua que primero está en el manantial y luego fluye. Pensemos en la luz del sol cuyos rayos, de igual manera, ya sea en lo alto o en lo bajo, todo lo iluminan. En especial, desde el metal y el agua, la luna y el cielo se extiende a la tierra. No se debe decir que proviene de la tierra y se extiende a la luna y al agua, al metal y al cielo. Por eso, se afirma que existen un antes y un después originales. Sin embargo, no es decir que la luz del sol, en un cierto momento, primero alcanza el metal y el agua, la luna y el cielo y después alcanza la tierra.²³ La razón es que no se trata de un antes y un después temporales sino de lo que ocurre con la clase de padre e hijo. Son causa recíproca de la existencia. En este caso, existe un antes y un después originales pero no existe un antes y un después temporales. ¿Por qué es así? Cuando no hay hijo no se puede hablar de padre pero si existe el hijo se puede hablar de padre. Por tanto, cuando se habla de padre e hijo existen juntos al mismo tiempo.]

²¹ La doctrina que invalida aquí Sambiasi fue expuesta por Orígenes (Orígenes, *Peri Archon*, L. I, cap. 7) y San Agustín (San Agustín, *De genesi ad litter.*, caps. 24-28).

²² Sambiasi distingue aquí entre una anterioridad cronológica y otra según la esencia o la naturaleza, que es una distinción aristotélica. Véase Aristóteles, *Metafísica* Δ, 11, 1018b 9 ss.

²³ Este ejemplo parece referirse a la correspondencia de los elementos tan propia del pensamiento chino.

何謂為我體模。凡物皆有兩模。然曰作曰模。曰	質。曰為模者。模壯之。如是者為是物置之於	本倫。別之於他類也。俗言為樣子。譬之車輪	牙。周。輻。轆。穀。抱。賢。空。為模也。若輪人是作	者。材。木。是質者。用之利轉以行車。是為者。一	體模。一依模。體模者。內體模。物所由成。非是	模。不成是物。依模者外形模。物之形像可見	者是也。今言亞尼瑪為人之體模。以明非由	熱冷乾濕四情。會合所成。可聚可散。如陶人	埴埴也。	何謂終賴。額辣濟亞。賴人之善行。可享真福。是

[14] ¿Por qué se dice que {el ánima} es nuestra forma sustancial.²⁴ Cada ente tiene dos formas. [Cada ente tiene cuatro causas²⁵ llamadas la causa eficiente, la causa formal, la causa material y la causa final. La causa formal es lo que lo informa (el ente). Por ejemplo, es lo que hace que esta cosa sea verdaderamente, colocándola en la categoría original. No debe ser colocada en otra categoría. En palabras comunes, podemos emplear la metáfora de la rueda con radios del carro.²⁶ La llanta circular, los radios convergentes, el cubo que los detiene juntos y el vacío del hoyo del cubo describen la causa formal. En cuanto a la llanta, el hombre es la causa eficiente. La madera es la causa material. La finalidad es girar para mover el carro y esto es la causa final.] La primera es la forma sustancial. La segunda depende de la forma {formal}. La forma sustancial es la forma sustancial interna. Aquello de lo cual el ente se completa, no es la forma. Ésta no completa este ente. Lo que depende de la forma es la forma de la figura externa. La imagen de la figura del ente es lo que se puede ver. Ahora bien, decir que el ánima es la forma sustancial del ser humano, sirve para aclarar que no proviene de lo caliente o lo frío, de lo seco o lo húmedo,²⁷ es decir de las cuatro cualidades, que no es su reunión que la completa, o que se puedan unir y separar.²⁸ {Tomando la metáfora del alfarero} no es como moldear al hombre de materia para rellenarlo.²⁹ ¿Por qué se dice que, al último, depende de la Gracia, que depende del buen comportamiento de los hombres para que puedan gozar de la verdadera delectación?³⁰ Esto

²⁴ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q. 76 a. 4, sed contra: "Una cosa no tiene más que un solo ser sustancial. Luego una cosa no tiene más que una sola forma sustancial. Ahora bien, el alma es forma sustancial del hombre".

²⁵ Véase Aristóteles, *Metafísica*, Z, 1032 y ss.

²⁶ Lo neoconfucianos emplean esta metáfora para describir el *taiji* (supremo último).

²⁷ Aristóteles, *De anima*, n, 3, 414b 5: "Los animales se alimentan de lo seco y de lo húmedo, de lo caliente y de lo frío".

²⁸ Esta doctrina es la de Empédocles, quien componía el alma de todos los elementos. Véase H. Diels y F. Krantz, *Los fragmentos de los presocráticos*, Emp. B 109 (I, 351, 20); Aristóteles, *De anima*, I, 2, 404b 10.

²⁹ Hay una metáfora del alfarero en Temístius, *De anima*, 93 a 19, cap. 25.

³⁰ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1-2 q. 3 a. 4, resp.: "La esencia de la beatitud consiste en un acto del entendimiento. Sin embargo, a la voluntad le pertenece la delectación consiguiente a la bienaventuranza, según dice San Agustín que 'la beatitud es el gozo de la verdad', en cuanto que ese gozo es la consumación de la bienaventuranza".

言亞尼瑪之為者也。為者。四所以然之一。如造矩為作方。造規為作

亞尼瑪在人。他無終向。惟賴聖寵。可盡力

向事。陡斯。立功業以享天上真福也。亞吾

斯丁曰。天主造成人之亞尼瑪。為通達至

美好。通而愛之。愛而得之。得而享之。曰額辣

濟亞者。以明天上真福。非人之志力。於得真

為善之功。欲立為善之功亦必賴主祐。若自賴其志力。為善立功以得福。未能也。與

天主公祐。所能得之祐矣。然主祐有二。為善立功。既賴主

一公祐。一特祐。公祐者。人與物所其得。一切生長安存。及其各行各動。皆須天主公祐。

[15] es hablar de la causa final del ánima. [La causa final sólo es una de las cuatro causas. Es como fabricar una escuadra para hacer cuadrados o fabricar un compás para hacer círculos.] El ánima se encuentra en el hombre. No tiene finalidad última. Solamente descansa sobre el favor divino. Puede agotar su fuerza sirviendo a Dios.³¹ Su esfuerzo es constante para gozar de la verdadera delectación de Dios.³² Agustín dijo que Dios creó el ánima del hombre para comunicarle el soberano bien, para que se comuniquen y Lo ame, Lo ame y Lo logre, Lo logre y Lo goce.³³ También dijo que la Gracia sirve para aclarar la verdadera delectación de Dios. No se alcanza por la voluntad del hombre [Cuando se quiere lograr la verdadera delectación, se debe erigir el mérito. Cuando se desea erigir el mérito, se debe apoyar en la providencia de Dios.³⁴ Si se apoya en la voluntad propia para erigir el mérito y así lograr la delectación, no se puede].³⁵ Es por medio de la providencia general de Dios que se puede lograr. {Para erigir el mérito, se apoya en la providencia de Dios. Sin embargo, hay dos tipos de providencia, la primera es general, la segunda es especial.³⁶ Lo que es en la providencia general, tanto los hombres como los demás entes pueden alcanzarla y es que todos nacen, crecen y viven en paz, tienen todo tipo de conducta y acciones, todos dependen de la providencia general de Dios.

³¹ San Agustín, *Contra Julianum*, L. IV, cap. 8.

³² Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1-2 q.31 a.2, ad 2: La delectación se define como "cierta quietud del apetito en consideración a la presencia del bien que le satisface".

³³ San Agustín, *Soliloquios*, L. I, 1.4.

³⁴ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1-2 q.109 a.6, resp.

³⁵ *Ibidem*, 1-2 q.109 a.5, resp.

³⁶ Santo Tomás distingue entre "providencia" y "predestinación"; *Ibidem*, 1 q.22, introd.: "Determinado ya lo que en absoluto pertenece a la voluntad divina, es preciso que nos ocupemos ahora de lo que se refiere, a la vez, al entendimiento y a la voluntad. Esto, en cuanto a todos los seres en general, es la providencia, y respecto del hombre en particular es la predestinación y la reprobación en orden a la vida eterna y sus consecuencias".

特祐。初提醒特祐者。非我功力所致。天主	初提醒特祐。二為次維持特祐。三為後恆終	之善行者。額辣濟亞之特祐。又有三端。一為	義者為天主所愛。而當受真福也。曰賴人	是名	於主祐。而幸認之。幸改過遷善。即獲聖寵	己認之。而因行惡失聖寵者。皆屬於不義。因	濟亞之特祐。然後能為義者。不得其聖寵。或	凡未認天主	以為善立功。而得真此福。亦未能異也。必有額辣	自有者。然若專藉與物不用	以然之公祐。無物不得。既所其得。即若物所	所以然。而天主為熱之原。所以然。此原所	之物。為其行動之次。所以然。如火為熱之次	故天主為萬行萬動之原。所以然。而行動

[16] Por tanto, Dios es la causa original de todas las conductas y acciones, y los entes que tienen conducta y acciones son la causa secundaria de las conductas y movimientos. Por ejemplo, el fuego es la causa secundaria del calor y Dios es la causa original del calor.³⁷ Esta providencia general es la causa original. No hay ente que no la alcance ya que lo que existe es de su alcance. Luego, o bien un ente por sí la posee de manera natural o bien descansa de manera especial en ella. No hay diferencia entre los entes. Utilizarla para hacer que la virtud erija el mérito y que se alcance la verdadera delectación, no se puede.] Se necesita la providencia especial de la Gracia. Después uno se puede volver justo. [Todos los que todavía no conocen a Dios³⁸ no pueden alcanzar su favor divino. Si ya lo conocen y, sin embargo, son pecadores intencionales, se pierden el favor divino y no son justificados. El principio está en la providencia de Dios y el hecho de conocerlo³⁹ bienaventuradamente. La bienaventuranza es lo que corrige el error cambiándolo en virtud.⁴⁰ Por eso, obtener el favor divino se llama la justificación.] Es gracias al amor de Dios que se recibe la verdadera delectación.⁴¹ Se dice que lo que depende del comportamiento virtuoso humano es la providencia especial de la Gracia.⁴² Asimismo, hay tres principios. El primero es inicial y es el que despierta a la providencia especial. El segundo es el de enmedio y es el que mantiene actual la providencia especial. El tercero es el último y es el que completa permanentemente la providencia especial. El despertar a la providencia especial no es lo que nuestro propio esfuerzo provoca, es lo que Dios

³⁷ *Ibidem*, 1-2 q.109 a.1, resp.

³⁸ Los infieles.

³⁹ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1-2 q.3 a.4, resp.: "La esencia de la beatitud consiste en un acto del entendimiento. Sin embargo, a la voluntad le pertenece la delectación consiguiente a la bienaventuranza, según dice San Agustín que 'la beatitud es el gozo de la verdad', en cuanto que ese gozo es la consumación de la bienaventuranza".

⁴⁰ *Ibidem*, 1-2 q.63.

⁴¹ *Ibidem*, introd. 1 q.23, p. 790; 1 q.23 a.4, resp.: "La predestinación presupone una elección, y la elección, un amor. La razón de esto es porque la predestinación es una parte de la providencia, y la providencia [...] es una razón existente en el entendimiento, que manda ordenar algo a un fin. Pero, como no se manda ordenar algo a un fin si previamente no se quiere tal fin, síguese que la ordenación de algunos a la salvación eterna presupone, según nuestro modo de concebir, que Dios quiera su salvación, y en esto intervienen la elección y el amor".

⁴² Para la tesis contraria véase *idem*, y sobre la cooperación en la ejecución, *ibidem*, p. 792.

與 非 當 與 而 必 與 也 賴 此 維 持 特 祐 而 偕 行	至 之 報 故 曰 可 與 而	欲 至 之 地 中 道 而 止 亦 不 可 知 未 應 得 受 能	止 燭 光 不 息 因 其 肯 進 與 之 燭 光 令 可 至 於	以 應 主 恩 如 既 得 明 燭 從 此 進 步 進 步 不	也 未 可 言 必 與 也 能 借 維 持 之 祐 日 進 於 善	此 維 持 之 特 祐 為 可 與 而 與 者 也 可 言 當 與	可 與 者 未	與 我 偕 行 日 遷 於 義 而 行 義 加 勤 獲 祐 加 重	維 持 特 祐 者 人 已 得 提 醒 又 賴 此 維 持 特 祐	得 故 曰 徒 與 諸 我 者 如 暗 途 中 有 坑 阱 我	祐 乃 是 天 主 憫 我 罪 人 自 肯 提 醒 無 因 而	醒 之 特 祐 我 既 不 義 無 光 為 何 得 此 提 醒 之	徒 與 諸 人 者 也 忽 自 覺 非 而 欲 悔 改 此 為 提	人 向 無 聖 寵 之 先 多 為 不 義

[17] infunde en los hombres.⁴³ [Los hombres cuya inclinación no se enfoca en primer lugar hacia el favor divino sino que actúan de manera muy injusta, y que, de repente, por sí solos se dan cuenta de que están equivocados, y que, por arrepentimiento

⁴³ *Ibidem*, 1-2 q.109 a.6, ad 1: "La conversión del hombre a Dios se hace ciertamente por el libre albedrío; por eso se le manda que se vuelva a Él. Pero el libre albedrío no puede volverse a Dios, a no ser que Dios la oriente hacia sí mismo"; *ibidem*, 1-2 q.112 a.2, resp.

desean cambiar, se despiertan a la providencia especial. Si no somos actualmente justos no alcanzamos la iluminación.⁴⁴ ¿Por qué alcanzar el despertar a la providencia? Porque entonces Dios tiene misericordia de nuestros pecados. Esto es apoyarse sobre el despertar. No hay más razón que alcanzarlo: por tanto, se dice que se infunde en los hombres. Es como cuando en medio de un camino oscuro hay una fosa, y caminando en la oscuridad, estoy a punto de caer en esta fosa. La ausencia de discernimiento, de repente, se aclara por una antorcha y ésta es la conmiseración.⁴⁵ Lo que, en segundo lugar, mantiene actual la providencia especial es que el hombre ya alcanzó el despertar. Luego, depende de esta actualidad para mantener la providencia especial y actuar de acuerdo con ésta. Cuando uno se corrige para ser justo y actúa justamente, esto aumenta la compasión, se alcanza la providencia y aumenta la nobleza. Esto es mantener actual la providencia especial, es lo que pudiendo ser otorgado se otorga. [En cuanto a lo que se puede otorgar, no se puede decir que es forzoso el otorgamiento, tampoco que se debe otorgar. Es posible unirse a la providencia actual, cuando se progresa hacia la virtud mediante el consentimiento a la conmiseración⁴⁶ de Dios. Es como cuando uno se ilumina a la luz de una antorcha y que sigue a aquélla para progresar. Para progresar sin parar uno no sopla la luz de la antorcha porque en ella se apoya para avanzar. Permite llegar al lugar donde se desea llegar. Se puede parar en medio del camino, tampoco se puede saber. Aunque no haya consentimiento para poder recibirla, sin embargo, se puede llegar a la recompensa. Por eso se habla de poder otorgar y otorgar y no de hacer que forzosamente se otorgue o que se deba otorgar.] Se depende de esta actualidad para mantener la providencia especial y que todas las acciones

⁴⁴ La iluminación es cuando la gracia alcanza el intelecto, mientras que se trata de inspiración cuando alcanza la voluntad. Sobre inspiración véase *ibidem*, 1 q.90 a.1, ad 1: "Inspirar no debe entenderse en el sentido material, sino que en Dios equivale a producir un espíritu"; *ibidem*, introd. 1 q.23, p. 783.

⁴⁵ *Ibidem*, 1-2 q.114 a.3, obj. 2. Hay una comparación budista de la mente con una antorcha.

⁴⁶ *Ibidem*, introd. 1 q.23, p. 783.

聖亞吾斯丁曰。凡能自主之人。欲去前不義。	與之定報故曰。賴人之善行。而可得真福也。	祐。至死為義者。然後得受升天之真福。享當	祐。又賴此維持之祐。進進不止。而得恆終之	因自身善行。雖得提醒之祐。不能得維持之	為當與而與者也。 當與而與。如工完受直。不得不與。 可見不	祐。亦可與而與者也。如是命終。而得真福。則	時刻偕行。至死為義者。毫無間斷。此恆終特	諸善。為義不止。又得 天主與我恆終特祐。

[18] sean virtuosas para ser justo hasta el fin. También se alcanza a Dios y la perseverancia⁴⁷ termina en la providencia especial, actuando constantemente junto a ella hasta la muerte.⁴⁸ No hay ninguna interrupción. Esta perseverancia que termina en la providencia especial: pudiendo ser otorgada es otorgada, como es el mandato final y se alcanza la verdadera delectación. Es algo que se debe otorgar y se otorga [El hecho de deber ser otorgada y ser otorgada es como un trabajo que ha sido completado y merece una recompensa que no se puede no dar]. Se puede ver que no hay razones en el yo para actuar con virtud. Aunque la providencia se deba despertar, no se puede alcanzar la actualidad para mantener la providencia. Además depende de esta actualidad para mantener la providencia y progresar sin parar, y se debe agotar con perseverancia la providencia hasta la muerte. Después se debe recibir la verdadera delectación del Cielo, se goza de la recompensa que se debe otorgar de manera segura. Por eso se dice que, dependiendo de la buena conducta de los hombres, se puede recibir la verdadera delectación. San Agustín dijo que todos los hombres pueden ser su propio amo. Desean corregir la conducta injusta anterior,

⁴⁷ *Ibidem*, 1-2 q. 109 a. 10, resp.; *ibidem*, 1-2 q. 114 a. 9.

⁴⁸ *Ibidem*, 1-2 q. 114 a. 9, resp.: "Se puede conseguir de Dios la perseverancia en el bien [...] por parte de la moción divina que inclina al hombre al bien hasta el fin".

不自悔。不能遷於義者。曰能自主。為孩童無知。不能自主者。不論。故也

從此可推。他言人之亞尼瑪。可分散於諸有生者。非也。又言亞尼瑪有形像。附我形像。因人小大。因人老幼者。亦非也。為人之亞尼瑪。是神類。無幾何可論。全在全體。亦全在全體之諸分。如 天主無所不在。全在天地之間。亦全在天地間之諸分也

又從此推。人之亞尼瑪。非人也。但是人之一分。

[19] la de no querer arrepentirse, la de no poder cambiar, a fin de volverse justos. Por eso dice que pueden ser su propio amo.⁴⁹ En cuanto a los niños, no tienen conocimiento, no pueden ser su propio amo, no se discute el porqué.

Siguiendo esto, se pudiera deducir en otras palabras que el ánima del hombre se difunde en todo lo que tiene vida. Pero no es así. Además se dice que el ánima tiene apariencia, que se transmite a la apariencia del yo, por eso que es causa de lo pequeño o lo grande, de si el hombre es anciano o joven. Tampoco es así. En cuanto al ánima del hombre, pertenece a la clase de lo espiritual, no hay por qué discutirlo. Está completamente en toda sustancia, también está completamente en toda la sustancia de todas las partes.⁵⁰ Es semejante a Dios porque no hay lugares donde no esté. Dios está presente por todo el cielo y la tierra así como por todas las partes del cielo y de la tierra.

También siguiendo esto se deduce que el ánima del hombre no es el hombre, solamente es una parte del hombre.⁵¹

⁴⁹ San Agustín, *La ciudad de Dios*, xxii, cap. 1: "Crió al hombre también con el mismo libre albedrío, afin que terreno, digno del cielo si perseverase en la unión de su Criador, y si le desamparase digno de una miseria, cual conviniese a semejante Naturaleza. Y sabiendo que había de pecar desamparando Dios con traspasar su divina ley, tampoco le privó del libre albedrío, previendo al mismo tiempo el bien que de su mal había de resultar, puesto que del linaje mortal, condenado justamente por su culpa, va, por su gracia recogiendo multitud de gente para con ella suplir la que cayó de los ángeles y que, de este modo, su querida soberana Ciudad no quede sin ciudadanos, antes, quizá, venga a gozar número más copioso".

⁵⁰ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q. 76 a. 8.

⁵¹ *Ibidem*, 1 q. 75 a. 4, ad: "No toda sustancia individual es hipóstasis o persona, sino la que posee naturaleza específica completa. Por eso no pueden ser llamadas hipóstasis o persona la mano o el pie, ni tampoco el alma, que es una parte de la especie humana".

合卽生。相離卽死。卽上二端。差可設為權喻	離合際會。精求至理。但於生死。論其粗跡。相	去。家猶是家。舟師或離。船猶是船也。若不於	為內體模。若脫離者。不成為人。非若主人或	瑪不為人之內體模。不知人之為人。全憑此	在船。此喻似之而非也。信如此喻。將疑亞尼	又從此推。或言亞尼瑪在人。如主人在家。舟師	人耳	為其無形無象。又不能死。必與軀殼合。乃成

* Aquí el carácter del *Lingyan lishao* es con la clave 162.

[20] Esta parte, debido a que no tiene materialidad y no tiene apariencia, es inmortal, se debe unir al cuerpo y entonces integra al hombre.⁵²

También siguiendo esto se deduce que quizás se diga que el ánima reside en el hombre como el amo está en la casa o que el capitán está en el barco.⁵³ Esto es una comparación pero no es así. Confiar en esta comparación provoca la duda en cuanto al hecho de que el ánima es la forma sustancial interna del hombre y no se sabe lo que hace que el hombre sea hombre, no se sabe que se apoya totalmente sobre la forma sustancial interna. Si nos apartamos de esto, no se integra el hombre. No es igual al hecho de que cuando el amo se retira, la casa sigue siendo casa, o que cuando el capitán se aleja, el barco sigue siendo barco. No es en la separación o en la unión donde se puede entender la esencia del principio supremo, sino en la vida y la muerte. Esto es hablar de su huella más obvia: si están juntos hay vida, si están separados hay muerte. Entre estos dos principios, casi se trata de una metáfora extemporánea para

⁵² Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.75 a.4, resp.: "Algunos afirmaron que sólo la forma pertenece a la esencia específica y que la materia es parte del individuo, pero no de la especie. Lo cual no puede ser cierto, pues la definición indica la naturaleza específica, y en los seres naturales señala no solamente la forma, sino la forma y la materia".

⁵³ Para esta discusión véase E. Gilson, *Le thomisme*, París, Vrin, 1948, p. 270 y ss.; Th. Tracy, "The soul/boatman analogy in Aristotle's *De anima*", *Classical Philology*, vol. 77, núm. 2, 1982.

以曉愚俗

又從此推。或言人心為亞尼瑪之所。但居中心而制百體。如國主居朝。宰制四境。此亦非也。亞尼瑪全在全體。而活其體。模其體若在一分。即全在全分。而活其分。模其分。無有方所。何得言但居中心。而遙制各分。然亞尼瑪雖全在所在。活之模之。而每於中心。施為運用諸關生命之事。如身中之火。身中之血。皆從心而出。若水自泉源。分別枝派。故謂心為亞

[21] iluminar al vulgo.

De igual manera, siguiendo esto se deduce que quizás el corazón es el lugar del ánima, que ésta sólo reside en el corazón y rige las cien sustancias como el dueño del Estado habita en la residencia del príncipe y como gobernador controla a los cuatro confines. Pero tampoco es así.⁵⁴ El ánima está completamente en toda sustancia y da vida a la sustancia.⁵⁵ La forma de esta sustancia, si está en una parte, entonces está completamente en esta parte y le da vida a esta parte, sin tener un lugar específico. ¿Por qué debería decirse que sólo reside en el corazón y externamente controla a cada parte? Naturalmente el ánima, aunque es toda la existencia, le da vida y le informa y siempre está en el corazón y, a la vez, le da moción para poner en uso todas las diversas funciones de los destinos/fines de la vida. Es como el calor o la sangre en el cuerpo, ambos siguen el corazón y se ponen en acción, de manera similar al agua que desde su origen en el manantial se divide en brazos. Por tanto, se dice que el corazón es

⁵⁴ Se puede comparar esta idea con W. Harvey, *De motu cordis*, cap. xvii, Roterod., 1648: "The heart, like the prince in a kingdom, in whose hands lie the chief and highest authority, rules over all; it is the original and foundation from all power is derived, on which all power depends in the animal body". Citado por W. Pagel, "William Harvey and...", *op. cit.*, p. 28. Por la fecha de redacción del *Lingyan lishao*, Sambiasi no pudo haber leído la obra de William Harvey. Por tanto, puede deducirse que la comparación del ánima con un príncipe era un lugar común.

⁵⁵ Ésta es la doctrina de Santo Tomás. Niega la idea de que el ánima se encuentre en algún lugar específico. La idea de que el ánima se encuentre en el corazón pertenece a la filosofía fisiológica y biológica de Aristóteles. Véase *Generación de los animales*, 738b, 17f: "The first principle of any natural creature's system is the heart or its counterpart"; *Partes de los animales*, 665a, 10f: "The heart is situated in the middle of the body and in the fore part of it; and in the heart, we hold, is the principle of life and of all movement and sensation". Alberto Magno retomó esta idea (Alberti Magni, *Opera omnia xii: Quaestiones super de animalibus*, ed. Ephrem Filthaut O.P., Münster i. W., 1955, 280, c. 9; citado por B. H. Hill Jr., "The grain and...", *op. cit.*, p. 65).

又從此推。或言亞尼瑪是人之血。或言在人之	模心而模諸分無有時先後。止有原先後耳	也。蓋亞尼瑪在心而在諸分。活心而活諸分。	心猶運用。漸至終絕。故運用之末。似在心終	諸關生之事。既由心運。及於末際。諸分謝事。	云者。非謂先在諸分退歸於心。而人命終。為	之事。由心運用。故運用之初。似在心始。終所	非謂初居中心。次及各分也。為諸關切生命	尼瑪之初所。又為亞尼瑪之終所。初所云者。

[22] el lugar primordial del ánimo y también que es el fin del ánimo.⁵⁶ Hablar del lugar primordial no es decir que primero reside en el corazón, luego alcanza cada parte. Para los diversos movimientos que corresponden a los asuntos vitales, es a partir del corazón que se ponen en acción. Por tanto, el origen del movimiento parece que empieza en el corazón. Lo que es hablar del fin del ánimo no es decir que primero está en las diversas partes y luego regresa en el corazón cuando se acaba la vida del hombre. Debido a que las funciones vitales se ponen en acción, están ya en función en el corazón y cuando se llega al final de la unión se retiran de las funciones. El corazón sigue funcionando y gradualmente alcanza la interrupción última. Por tanto, el fin de las funciones es, de la misma forma, el fin del corazón. En efecto, el ánimo está en el corazón y en cada parte, le da vida al corazón y le da vida a cada parte, informa el corazón e informa cada parte. No hay un antes y un después temporales. Solamente hay un antes y un después absolutos.

También siguiendo lo anterior, a veces se dice que el ánimo es la sangre del hombre, a veces se dice que es parte de la sangre del hombre.⁵⁷

⁵⁶ W. Harvey, *De generatione*, 1651: "En la sangre la vida y el alma primero se muestran a sí mismas y por último se extinguen". Citado por W. Paget, "William Harvey and the Purpose of Circulation", p. 29.

⁵⁷ W. Harvey, *On generation*, 1651: "*Instar laris familiaris esse animam ipsam in corpore*", p. 309; citado por W. Paget, "William Harvey and ...", *op. cit.*, p. 29.

血分。皆非也。亞尼瑪神類。全在全體。全在諸分。何得為血。何得在血。但血為生命之興。又具熱性。而周行百脈。一切喜怒哀樂愛惡羞懼諸情皆憑血運。皆因血顯。比之筋骨皮肉等。殊覺迥然。故亞尼瑪之功用。於此特為顯著耳。

又從此推。亞尼瑪一種學問。早夜以思。比於他諸學問。致為有益。如上文聖白爾納曰。人知多事。不如知己。覓多物。不如覓己。求美好於

[23] Nada de esto es correcto. El ánimo pertenece a la clase de lo espiritual. Está completamente en toda la sustancia y en todas las partes. ¿Por qué debería ser la sangre, por qué debería residir en la sangre? La sangre es solamente el vehículo de la vida. Provee calor y circula en las cien arterias. En conjunto, el deleite y el enojo, la tristeza y la felicidad, el amor y el odio, la vergüenza y el miedo, todas las afecciones dependen del flujo de la sangre.⁵⁸ Todos son manifestaciones de la sangre y es igual a la clase de los nervios, de los huesos, de la piel y de la carne. Por tanto, en esto es particularmente notable la función del ánimo.

Siguiendo lo anterior se pueden deducir algunas cuestiones. El pensarlo día y noche y compararlo con otras ramas del saber tiene mucho beneficio. Como hemos dicho arriba, San Bernardo aseveró que los hombres saben muchas cosas pero no se conocen a sí mismos, examinan muchas cosas y sin embargo no se examinan a sí mismos. Buscan el bien en

⁵⁸ Véase la doctrina de los espíritus producidos por la sangre y que circulan en todo el cuerpo por las arterias. Véase K. Park, "The organic soul", *op. cit.*, p. 469.

外。不如想美好在自心之內

論亞尼瑪之生能覺能

亞尼瑪既生既覺。其能如何。今略陳數端

其一。為人身萬行萬動。至近至切之所以然

其二。凡生魂所有之能三。一者育養之能者。如

草木藉於膏潤。人身

資夫精血。日以滋養。二者長大之能。三者傳

生之能。試觀人生。既能育養。又復長大。旋至

充滿。充滿之後。又能傳生類已之人。一一如

草木然。是生魂所有之能。天主於人之亞

[24] lo exterior {sin ver} que nada equivale a reflexionar el bien que se encuentra en el propio corazón.

Discusión sobre las potencias vegetativa y sensitiva del ánimo

¿Cómo son las potencias, vegetativa y sensitiva, del ánimo? Ahora vamos a exponer brevemente algunos principios.

El primer principio es que {estas potencias} constituyen la causa de todas las acciones y movimientos más íntimos y más generales del hombre.

El segundo principio es que el alma vegetativa tiene tres potencias.⁵⁹ La primera es la potencia de nutrición [Lo que es la nutrición es como las hierbas y los árboles dependen de la humedad, el cuerpo del hombre depende de la sangre pura para crecer]. La segunda potencia es la de crecimiento. La tercera es la de generación. Al intentar ver la vida del hombre, vemos que puede nutrirse, luego crece, y llega a la plena madurez. Después de la madurez, el hombre sabe transmitir la vida a los de su mismo género.⁶⁰ Entre uno y otro es como si fuera igual a las hierbas y los árboles, {el hombre} posee las funciones de la potencia vegetativa. Dios las otorga completamente en el ánimo del hombre.

⁵⁹ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q. 78 a. 2, resp.: "Una [es] por la que adquiere el ser, y a esto se ordena la potencia 'generativa'. Otra, por la que el cuerpo vivo adquiere el debido desarrollo, y a esto se ordena la facultad de 'crecimiento'. Otra, finalmente, por la que el cuerpo del viviente se conserva en el ser y debida magnitud, y a esto se ordena la facultad 'nutritiva'".

⁶⁰ Aristóteles, *De anima*, II, 4, 415a 20-25.

尼瑪。皆全界之。卽人之亞尼瑪亦可稱為生魂也。

其三。凡覺魂所有之能二。一動能一覺能。鳥獸等生而能動。草木無之。人亦生而能動。是有覺魂之動能也。覺能又有二。一者外覺。二者內覺。行外覺以外能。外能有五司。耳目口鼻體是也。行內覺以內能。內能有二司。有四職一公司。主受五司所收聲色臭味等。受而能分別之。二思司。思司有三職。其一。主藏五司

[25] Asimismo, el ánima del hombre también se puede llamar alma vegetativa.

El tercer principio es que el alma sensitiva tiene dos potencias. Una es la facultad locomotriz y la otra es la facultad sensitiva.⁶¹ Los animales nacen y pueden moverse mientras que las plantas no lo pueden. El hombre también nace y puede moverse. Es que posee la facultad de moción que corresponde al alma sensitiva.⁶² La facultad sensitiva todavía se divide en dos potencias más. La primera corresponde a los sentidos externos y la segunda a los sentidos internos. Se actualizan los sentidos externos mediante una potencia externa. Esta potencia externa consiste en los cinco órganos,⁶³ las orejas, los ojos, la boca, la nariz y la piel. Se actualizan los sentidos internos mediante una facultad interna. La facultad interna tiene dos sentidos,⁶⁴ y cuatro operaciones. El sentido común⁶⁵ principalmente siente con los cinco sentidos y los puede discriminar.⁶⁶ El segundo sentido es la cogitativa. La cogitativa tiene tres operaciones. La primera consiste principalmente en conservar lo que recibe de los cinco sentidos,

⁶¹ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q. 78 a. 1.

⁶² El apetito es el principio del movimiento en el espacio, el principio de locomoción. Véase, Aristóteles, *De anima*, II, 3, 414 a 29 b 8.

⁶³ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q. 78 a. 3.

⁶⁴ *Ibidem*, 1 q. 78 a. 4.

⁶⁵ *Ibidem*, 1 q. 78 a. 4, ad 1.

⁶⁶ Aristóteles, *De anima*, III, 2, 426b 15-25.

所收。皆受而藏之。如倉庫然。其二。主收覺物	自然曉達之意。譬。即知懼也。其三。主藏所	收諸物之意也。內二司之外。別有一能。曰嗜	司。凡外五司。內二司。所收之物。可嗜之。可棄	之。此為嗜司。嗜司之能。又有二分。一者欲能。	二者怒能。怒非喜之對。如草木 怒生之怒。言其敢也。凡所嗜所棄。	於己相宜。則欲求之。不相宜。則欲去之。此為	欲能。所嗜所棄。於己相宜。則敢求之。不相宜。	則敢去之。此為怒能。或嗜或棄。各兼二者然。

[26] lo siente y lo conserva como en un granero. La segunda consiste principalmente en recibir las estimaciones⁶⁷ que instintivamente manifiestan la intención [de tal manera que la oveja sabe que el lobo es su enemigo y, por tanto, tiene temor].⁶⁸ La tercera operación consiste principalmente en conservar las intenciones de todas las cosas que recibe. Aparte de los dos sentidos internos tiene otra facultad que se llama el apetito. En conjunto, los cinco sentidos externos y los dos sentidos internos, lo que reciben de las cosas lo pueden apetecer o lo pueden rechazar. Es que el sentido de apetito es la potencia de apetecer.⁶⁹ Todavía hay dos divisiones más. La primera es la potencia concupiscible. La segunda es la potencia irascible.⁷⁰ [La potencia irascible no es opuesta al placer. Por ejemplo, la potencia irascible de las plantas es el crecimiento en la irascibilidad. Esto se llama esfuerzo.] De todo lo que se apetece o se rechaza en uno: lo que le agrada, entonces desea buscarlo, lo que no le agrada, entonces desea alejarlo. Esto es la potencia concupiscible. Lo que se apetece o se rechaza en uno: lo que le agrada, entonces se esfuerza en buscarlo, lo que no le agrada, entonces se esfuerza en alejarlo. Esto es la potencia irascible. Ya sea apetece ya sea rechaza. Ambas {potencias} están al mismo tiempo. La naturaleza de cada una de las dos es que

⁶⁷ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.78 a.4.

⁶⁸ Aristóteles, *De anima*, III, 3, 427b, 20-25; *ibidem*, 1 q.78, a.4, resp.

⁶⁹ Sobre la ambigüedad entre los términos *facultad* y *sentido*, véase Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.79 a.1, ad 1: "A veces se da el nombre de sentido a una potencia".

⁷⁰ *Ibidem*, 1 q.81 a.2, resp. Por esfuerzo violento se entiende un esfuerzo que engendra un estado contrario al estado anterior en el sujeto modificado. Por ejemplo, el ignorante se vuelve sabio mediante la enseñanza. Su ignorancia es destruida y reemplazada por su contrario, la sabiduría.

欲能柔。怒能剛。怒能。欲能之敵也。己上內外諸司。人與鳥獸等無異。是覺魂所有之能。

天主於人之亞尼瑪。亦全界之。即人之亞尼瑪。亦可稱為覺魂也。但人之欲能怒能本屬於理而聽其命。如此為可愛。此為可慕。此為可捐。此為可禦。理所是者。不得不從。乃時欲自任。當聽從時。每存抑惜。如馬於御者。意自欲馳。因其控止。特為躑躅也。是在人情自可覺察。譬若威主烈士。或時憤發。如火熾然。而

[27] la potencia concupiscible es débil, la potencia irascible es fuerte, y estas dos potencias son opuestas. En cuanto a los sentidos internos y externos mencionados arriba, para los hombres y los animales no hay diferencia, son las potencias del alma sensitiva.

Dios también las otorga totalmente en el ánimo del hombre. Asimismo, el ánimo del hombre puede definirse como el alma sensitiva. Sin embargo, las potencias concupiscible e irascible del hombre son originariamente subordinadas a la razón⁷¹ y obedecen a sus mandatos.⁷² De esta manera, se puede amar, estimar y se puede rechazar y resistir. La razón es así: no se puede no seguir. No obstante, a veces la concupiscencia domina y hace que se le tenga que obedecer, {eso} cada vez que se modera el remordimiento. Es como el caballo y el jinete.⁷³ La intención se origina en el deseo de cabalgar, es el motivo por el cual se detiene para pararlo. Esto es dirigirlo para detenerlo. Lo anterior, en las afecciones del hombre, se puede entender a través del examen. Es igual a la metáfora del soberano severo y del caballero virtuoso. A veces se indigna, como el fuego cuya naturaleza es quemar,

⁷¹ *Ibidem*, 1 q. 79 a. 8, resp. Santo Tomás distingue entre entendimiento y razón "que no pueden ser en el hombre potencias distintas" en el hecho de que "entender consiste en la simple aprehensión de la verdad inteligible; raciocinar, en cambio, es discurrir de un concepto a otro concepto para conocerla".

⁷² *Ibidem*, 1 q. 81 a. 3.

⁷³ San Agustín, *Hypognost.*, L. III, cap. 2; *ibidem*, 1-2 q. 110 a. 4, ad 1.

忠臣良友。力相規戒如火得水。旋為消滅矣。

論亞尼瑪之靈能

天主於人之亞尼瑪。若但予之生魂覺魂。即與

草木禽獸等。無以大異。其予之令超軼萬類。

卓然首出者。靈魂也。靈魂有內三司。一曰記

含者。二曰明悟者。三曰愛欲者。

論記含者

記含者。名之為三。總之歸一。為亞尼瑪之能。滅

物之像以時而用。能記有形無形之物。其所。

[28] pero el súbdito leal es bueno y amistoso. Ambos recíprocamente miden su fuerza como el fuego y el agua que entonces termina aniquilándolo.

Tratado de la facultad intelectual del ánimo

Si Dios solamente otorgara las almas vegetativas y sensitivas al ánimo del hombre, {éste} pertenecería a las clases de las plantas y de los animales. No habría gran diferencia. Que se le esté dando {una diferencia} hace que rebase las diez mil especies. Lo que lo coloca en este lugar elevado es el alma intelectual. El alma intelectual tiene tres sentidos internos. El primero se llama la memoria. El segundo se llama el entendimiento, y el tercero se llama la voluntad.⁷⁴

Tratado de la memoria

La memoria se refiere a tres cosas, pero en términos generales se resumen a una. Son las facultades del ánimo que conservan la imagen de las cosas que, según las circunstancias, se utilizan.⁷⁵ Puede memorizar cosas materiales o inmateriales. Su lugar es

⁷⁴ Esta división del intelecto o alma racional en memoria, intelecto y voluntad no está presente en el *De anima* de Aristóteles, ya que éste divide el alma racional entre imaginación e intelecto.

⁷⁵ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.79 a.6, resp.: "Puesto que es de esencia de la memoria el conservar las representaciones de las cosas que no se perciben actualmente..."

為亞尼瑪。為腦囊。其功有二。其為益難盡言。	何謂名之為三。總之歸一。凡論物理。先考名實。	如物有同名異實者。舉其名。先定其物之實。	然後可得而論也。一魚也。水蟲名魚。走獸名	魚。天星名魚。但言魚者。格物家未知所指的。	謂之疑謂。若定指其一而論之。謂之指謂。今	言記含名之為三。其一記能。能記也。其一記	功。記之也。其一習像。已記也。總之歸於記含	今所指論者。記能也。亞尼瑪之能也。

[29] el ánimo y el cerebro y sus operaciones son dos. Sus beneficios serían difíciles de agotar en palabra.

¿Por qué se dice que refiere a tres cosas si se regresan a una? En todas las discusiones sobre el principio de las cosas primero se examina la relación entre el nombre y la realidad. Por ejemplo, las cosas similares tienen nombres similares y las cosas diferentes difieren en realidad.⁷⁶ A la hora de fijar el nombre, primero se fija la realidad de la cosa,⁷⁷ y luego, una vez logrado se puede describir.⁷⁸ El pescado por ejemplo.⁷⁹ Si los moluscos se llamaran pescado, si los cuadrúpedos se llamaran pescado, si la estrella se llamara pescado, los filósofos no sabrían qué es lo que designa y el acto de nombrar sería dudoso. Si fijamos lo designado como una cosa y lo examinamos {entonces} hablamos de lo designado.⁸⁰ Ahora bien, la palabra *memoria* se refiere a tres cosas. Una es la facultad de recordar,⁸¹ es el poder de recordar. Otra es la operación de memorizar, es memorizar. La última es repetir las imágenes y es memorizar. En términos generales se resumen a la memoria. Ahora bien, lo que designa lo vamos a examinar, es la facultad de memoria, es la facultad del ánimo.

⁷⁶ Aristóteles, *Metafísica*, Z, 5, 1030 b 24-27: la definición verdadera supone la unidad de lo definido.

⁷⁷ Aristóteles, *Analíticos posteriores*, II, 1, 89 b 31-35; *ibidem*, II, 7, 92 b 28-28.

⁷⁸ Tomás de Aquino, *op. cit.*, I q.85 a.2, ad 3: "La razón significada por el nombre es la definición: la proposición designa la composición o la división establecida por el entendimiento. Por consiguiente, las palabras no significan las especies inteligibles, sino lo que el entendimiento forma para juzgar de las realidades exteriores".

⁷⁹ Aristóteles, *Partes de los animales*, 643 b 12-13 y 643 b 23-24.

⁸⁰ Tomás de Aquino, *op. cit.*, I q.84 a.8, resp.

⁸¹ *Ibidem*, I q.79 a.6, ad 1: "La memoria {es} la facultad de recordar el acto de un órgano".

何謂亞尼瑪之能。是總稱也。亞尼瑪之能有三	司。不止記含。而記含則得稱亞尼瑪之能	何謂藏物之像。以時而用。是則記含之分職所	以別於他司也。凡外五司所收之物。皆有形	質。不能入於內司則取其像。入於公司。此像	甚粗。既從思司。分別取細。入於記含之司。待	至欲用。隨時取之。若無形之物。不屬外司。為	內二司所收。亦入公司。本無粗像。不必取細。	徑從思司。藏於記含之司。以時取之。取之者

[30] ¿Por qué las potencias del ánimo son definidas conjuntamente? Las potencias del ánimo poseen tres sentidos. No se limitan a la memoria y la memoria debe definirse como una potencia del ánimo.

¿Por qué se dice que conserva la imagen y según las circunstancias las utiliza?⁸² Es entonces que las diferentes funciones de la memoria se diferencian en diversos sentidos.⁸³ Los cinco sentidos externos, lo que reciben de las cosas tiene una forma material.⁸⁴ {Ésta} no puede entrar en los sentidos internos por lo que se aprehende su imagen, la cual entra en el sentido común. Esta imagen es algo burdo. Luego sigue el sentido de cogitativa. La discrimina para aprehender lo fino y colocarla en el sentido de memoria.⁸⁵ Después llega la voluntad de utilizarla. Se aprehende según las circunstancias. Si la cosa es inmaterial, no está subordinada a los sentidos externos. Son los dos sentidos internos que la reciben. También entra en el sentido común. Como originalmente no tiene imagen burda no es necesario aprehender su imagen sutil. Ésta directamente atañe a la cogitativa y se conserva en el sentido de memoria de acuerdo con las circunstancias. Lo que se aprehende

⁸² *Ibidem*, 1 q.84 a.7, ad 1.

⁸³ *Ibidem*, 1 q.77 a.3, resp.: "La potencia, en cuanto tal, se ordena al acto. La naturaleza, pues, debe estar determinada por el acto al cual se ordena; y, por consiguiente, es necesario que la diversidad de naturaleza en las potencias se establezca en razón de la diversidad de los actos, la que a su vez se establece en razón de la diversidad de los objetos".

⁸⁴ *Ibidem*, 1 q.85 a.3: "Los objetos sensibles, que son en efecto fuera del alma, son la causa de las especies sensibles que están en los sentidos y gracias a los cuales sentimos"; *ibidem*, 1 q.85 a.2, sed contra: "La especie sensible no es lo que se siente, sino más bien aquello mediante lo cual el sentido siente. Luego la especie inteligible no es lo que se entiende en acto, sino aquello mediante lo cual el entendimiento entiende".

⁸⁵ *Ibidem*, 1 q.85 a.1, ad 5: "Nuestro entendimiento abstrae las especies inteligibles de las imágenes de la fantasía en cuanto considerada de modo universal la naturaleza de las cosas".

所藏之物。種種不一。若隨時欲取一物。則記	含之司。悉呈諸物。任所欲得。如庫司主藏。待	命出之也。是知記含之藏物。甚多無數。故亞	吾斯丁曰。記含之容。大哉玄哉。記含之竅微	而密哉。曲而深哉。無物不登其門。無物不入	其藏。非收物之體也。收物之像也。久收之以	聽用	何謂能記有形無形之物。記含者。分之有二。一	曰司記含。一曰靈記含。司記含之職。止能記

[31] es lo que se conserva de la cosa. Las clases de cosas no son únicas. Si según las circunstancias se desea aprehender una cosa, entonces el sentido de memoria manifiesta claramente todas las cosas, y su tarea es lo que se desea lograr. Es como el sentido de almacenar que principalmente conserva {las imágenes} esperando que manden a sacarlas. Es conocer las cosas conservadas en la memoria. Son muchísimas cosas e innumerables. Por tanto, Agustín dijo que el contenido de la memoria es grande, es misterioso.⁸⁶ La apertura de la memoria es sutil y secreta, tortuosa y profunda. No hay cosas que no asciendan a su puerta. No hay cosas que no entren en su receptáculo. No es que reciba la sustancia de las cosas sino que recibe la imagen de las cosas. Las que fueron recibidas anteriormente las utilizamos según como se oyen.

¿Por qué se dice que puede memorizar cosas materiales e in-materiales? Lo que es la memoria tiene dos partes. Una se llama el sentido de memoria. Otra se llama la memoria racional. Las actividades del sentido de memoria se limitan a poder memorizar

⁸⁶ San Agustín, *Naturaleza y origen del alma*, L. IV, cap. 7.

趨利避害。旋往復來皆由能記也。其無記者。	聲。群然唼 [*] 聚。其在水中。亦有本所。恆依向之。	效矣。惟魚亦然。扣擊作聲。旋予之食。後聞是。	畜狸犬者。各加各稱。聞呼以至。此司記含之。	乎。既能作夢。必有經歷之事。藏於內司。又如。	之彙。亦能作夢。犬方酣睡。忽然而吠。非由夢。	止。去而復還。能識其子。又犬馬牛羊等四足。	必全有。何以明之。試觀巢居。穴居者。恆識所。	有形之物。故禽獸等皆有之。卽禽獸等亦不。

* El *Lingyan lishao* tiene una grafía alterna.

[32] las cosas materiales. Por tanto, los animales las poseen.⁸⁷ Sin embargo, los animales no pueden tenerlas en totalidad. ¿Cómo se puede aclarar esto? Están los que viven en un nido o una madriguera. Siempre saben que allí paran. Se alejan y regresan. Saben reconocer a sus crías. Luego, los perros, los caballos, los bueyes y los borregos, todos los cuadrúpedos también pueden soñar. Cuando los perros están dormidos, de repente se ponen a ladrar. ¿No será debido al hecho de que pueden tener sueños? Debe haber una experiencia conservada dentro del sentido interno. Además, en el caso del zorro y del perro a cada uno se le atribuye un nombre para que cuando lo oiga se acerque. Esto es el beneficio de la memoria. Hasta los peces son así. Si se golpea haciendo ruido, dan vuelta para que se les otorgue su comida. Después de escuchar este ruido, claramente todos se acercan. Están en medio del agua como en su lugar propio. Toman el beneficio y evitan calamidades. Dan vuelta regresando sobre sus pasos y llegan a lo que pueden recordar. Aquellos que no tienen memoria,

⁸⁷ Aristóteles, *De memoria et reminiscencia*, 450 a 15: "Memory [...] directly and essentially belongs to the primary faculty of sense-perception. Hence not only human beings and the beings which possess opinion or intelligence, but also certain other animals, possess memory".

但具嘗司觸司。止識見在之事。不能憶既去	之事。如蠓之屬。生而不動。不能記含。亦無用	記含。又如蟲蛆之屬。雖有動作。茫無歸向。亦	無記含矣。靈記含之職。能記無形像之物。惟	人有之。何者。人能記物之專。又能記物之總。	總者。無形之物也。如乙能記甲為兄。丙為弟。又記	同生之甲丙總為人。兄弟為專。同生為總。人	為大總。同生與人。無形之物也。又如記人之	白。記馬之白。又能記一總。 白。總白者。無形之物也。又能令人死後。其	靈魂必能記生前之事。此亦無形之物。且外

[33] solamente poseen el sentido de probar y el sentido de contacto. Se limitan al conocimiento visual actual del asunto. No pueden acordarse después de que se hayan ido. Por ejemplo, la categoría de las ostras⁸⁸ que nacen y no se pueden mover. No pueden recordar. Es así como no tienen la memoria por experiencia. Luego está la categoría de los huevos de gusanos. Aunque puedan moverse, en el agua no tienen dirección hacia atrás. De igual manera, no poseen la memoria. El conocimiento por medio de la memoria racional consiste en poder recordar las cosas que no tienen una imagen material. Sólo los hombres la poseen. ¿Por qué es así? El hombre puede memorizar las cosas. Además puede memorizar la generalidad de las cosas. Lo que es lo general, corresponde a las cosas inmateriales. [Por ejemplo, B puede recordar a A como a su hermano mayor. C es el hermano menor. Luego, al recordar a A y C se generaliza que ambos nacieron. Además, recordar la generación de A y C sirve para generalizar hasta el hombre. El hermano menor es un aspecto específico de lo general en cuanto a la generación. El hombre es el gran género. La generación y el hombre son cosas inmateriales. De igual manera, al recordar que el hombre es blanco y que el caballo es blanco, se puede recordar la blancura.⁸⁹ La blancura es una cosa inmaterial.] Esto puede hacer que el alma racional de los hombres, después de morir y mediante las cosas inmateriales, se acuerde de los asuntos de antes de nacer.⁹⁰ Es más,

⁸⁸ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.78 a.1, resp.; 1 q.18 a.3, resp.

⁸⁹ *Ibidem*, 1 q.90 a.2, resp.

⁹⁰ Estos objetos inmateriales que la memoria racional recuerda aun después de la muerte son los universales.

司已謝。必不緣司記含。當緣靈記含也	何謂其所為亞尼瑪。為腦囊。靈記含依亞尼瑪	之體。與明悟愛欲同。皆謂之不能離之賴者	格物之。有二種依賴。一能離於承受之體	如色如味。論色改黑。則失白。味變酸。則失甘也。	一不能離於承受之體。	如熱於火。冷於水。是也。司記含之所在者腦	囊。居顙顙*之後。何言兩記含。當有兩所。試思	天主賜我能視有形之物。既有有形之目。	則能明無形之物者。必有無形之目。能嘗有	形之味。既有有形之舌。則能嘗無形之味者。

* El *Lingyan lishao* tiene el mismo carácter, pero sin la clave de corazón (心).

[34] los sentidos externos en sí se destruyen. Por tanto, no se debe seguir al sentido de memoria sino hacer que se siga a la memoria racional.

¿Por qué se dice que su lugar es el ánima o es el cerebro, y que la memoria racional es conforme a la sustancia del ánima y es similar al entendimiento y a la voluntad? En otras palabras {por qué se dice} que no se puede separar de esta atribución. [En la discusión sobre la investigación de las cosas se distinguen dos tipos de atribución. Una es la posibilidad {para una cosa} de separarse de la sustancia que la sostiene, como con el color o el sabor. El color se cambia en negro y por tanto se pierde el blanco, el sabor se transforma en ácido y por tanto se pierde el dulce.⁹¹ La otra es que no se puede separar de la sustancia que la sostiene. Es como el calor en el fuego, el frío en el hielo.] El lugar del sentido de memoria está en el cerebro. Reside en la parte posterior del cráneo.⁹² ¿Por qué el hecho de hablar de dos memorias hace que haya dos lugares? Podemos pensar que Dios⁹³ nos da la posibilidad de ver las cosas materiales, es decir que existe el ojo material. Entonces para poder aclarar lo que son las cosas inmateriales debe haber un ojo inmaterial. El poder saborear las cosas con sabor implica que existe una lengua material. Entonces para poder saborear los sabores inmateriales

⁹¹ Véase, Aristóteles, *Metafísica*, I, 9, 1058 a 37-b 12; Δ, 7, 1017 a 7-30; *Tópicos*, I 9, 103 b 27-39; *ibidem*, IV 1, 120 b 21-29.

⁹² Desde alrededor del año 1200 se asumía que los sentidos internos se localizaban en los tres ventrículos del cerebro. Véase N. Steneck, "Albert the Great on the classification and localization of the internal senses", *Isis*, vol. 65, núm. 2, 1974, p. 193, nota 1.

⁹³ Tomás de Aquino, *op. cit.*, I q. 89 a. 1: "Dios hace que las almas desencarnadas de los humanos puedan entender gracias a la luz divina sin fantasmata".

必有無形之舌。有形之司。收有形之物。其所
記含。必有有形之所。無形之司。收無形之物。
其所記含。必有無形之所。有形之所。則腦囊。
無形之所。則亞尼瑪

何謂其功有二。一者憶記。二者推記。憶記者。先
我所知。今如先所知。復向而知之。何者。先所
未知。直無所知。不可謂記。先有所知。後已悉
忘。不可謂記。惟先所知者。今一念及。宛然如
見。此謂如前所知。復向而知之。亞利斯多曰。

[35] debe haber una lengua inmaterial. El sentido material recibe las cosas materiales. Su lugar es la memoria y debe tener un lugar material. El sentido inmaterial recibe las cosas inmateriales, su lugar es la memoria y debe tener un lugar inmaterial. Hay un lugar material, es el cerebro; el lugar inmaterial es entonces el ánima.

¿Por qué se dice que sus operaciones son dos? Una es la reminiscencia, la otra es la inferencia.⁹⁴ En cuanto a la reminiscencia, el ser que anteriormente conoció, en este momento, supone⁹⁵ lo que anteriormente conoció. Cuando vuelve {a recordar} el objeto lo conoce.⁹⁶ ¿Por qué es así? Si anteriormente todavía no hay conocimiento, entonces no existe lo conocido y no se puede hablar de recordar. Si el conocimiento anterior después se olvida completamente,⁹⁷ tampoco se puede hablar de recordar. Solamente cuando el ser que anteriormente conoció, en este momento interpreta como si estuviera viendo,⁹⁸ esto es hablar de suponer la presencia de lo conocido, y que en el volver {a recordar} el objeto, lo conoce. Aristóteles dijo que

⁹⁴ Aristóteles, *De memoria...*, *op. cit.*, 453 a 5-10: "But the act of recollecting differs from that of remembering, not only chronologically, but also in this, that many also of the other animals [as well as man] have memory, but, of all that we are acquainted with, none, we venture to say, except man, shares in the faculty of recollection. The cause of this is that recollection is, as it were, a mode of inference".

⁹⁵ En esto subyace la deliberación que es constitutiva de la reminiscencia según Aristóteles.

⁹⁶ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.81 a.1, resp.: "La perfección de la operación cognoscitiva se consuma con la presencia de lo conocido en el cognoscente".

⁹⁷ Este pasaje se puede interpretar como una refutación de Avicena quien, según Santo Tomás (*Suma teológica*, 1 q.79 a.6, resp.), afirmaba que "tan pronto como alguien cesa de entender en acto una cosa, la representación de ella deja de estar en el entendimiento; y es preciso, si de nuevo quiere entenderla, el que recurra al entendimiento agente, que supone ser una sustancia separada, para que la especie inteligible fluya de él al entendimiento posible". Avicena, por tanto, postulaba la imposibilidad de que se conserven en el entendimiento las especies inteligibles.

⁹⁸ Aristóteles, *De anima*, 427 b 18-22: "Es posible, en efecto, crear ficciones y contemplarlas como hacen los que ordenan las ideas mnemotécnicamente creando imágenes".

之事。物像猶在。故可憶可推。其實一也。若本	者。不須眾物。直記此物。此兩所記。總皆經歷	此為推記也。推記須因眾物而得一物。憶記	貫之物。乘其機緣。展轉相關。因而得所欲得。	覓未得時。設遇與此相似之物。或與此相連	潤。蓋記含無他。止於先所藏者。今得覓之。	之濕。如從記鶯而推記其黃。又因而推記黃金	物。又如記今春之濕潤。因而推記夫春	將來之事屬於望。推記者從此一物。而記他	凡經過之事屬於記含。見前之事屬於外司。

[36] todas las cosas pasadas dependen de la memoria, los asuntos frente a la vista dependen del sentido externo y los asuntos por llegar dependen de la expectativa.⁹⁹ La inferencia empieza con una cosa y recuerda otra cosa. [Es como empezar a recordar a una oropéndola e inferir su color amarillo. También es la razón por la cual se infiere el color dorado del oro. Asimismo, recordar la humedad de la primavera es la razón por la cual se infiere la humedad de la primavera pasada.]¹⁰⁰ En efecto, la memoria no es otra

⁹⁹ Aristóteles, *De memoria...*, op. cit., 449 b 10: "Now to remember the future is not possible, but this is an object of opinion or expectation (and indeed there might be actually a science of expectation, like that of divination, in which some believe". *Ibidem*, 449 b 25: "As already observed, there is no such thing as memory of the present while present, for the present is object only of perception, and the future, of expectation, but the object of memory is the past".

¹⁰⁰ Un ejemplo similar se encuentra en *ibidem*, 452 a 14-15: "This explains why it is that persons are supposed to recollect sometimes by starting from mnemonic loci. The cause is that they pass swiftly in thought from one point to another,

cosa: se limita a lo que primero se almacenó y vuelve a buscarlo. Se busca lo virtual, haciendo la suposición de encontrar en esta cosa similar o en esta cosa contigua relacionada la posibilidad de entender el principio de su relación indirecta.¹⁰¹ Es la razón por la cual se alcanza lo que se desea alcanzar. Es de esta manera que se infiere. En la inferencia es necesario reunir varias cosas para alcanzar una cosa. En cuanto a la reminiscencia, no se necesitan varias cosas, sino que solamente recuerda a la cosa. En cuanto a estas dos formas de recordar, en general todos {sus objetos} son asunto de experiencia, en los cuales la imagen de la cosa todavía está presente.¹⁰² Por tanto, es posible recordarla e inferirla: es una con su realidad. Si originalmente

e.g. from milk to white, from white to mist, and thence to moist, from which one remember Autumn [the 'season of adasts], if this be the season he is trying to recollect". Probablemente Sambiasi adaptó el ejemplo a la realidad china, ya que la temporada húmeda en China no es el otoño sino la primavera. Por otra parte, el blanco es un color nefasto, el color del duelo, mientras que el amarillo es altamente positivo por ser el color imperial.

¹⁰¹ Aristóteles, *De memoria...*, op. cit., 451 b 18-20: "This explains why we hunt up the series, having started in thought either from a present intuition or some other, and from something either similar, or contrary, to what we seek, or else from that which is contiguous whit it".

¹⁰² Aquí cabe subrayar que la memoria, tanto para Aristóteles como para Tomás de Aquino, pertenece en primer lugar a la facultad sensitiva, es decir la imaginativa, ya que el hombre no puede entender sin imágenes, y que sólo de manera accidental pertenece a la facultad intelectual. Por ejemplo, Aristóteles afirma en *De memoria...*, op. cit., 450 a 13-15: "Accordingly, memory [not merely of sensible, but] even of intellectual objects involves a presentation: hence we may conclude that it belongs to the faculty of intelligence only incidentally, while directly and essentially it belongs to the primary faculty of sense-perception". Encontramos en Santo Tomás, *In Aristotelis libros De sensu et sensato, De memoria et reminiscencia commentarium*, lo siguiente: "Se hace manifiesto por lo precedente a qué parte del alma pertenece la memoria, es decir, a la misma [parte] que la fantasía. Y esas cosas son *per se* memorables de lo que es la fantasía, es decir de las cosas sensibles. Pero las inteligibles son memorables *per accidens*, pues no pueden ser aprehendidas sin un fantasma. Y es por eso por lo que recordamos con menos facilidad aquellas cosas que implican sutileza y espiritualidad mayores; y recordamos más fácilmente aquellas cosas que son groseras y sensibles. Y si queremos recordar nociones inteligibles con más facilidad, hemos de vincularlas a alguna suerte de fantasmas, como Tulio enseña en su *Retórica*". (R. M. Spiazzi, Torino-Roma, 1949, p. 26, citado por F. Yates, *El arte de la memoria*, pp. 91-92.)

無知者。知而悉忘者。無此物像。莫可憶矣。莫可推矣。

從此可知。人之亞尼瑪。既離肉身之後尚有憶記。而無推記。何者。推記而記。緣我嘗忘。所緣忘者。為記含之器。或受他損以亂其像。亞尼瑪既離肉身。其所記含。不藉肉身之器。無可受損。同於天神之類。故也。

若禽獸之屬。亦有憶記而無推記。何者。凡推記之節次有三。一者須記他物。二者由他物而

[37] no está en el ser que conoce, la conoce pero la olvida completamente.¹⁰³ No hay imagen de esta cosa. Por tanto, no es posible acordársela, y tampoco inferirla.

Siguiendo esto se puede saber que el ánima del hombre, después de separarse completamente del cuerpo, todavía tiene reminiscencia pero no tiene inferencia. ¿Por qué es así? Se infiere y luego se recuerda. De esto sigue que lo que causa el olvido se debe al uso de la memoria, cuando recibe dudosamente otra {cosa} que saca de la confusión de su imagen. Cuando el ánima está completamente separada del cuerpo, la memoria no se basa en el uso del cuerpo del cual no puede recibir o sacar {imagen alguna}, por tanto, es similar a los ángeles. Así es.

Parece que los animales también pueden recordar pero no pueden inferir. ¿Por qué será? El proceso total de la inferencia tiene tres pasos. El primero consiste en deber recordar otras cosas. El segundo empieza con aquella cosa y

¹⁰³ Otra alusión a Avicena.

推尋此物。三者因而得遇此物。皆緣人靈能	推論理。以致其然。此中包含明悟。能推記者。	則是睿哲之徵。非物類無靈。所能與也。成有	言禽獸能推記者如補大爾歌曰。狐狸遇冰。	先聽流澌。以為行止。一似因聲知動。因動知	危。因危知溺也。走狗逐兔遇三岐之路。先嗅	其一次嗅其二。悉無兔氣。次及於三。不復再	嗅。徑往逐之。此亦能推之驗。不知是等禽獸	所知。非靈魂之正推。乃推之像耳。走狗逐兔。

[38] busca inferir esta cosa. El tercero es la razón por la cual se logra el encuentro con esta cosa. Todos {estos pasos} son las causas por las cuales el alma intelectual del hombre puede inferir y debatir los principios hasta alcanzar su naturaleza. Lo anterior está contenido en el intelecto y en la facultad de inferir. Entonces, es la manifestación de una inteligencia superior. ¿No será que las cosas, al no tener alma racional, no puedan hacerlo? Por otra parte, hay discursos que afirman que los animales pueden inferir. Así dijo Plutarco: "Cuando el zorro encuentra hielo, escucha correr el río para saber dónde tiene que parar, de manera que al seguir el sonido conoce el movimiento, seguir el movimiento es conocer el peligro. Seguir el peligro es conocer la vulnerabilidad. Cuando un perro que persigue a un conejo se encuentra en un crucero de tres caminos, huele el primer camino, luego huele el segundo. Si no hay de ninguna manera olor a conejo, enseguida alcanza el tercer camino y no vuelve a oler. Es el camino posible para perseguirlo. Es un examen por inferencia. {Pero, Plutarco} no sabe en qué consiste la clase de conocimiento de los animales. No es una inferencia del alma racional, sino una inferencia por imagen. Así es como el perro persigue al conejo.

緣趨利甚急。迫使速去。此知覺中自然之能。
狐涉聽冰。緣其避患甚巧。平時遇水。聞聲不
敢逕渡。今聞水聲。亦復知避。此知覺中之復
記。皆非因此得彼。若人靈之推論矣。

何謂其益難。以盡言。凡人誦讀談講。思惟學習。
諸凡所得。賴此而得。久存。賴此而得應用。故
天主予我記含之司。如藥肆然。任所取之。
以療我心靈也。補大爾歌曰。記含者。百學之
藏。諸業之母。智者之子。令人無記含。必不得。

[39] Estar inclinado hacia el beneficio es algo imperativo, obliga a andar velozmente. Este conocimiento por medio del discernimiento es una facultad natural. El zorro pasa por la experiencia de escuchar el hielo. Huir del sufrimiento es algo inteligente. En el momento en que encuentra el agua, escucha y no se atreve a cruzar, porque al momento en que escucha el sonido del agua vuelve a conocer su sufrimiento. Esto es conocer regresando a la memoria sensitiva. No es que a través de esto obtenga aquello de manera similar a la inferencia del alma racional del hombre.

¿Por qué se dice que es beneficiosa pero difícil de agotar en palabras? Todos los hombres memorizan por la recitación y la conversación. El pensamiento sólo es estudio. Todo aquello que se ha logrado descansa en esto {el estudio} para lograr quedarse durante mucho tiempo y descansa en esto para lograr utilizarse. Por tanto, Dios nos otorga el sentido de memoria. Es como el botiquín de medicinas. Hace que se puedan tomar para curar nuestra mente racional. Plutarco dijo que la memoria es la madre de las capacidades almacenadas a partir de las cien ciencias e hija de la sabiduría. Hace que el hombre que no tiene memoria no deba

之不倦。又且纖悉靡遺。次序不越。後出者先。	歷數時。袞袞不竭。聽者欲厭。而記含之司。出。	擇而予。試觀書生背誦經籍。所取給字像。經。	無取不應。分求分子。合求合予。簡擇而求。簡。	物。入於諸藏。雜然并容。井然不混。無來不收。	含者不知何緣。能以不同類。不同品。無量數。	知其為奇。而不能知其奇之所以然者。若記。	前記不忘。將何藉以推測。得稱智邪。凡物有。	稱智者。謂智者。必以昔視今。以往知來。若非。

[40] llamarse sabio. Aquello que llamamos sabiduría es, mediante lo antiguo, apreciar lo moderno, y orientarse hacia un conocimiento futuro. A menos de que sea antiguo el recordar no se olvida. ¿Por qué el futuro se basa en la inferencia para alcanzar lo que se llama sabiduría? Los seres ordinarios saben que su ser es extraordinario pero no pueden conocer la causa de su ser extraordinario. {No obstante}, aunque la memoria no conozca el porqué de las causas, puede, mediante categorías y grados diferentes, almacenar innumerables cosas. De manera mixta son contenidas simultáneamente sin que se confundan. Si no llegan no se reciben {en la memoria} y si no las toma no las usa. Si se buscan por partes, se otorgan por partes. Si se buscan conjuntamente, se otorgan conjuntamente. Si se busca uno que se elige aisladamente, asimismo se otorga. Por ejemplo, veamos al escolar.¹⁰⁴ Recita de memoria los libros clásicos tomando la imagen de los caracteres. Los practica varias veces porque su adorno no lo es todo. Los escucha hasta la saciedad y surgen del sentido de memoria sin esfuerzo. Aún más, los conoce a todos en detalle y no omite ninguno. Si el orden de sucesión no se infringe, surgen enseguida y el {carácter} que precede

¹⁰⁴ Este ejemplo ha de haber sido muy claro para los escolares chinos, ya que gran parte de su educación consistía en memorizar los libros clásicos.

不能逆阻。求此者。彼弗敢混投。此亦奇而不能知之一也夫。

西國有記含之法。習成者。試與一篇書。默識一二過。卽成誦。從首至尾。又從尾至首。又中間任命一字。順誦其後。逆誦其前。或更隔數字誦一字。無所不可。又如伯爾西亞國王濟祿。兵士四十萬。皆識其名。般多國王米的利達。能說二十二國方言。此皆原本資性。亦因學習。然足徵記含在人。奇妙無方矣。難然。天

[41] no puede oponerse {al que sigue}. En la búsqueda de un {carácter} no se debe en absoluto atrever a confundirlo y unirlo con otro porque sería desordenado y no se podrían conocer como una unidad.

En los países occidentales hay métodos para la memorización. Se trata de la repetición.¹⁰⁵ Veamos con un libro. Se memoriza en silencio una o dos cosas hasta completar la recitación desde el inicio hasta el final y desde el final hasta el inicio. Si en medio apunta a un carácter, puede recitar lo que sigue antes de recitar su inicio¹⁰⁶ o, es más, a veces se resalta un cierto número de caracteres para recitar carácter por carácter. Todo se puede. Es como el rey Ciro de Persia. Tenía cuatrocientos mil soldados y conocía todos sus nombres. El rey de Ponto, Mitridato, podía hablar la lengua de veintidós estados. Todo esto pertenece a la naturaleza original y se soporta en el estudio. Lo anterior es suficiente para manifestar que la memoria se encuentra en el hombre. No hay nada de sobrenatural en esto, aunque Dios

¹⁰⁵ Aquí se subraya la necesidad de orden en el proceso de reminiscencia. Véase Aristóteles, *De memoria...*, *op. cit.*, 451 b 30-452 a 5: "Accordingly, therefore, when one wishes to recollect, this is what he will do: he will try to obtain a beginning of movement whose sequel shall be the movement which he desires to reawaken. This explains why attempts at recollection succeed soonest and best when they start from a beginning [of some objectives series]. For, in order of succession, the mnemonic movements are to one another as the objective facts [from which they are derived]. Accordingly, things arranged in a fixed order, like the successive demonstrations in geometry, are easy to remember [or recollect], while badly arranged subjects are remembered with difficulty".

¹⁰⁶ *Ibidem*, 452 a 17: "It seems true in general that the middle point also among all things is a good mnemonic starting-point from which to reach any of them".

主以此記含之司。賦之亞尼瑪。以予人者。何	也。欲令人記憶。天主之恩。而感之謝之也。	人能記百凡事理。而不記。天主恩。即無所	不記。如無一記。能記憶。天主。而不能記憶	他事。即一無所記。其為記多矣。	論明悟者	明悟者。分之有二。總之歸一。為亞尼瑪之能。以	明諸有形無形之物。不獨明彼。而亦自為所	明。亦非恆為所明。為其能明恆須物之像。難

[42] otorgue la facultad de memoria en el ánimo del hombre. ¿Por qué es así? Quiere hacer que el hombre se acuerde de su misericordia y lo quiera agradecer. Si el hombre pudiera recordar todos los principios de las cosas y no recordar la misericordia de Dios, sería como no recordar nada. Si pudiera recordar a Dios pero no recordar otras cosas entonces no habría ni una sola cosa que recordara. Esto es memorizar mucho.

Tratado del entendimiento

El entendimiento,¹⁰⁷ al analizarlo, tiene dos partes pero en general se resumen a una, porque es una de las facultades del ánimo mediante la cual entiende todas las cosas materiales e inmateriales. Empero, no sólo aclara aquellas sino que se entiende a sí mismo.¹⁰⁸ Luego, no es que sólo entienda sino que únicamente puede entender la imagen de las cosas, aunque

¹⁰⁷ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.79 a.1, ad 1: "El entendimiento es la más importante de las potencias del alma".

¹⁰⁸ Aristóteles, *De anima*, II, 5, 429 b 9.

自無質。其所不在有質之體。而不受壞於所向。亦不能死。顧亦與司相似。其功有三。

何謂分之有二。總之歸一。分為二者。其一作明悟。其一受明悟。作明悟者。作萬像以助受明悟之功。受明悟者。遂加之光明。悟萬物而得其理。作者能為可得。受者所以得之也。何以必言二者。凡物之所然。皆有二緣。一為作緣。一為受緣。先有作者。後有受者。試如器用。造之者為作者。用之者為受者。又如耳所聽之

[43] en sí no tenga materia, que su lugar no esté en la sustancia material, que su objeto no se deteriore y que también no pueda morir. En efecto se parece a los sentidos y tiene tres operaciones.

¿Por qué se dice que al analizarlo tiene dos partes pero que en general se resumen a una? Se analiza en dos partes. Una es el entendimiento activo,¹⁰⁹ otra el entendimiento pasivo.¹¹⁰ El entendimiento activo pone en acto¹¹¹ todas las imágenes mediante la ayuda del trabajo del entendimiento pasivo. El entendimiento pasivo enseguida les agrega claridad,¹¹² comprende todas las cosas y alcanza su principio.¹¹³ El agente puede hacer que sean alcanzables. El paciente es quien las alcanza. ¿Por qué se debe hablar de dos partes? La esencia de todas las cosas tiene dos principios. Uno es el principio de la acción, otro es el principio de la recepción. En primer lugar viene el agente, luego viene el paciente.¹¹⁴ Veamos por ejemplo el uso de instrumentos. El que crea cosas es el agente, el que las usa es el paciente. También los sonidos escuchados por la oreja

¹⁰⁹ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q. 79 a. 3, resp.: “[Como] nada pasa de la potencia al acto si no es mediante algún ser en acto, al modo como el sentido es puesto en acto por lo sensible en acto, es preciso, por tanto, admitir en el entendimiento una facultad que haga a las cosas inteligibles en acto, abstrayendo las especies inteligibles de sus condiciones materiales. De aquí la necesidad de admitir el entendimiento agente”.

¹¹⁰ *Ibidem*, 1 q. 79 a. 2, ad 2: “El entendimiento que está en potencia con respecto a los objetos inteligibles, y al que por eso llama Aristóteles ‘entendimiento posible’, no es pasivo más que en el tercer sentido (véase definición de *poderer*, 1 q. 79 a. 2, resp.), puesto que no es acto de ningún órgano corporal. Y, por consiguiente, es incorruptible”.

¹¹¹ *Ibidem*, 1 q. 79 a. 7, resp.: “No obstante, el entendimiento agente y el posible se distinguen como potencias, puesto que respecto de un mismo objeto, distinto principio ha de ser la potencia activa, que hace al objeto estar en acto, de la potencia pasiva, que es movida por el objeto ya existente en acto”.

¹¹² *Ibidem*, 1 q. 85 a. 2, ad 3: “El entendimiento posible sufre una modificación al ser informado por la especie inteligible, y luego, una vez informado, establece una definición, división o composición, que expresa por medio de la palabra”.

¹¹³ *Ibidem*, 1 q. 79 a. 2, resp.: “La operación del entendimiento recae sobre el ser en general”; 1 q. 85 a. 3, resp.: “Los sentidos perciben lo singular y el entendimiento lo universal...”.

¹¹⁴ *Ibidem*, 1 q. 79 a. 4, ad 4.

聲為作者。以耳聽之為受者。若未有作。安得	有受。盡所然如是。何獨明悟否乎。今有一理	於此。已得明悟。是所然也。其緣則先有作者	為可明。次有受者明之則遂明矣。試以有形	易見者解之。凡明悟者。非明悟其物之體物	之質。必將棄其體質。精識其微通者焉。體質	者為專屬。微通者為公共。如遇一有形之物。	彼先出其像。入於我之目司。此時物去則像	隱。其像全係物之體質。是為至粗。非可明之

[44] son el agente, mientras que la oreja que los escucha es el paciente. Si todavía no hay acto, ¿cómo puede haber recepción? Toda naturaleza es así. ¿Por qué sólo el entendimiento no habría de serlo? Ahora bien, hay una razón en esto, reside en la naturaleza del {acto de} entender que se logra completamente. Su principio entonces es que primero está el agente que hace lo entendible, luego está el paciente que lo entiende y entonces sigue el entender.¹¹⁵ Vemos que lo que tiene forma material es más fácil de entender para quien ve. En general, no es que el entendimiento comprenda la materia sustancial de las cosas.¹¹⁶ Debe dejar a un lado la materia sustancial y conocer esencialmente la comprensión sutil. La materia sustancial es particular y subordinada mientras que la comprensión sutil es general. Vamos a tomar una cosa material. De aquello primero surge su imagen. Entra en nuestro sentido de la visión. En este momento la cosa se separa y entonces su imagen se retira. Esta imagen depende completamente de la materia sustancial de la cosa, es la más burda. No es la cosa que se puede entender,

¹¹⁵ *Ibidem*, 1 q.81 a.1, resp.: "La perfección de la operación cognoscitiva se consuma con la presencia de lo conocido en el cognoscente".

¹¹⁶ *Ibidem*, 1 q.84 a.2, resp.: "Los objetos materiales conocidos están en el que los conoce no materialmente, sino más bien inmaterialmente"; *ibidem*, Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1 q.85 a.1, resp.: "El entendimiento humano [...] es una facultad del alma, que, como ya probamos, es forma de un cuerpo. Y por eso le es propio el conocimiento de forma que existe individual en la materia corporal, aunque no del modo como está en la materia. Mas conocer lo que está en una materia individual y no del modo como está en tal materia, es abstraer la forma de la materia individual representada en las imágenes. Es preciso, por tanto, afirmar que nuestro entendimiento conoce las realidades materiales abstrayendo de las imágenes, y que por medio de las realidades materiales, así entendidas, alcanzamos algún conocimiento de las inmateriales".

物。能被明悟者也。既而入於公司。公司者五	司之共所也。此像既離於此物。然物之專像。	無所不收。像與物各有係屬。是在精粗之間。	亦未為可明之物也。既從公司入於思司。而	分別之。則此物咸別於他物。既不能無分彼	此。卽像與物。微有係屬不能化於大通。亦未	為可明之物也。既而歸於作明悟者。不惟盡	脫於物之體質。并悉捐棄其為彼為此。但留	物之精微。眾物所公共者。則可得而明悟之

[45] por el entendimiento. Poco después entra en el sentido común. El sentido común es lo que es común a los cinco sentidos. Ésta imagen luego se separa de esta cosa. De esta manera, no hay imagen particular de las cosas que no se reciba. La imagen y la cosa, ambas tienen una relación subordinada. Ésta se encuentra entre lo sutil y lo burdo. Todavía no es una cosa entendible.¹¹⁷ Luego, después del sentido común, entra en la facultad de cogitativa que la discrimina. Entonces esta cosa se diferencia de otras cosas, y, por tanto, no es posible que no haya división entre aquéllas y ésta. Aun si la imagen y la cosa sutilmente tienen una relación subordinada, esta relación no puede convertirse en una comprensión general. Todavía no hace que la cosa sea entendible. Después regresa en el entendimiento activo. No sólo se abstrae¹¹⁸ completamente la materia sustancial de la cosa sino que simultáneamente se abandona por completo su ser aquello y su ser esto.¹¹⁹ Solamente queda lo más sutil de la cosa, lo que es común a todas las cosas. Entonces se puede alcanzar y entender.

¹¹⁷ *Ibidem*, 1 q.84 a.1, ad 1: "El entendimiento, conoce, en efecto, los cuerpos entendiéndolos, pero no mediante ellos mismos ni mediante imágenes materiales y corpóreas, sino por medio de especies inmateriales e inteligibles que pueden existir en el alma por su propia esencia".

¹¹⁸ *Ibidem*, 1 q.79 a.4, ad 4.

¹¹⁹ Es decir toda su singularidad. *Ibidem*, 1 q.78 a.3, ad 2.

之物。足以被明悟者也。既為可明。則受明悟	妙玄通。至公大總者。為全與分。是則為可明	作明悟所為。則全脫於度。并其尺寸。但留微	他物而分別之。脫去形像。獨留其分與寸矣。	物總受總藏。未能分別也。思司所收。則已從	脫去木體。止有體之形像。載尺與寸。即與他	有形之度。載尺與寸。未離體質也。公司所收。	與分。所當明悟者。其全大於分也。目司所收。	矣。譬一尺度於此。木為體質。尺為其全。寸為

[46] Comparemos lo anterior con una unidad de medida. El árbol es la materia sustancial, el metro es la totalidad y el pulgar¹²⁰ es la parte. Lo que hace el entendimiento es comparar la altura completa con las partes. Lo que recibe el sentido de visión es la dimensión de la forma material, consignada en metro y pulgar. Todavía no está separada de la materia sustancial. Lo que recibe el sentido común se abstrae de la sustancia del árbol. Se limita a la imagen material de la sustancia y se consigna en metro y pulgar. Enseguida, junto con otras cosas {el sentido común} las recibe y las almacena.¹²¹ No obstante, todavía no puede discriminarlas. Lo que recibe la cogitativa es entonces estas cosas y, partiendo de ellas, las discrimina.¹²² Abstrae la imagen material y solamente quedan sus partes en pulgar. Lo que hace el entendimiento activo consiste entonces en abstraer¹²³ completamente comparando las dimensiones, simultáneamente en metro y en pulgar. Sólo queda la comprensión sutil, maravillosa y abstrusa. Alcanzar lo común, lo grande y lo general es {conocer} la totalidad y las partes. Esto es, entonces, hacer que las cosas sean entendibles,¹²⁴ es suficiente para que sean entendidas. De esta manera {las cosas} son inteligibles. Entonces, el entendimiento pasivo

¹²⁰ 10寸 = 1尺

¹²¹ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.85 a.3, ad 2: "Como parte, en cuanto que lo menos común contiene en su concepto no sólo lo más común, sino también otras cosas; al modo como en 'hombre' se contiene no sólo el ser animal, sino también racional".

¹²² S. Ramírez, Introducción a la *Suma teológica*, p. 77: "Mirado el proceso como preámbulo de la intelección y dirigido de algún modo por el intelecto agente, este proceso no es otro que la percepción del singular de una naturaleza determinada por la cogitativa en el fantasma de la imaginación y con la aportación de la experiencia pasada acumulada en la memoria".

¹²³ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.85 a.1, ad 4: "El entendimiento agente no sólo ilumina las imágenes, sino también por su propia virtud abstrae de ellas las especies inteligibles".

¹²⁴ *Ibidem*, 1 q.85 a.3; 1 q.85 a.4, ad 3.

器。合此兩者。方成一漏刻之能。總名一定時	一斗。一者主施。一者主受。兩者缺一。即不成	者。為亞尼瑪之能。譬如定時水漏。上下各為	悟。兩者缺一。即不能完明悟之功。故總此兩	施之光而見白也。總之歸一者。作明悟。受明	之。作明悟所為者。如白可受見也。受明悟。如	見之白不為己見之白。日光既至遂從而見	物有白者。則是可見之白。日光未至但為可	者。加之光而遂明之明其全大於分矣。又如

[47] les agrega luz y, en seguida, las entiende aclarando su altura total comparándola con las partes. También es como las cosas que tienen blancura,¹²⁵ se trata entonces del blanco que se puede ver. Cuando la luz del sol todavía no ha llegado, la blancura que sólo es posible ver no es la blancura que actualmente se ve. Cuando ya llegó la luz del sol, inmediatamente sigue que es visible.¹²⁶ Lo que hace el entendimiento activo es como el blanco que se puede percibir y ver. Lo que hace el entendimiento pasivo es como la luz otorgada y la visión del blanco. En general se resumen a uno. El entendimiento activo y el entendimiento pasivo, si ambos carecen del otro, entonces no pueden completar el trabajo del entendimiento.¹²⁷ Por tanto, en general, estos dos forman la facultad del ánimo. Comparando con una clepsidra, arriba y abajo cada uno mide un *dou*. Uno principalmente actúa, otro principalmente padece.¹²⁸ Si ambos carecen del otro, entonces no hay un instrumento acabado. Estas dos partes unidas, cuando cumplen con la facultad de medir un fragmento de tiempo, se llaman entonces un instrumento que fija el tiempo.

¹²⁵ *Ibidem*, 1 q.85 a.5 ad 3; *ibidem*, 1 q.90 a.2, resp.

¹²⁶ *Ibidem*, 1 q.79 a.3, ad 2.

¹²⁷ *Ibidem*, 1 q.79 a.3, ad 3: "Lo inteligible en acto no es algo que exista en el orden de las realidades naturales sensibles, que no subsisten sin la materia. Por consiguiente, la inmaterialidad del entendimiento posible no bastaría para entender si no interviniese el entendimiento agente para hacerlas inteligibles en acto mediante la abstracción".

¹²⁸ *Ibidem*, 1 q.79 a.2, resp.

之器矣

何謂亞尼瑪之能。亦總稱也。亞尼瑪之能。不止
明悟。而明悟即得稱亞尼瑪之能

何謂以明諸有形無形之物。此言明悟之分職
以別於他內司也。明悟之司所職者。凡物皆
通達其公共之理。公共之性。但物之有形無
形。截然不類。其明諸有形者。不能脫其公質。
而獨脫其私質。如人木有肉體。則從其肉體
者明悟之。而不論其某肉體為某人也。若無

[48] ¿Por qué la facultad del ánima es una denominación general? La facultad del ánima no se limita al entendimiento y el entendimiento consecuentemente debe designar a una de las facultades del ánima.¹²⁹

¿Por qué se dice que el hecho de entender todas las cosas materiales e inmateriales, esto es, hablar de una parte de las operaciones del entendimiento, sirve para diferenciarlo del otro sentido interno? La operación del entendimiento es entender claramente el principio general y la naturaleza general de las cosas.¹³⁰ No obstante, las cosas materiales e inmateriales son totalmente diferentes. Este entendimiento de lo material no se puede abstraer de la materia común y sólo se abstrae de la materia individual.¹³¹ Por ejemplo, el hombre originalmente posee una sustancia corporal, entonces partiendo de esta sustancia corporal se entiende y no se discute que tal sustancia corporal es tal hombre.¹³² Si se trata de

¹²⁹ *Ibidem*, 1 q.79 a.1, resp.: "El entendimiento es una potencia del alma y no es su misma esencia. [...] Únicamente en Dios el entender es su esencia: en las demás criaturas intelectuales, en cambio, el entendimiento es una potencia del ser que entiende". E. Gilson, *Le thomisme*, p. 290: "L'intellect est la puissance qui constitue l'âme humaine dans son degré de perfection; et cependant l'âme humaine n'est pas, à proprement parler, un intellect. L'ange, dont toute la vertu se ramène à la puissance intellectuelle et à la volonté qui en découle, est un pur intellect; c'est pourquoi on lui donne encore le nom d'Intelligence. L'âme humaine, au contraire, exerçant en outre des opérations végétatives et sensitives, ne saurait être convenablement désigné par un tel nom. Nous dirons donc simplement que l'intellect est une des puissances de l'âme humaine".

¹³⁰ *Ibidem*, 1 q.79 a.2, resp.: "La operación del entendimiento recae sobre el ser en general"; 1 q.85 a.3, resp.: "Los sentidos perciben lo singular y el entendimiento lo universal...".

¹³¹ *Ibidem*, 1 q.85 a.1, ad 2.

¹³² Sambiasi parece querer indicar que en este momento del proceso cognitivo se abandonó la individualidad de la cosa.

形之物。不係於質。則可得而通之。如天神等

此謂靈魂離

無形之類是也。身之後也。蓋欲明悟此物。

必令其物合於明悟之司。有形有質者。不可

得入。即不可得合。故必脫去私質。取其公共

者。與作合而明悟之。若無形無質者。不須解

脫。自能成靈像而作合也。故亞利斯多曰。亞

尼瑪者。是萬物。謂一切諸物。凡有形者。盡歸

五司。亞尼瑪得用明悟者。取其像而通之。無

形者。盡歸明悟。取其靈像而有之。而通之。則

[49] una cosa inmaterial no está relacionada con la materia, por lo tanto se puede alcanzar y entender.¹³³ Por ejemplo, los ángeles pertenecen a la categoría de las cosas inmateriales. [Es decir después de que el alma intelectual esté separada del cuerpo.] En efecto, si se desea entender esta cosa, se debe hacer que esta cosa se una a la facultad intelectual. Lo que tiene forma y materia no puede lograr penetrar y consecuentemente no se puede unir. Por tanto, se debe abstraer la materia individual. Se aprehende lo que es común y se combina para entenderlo. Si se trata de algo que no tiene forma ni materia no es necesario abstraerlo, por sí solo puede transformarse en imagen racional y combinarse. Por tanto, Aristóteles dijo que el ánima es las diez mil cosas, es decir corresponde a todas las cosas.¹³⁴ Todas las que son materiales regresan a los cinco sentidos. El ánima debe utilizar el entendimiento para aprehender su imagen y entenderla. Lo que es inmaterial regresa al entendimiento que aprehende su imagen racional, la posee y la entiende.¹³⁵ Entonces

¹³³ Aquí Sambiasi aborda el problema del conocimiento de realidades no materiales como lo son las especies matemáticas. Son materias inteligibles, es decir la sustancia en cuanto sujeto de la cantidad.

¹³⁴ Aristóteles, *De anima*, III, 8, 431 b 20-25.

¹³⁵ *Ibidem*, III, 8, 430 a 5-10: "En efecto, tratándose de seres inmateriales lo que entiende y lo entendido se identifican, toda vez que el conocimiento teórico y su objeto son idénticos [...]; pero tratándose de seres que tienen materia, cada uno de los objetos inteligibles está presente en ellos sólo potencialmente. De donde resulta que en estos últimos no hay intelecto, ya que el intelecto que los tiene por objeto es una potencia inmaterial, mientras que el intelecto sí que posee inteligibilidad".

亞尼瑪不化為萬物。而萬物皆備。是得有萬物也。如外五司所收之物。皆歸公司。若輻輳於轂。為萬物之總府。即公司亦可稱為萬物。內司所收之物。皆歸於明悟。而承受之。通達之。亦萬物之總府。可稱為萬物矣。

何謂不獨明彼。而亦自為所明。亦非恆為所明。凡明悟所明有形之物。必須解脫私質。獨取其公共者明之。若本司亦自無形質。無容解脫。是以不獨明彼而亦自明。故明悟比為亞

[50] el ánimo no se transforma en todas las cosas¹³⁶ y todas las cosas son completas. Esto es lograr la existencia de todas las cosas.¹³⁷ Por ejemplo, las cosas que los cinco sentidos internos reciben, todas regresan al sentido común como los radios que convergen en el cubo. El sentido común es el almacenamiento general de las cosas y, por tanto, también se puede decir que es todas las cosas. Las cosas que los sentidos internos reciben regresan todas en el entendimiento que las sostiene y las entiende. También es el almacenamiento general de las cosas y se puede decir que es todas las cosas.

¿Por qué se dice que no sólo entiende al otro, sino que también se entiende a sí mismo y que además entiende lo extraordinario? De todas las cosas materiales entendidas por el entendimiento se debe abstraer su materia individual. Para ser entendidas sólo se aprehende su generalidad. Si es el sentido de sí, *per se* no tiene forma material ni aspectos que se puedan abstraer, y esto es lo que sirve no sólo para entender al otro sino también para entenderse a sí mismo. Por tanto, el entendimiento es comparable.

¹³⁶ Véase *ibidem*, III, 5, 431 b 25-30: "Y, por supuesto, lo que está en el alma no son las cosas mismas, toda vez que lo que está en el alma no es la piedra, sino la forma de ésta".

¹³⁷ El primer objeto del intelecto es la esencia de las cosas mismas, no el fantasmata ni la especie y tampoco la esencia del intelecto. Véase Tomás de Aquino, *op cit.*, 1 q. 87 a. 3; 1 q. 84 a. 7; M. A. García Jaramillo, *La cognitiva en Tomás de Aquino y sus fuentes*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1997, p. 356.

尼瑪之神目也。形目者。能見萬物。不能自見。	明悟者。能見萬物。又能轉見自己矣。其非恆	明者有二。一者須復念。自明其明。不須解脫。	了無隔礙。應得恆明。但緣自明。必須迴光反	照而得之。故非恆明也。二者。亞尼瑪在人肉	體。恆接於有形有質之物。中多混雜。不及時	返照於己之無形無質也。故不獲恆自能明	也	何謂為其能明恆須物之像。格物家言。明悟者

[51] al ojo espiritual del ánima.¹³⁸ El ojo material puede ver las cosas pero no puede verse a sí mismo. El entendimiento puede ver las cosas y además puede girar para verse a sí mismo. Este entender extraordinario tiene dos características. En primer lugar, es preciso regresar sobre su pensamiento. Para entender su propio entendimiento {el intelecto} no necesita abstraer porque no hay obstrucción a la comprensión debido a que constantemente entiende.¹³⁹ Empero, el principio de entenderse a sí mismo precisa que la luz {del entendimiento} dé vuelta {en un acto} de reflexión para que se logre. Por tanto, es un entender extraordinario. En segundo lugar, el ánima se encuentra en la sustancia corporal del hombre. Está constantemente unida a las cosas que tienen forma material y materia. En medio de la confusión, no alcanza el momento de la reflexión en lo informal e inmaterial del ser. Por tanto, no logra constantemente la facultad de entenderse a sí misma.

¿Por qué se dice que para poder entender necesita constantemente la imagen de las cosas? Los filósofos dicen que el entendimiento

¹³⁸ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.67 a.1, resp.

¹³⁹ El intelecto agente está perpetuamente en acto.

之受明悟。必有靈像以為明悟之種。何以徵	之。五司於其所司。若無司像。必不能司其所	司。明悟者於其所明。若無靈像。亦不能明其	所明一也。又明悟者之能明物。無物不屬其	能。於彼於此。原無定向。欲明此物。必有明此	物之種以明之。焉得不須此物之靈像。以別	於彼物。欲明彼物。必有明彼物之種以明之。	焉得不須彼物之靈像。以別於此物。或言明	悟既屬能明則思司所收之像。無所不呈。明

[52] pasivo necesita la existencia de una imagen racional que sirve en esta clase de entender. ¿Cómo se manifiesta? Los cinco sentidos residen en lo sensible. Si no hay imagen sensitiva, definitivamente no pueden percibir lo que es sensible. El entendimiento reside en lo intelectual. Si no hay imagen racional tampoco puede entender ni una sola cosa inteligible. Por otra parte, la facultad de entender es entender las cosas. No hay cosas que no estén subordinadas a su facultad, que sea aquéllas o éstas. En principio, no hay orientación determinada. Si se desea entender esta cosa, se necesita entender qué suerte de cosa es. ¿Cómo fuera posible que no se necesite la imagen intelectual de esta cosa para diferenciarla de aquella cosa? Si se desea entender aquella cosa, se debe entender qué suerte de cosa es aquélla. ¿Cómo fuera posible que no se necesite la imagen intelectual de aquella cosa para diferenciarla de esta cosa? En otras palabras, para poder entender, el entendimiento está completamente subordinado a las imágenes recibidas por la cogitativa y no hay que no se manifiesten.¹⁴⁰

¹⁴⁰ Este es el problema del conocimiento de los individuales. El entendimiento no tiene conocimiento directo e inmediato de los individuales y por tanto precisa de la cogitativa como medio para llegar a entender las cosas materiales. Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.85 a.1, ad 5.

悟者隨呈隨取。自足為明悟之種。何事又須	靈像。不知思司所收之像。猶微係於物之形	質。若彼若此。未能全為公共微通之物。且思	司所呈。自外而至。未為明悟者本司所有。凡	物之所以然者。必須所然之原。在於所以然	本已之中。乃能作其所然。若從外至者。必不	能作。所以然。其能熱之原。必在火體之內。而	後出之以熱物。是為作其所然。若能	熱之原。在火之外。則火何由作熱。故明悟	者必須有物之靈像。在於本已之中。而後能

[53] El entendimiento, al momento en que {las imágenes} se manifiestan, las aprehende. De esta manera son suficientes para la suerte de entendimiento. ¿De qué sirve además la necesidad de una imagen racional? No es conocible la imagen que recibe la cogitativa.¹⁴¹ Parece que tiene una relación sutil con la materia formal de las cosas. Si aquélla o si ésta todavía no pueden totalmente ser unas cosas que se entiendan en su generalidad y sutileza, es que se manifiestan mediante el sentido de cogitativa y desde afuera se alcanzan. Todavía no son lo que el entendimiento como facultad propia posee. Las causas de todas las cosas necesitan que el principio de la esencia se encuentre en la causa misma. Entonces se puede activar su esencia. Si se parte de lo que se alcanza externamente no se puede activar. [Por ejemplo, el fuego en las cosas calientes. El calor es la esencia del fuego y el fuego es la causa del calor. Su potencia es principio del calor. Debe estar intrínseco a la sustancia del fuego y después sale para calentar las cosas. Esto es activar su esencia. Si el principio del poder calentar las cosas estuviera afuera del fuego, entonces de dónde el fuego sacaría su capacidad de calentar.] Por tanto, el entendimiento necesita que la imagen intelectual de las cosas se encuentre en su ser propio¹⁴² y que después el entendimiento agente {la} posibilite.

¹⁴¹ *Ibidem*, 1 q.84 a.6, ad 1.

¹⁴² En potencia.

作明悟。非藉外之司像所能作也。又因此靈	像而作明悟故既明之物。恆留而不滅。緣是	格物之家。分物像為四等。其下者。為屬五司	之物像。恆係於所向。在則存。舍則亡。其次上	者。屬內二司之物像。脫於所向。亦自能留。顧	其收藏之所。尚屬有質。因其有質。初則存收。	後亦漸次隳壞。其又上者。為明悟之靈像。當	作明時。向於所向。既明之後。已脫於所向。而	靈像尚在。為其存留之所為亞尼瑪。不係於

[54] No es que se base en la imagen de los sentidos externos para poder actuar: es debido a esta imagen racional que se activa el entendimiento. Por tanto, la cosa entendida constantemente se conserva y no se destruye. Es la razón de la investigación de los filósofos que analizan las imágenes de las cosas en cuatro clases. La primera clase corresponde a las imágenes de las cosas subordinadas a los cinco sentidos. Permanentemente dependen de su objeto. Si la cosa está presente, entonces vive; si se para, entonces muere. La segunda clase corresponde a las imágenes de las cosas que son subordinadas a los dos sentidos internos. Se abstraen de su objeto. Agreguemos que por sí solas se pueden conservar. Por otra parte, el lugar donde se reciben y se almacenan todavía está subordinado a la materia. Por la razón de que tienen materia, entonces primero existen y padecen, después gradualmente se deterioran. Luego, la clase superior corresponde a las imágenes intelectivas del entendimiento. Cuando se da la intelección se orienta hacia el objeto. Después de haberse dado la intelección y haberse abstraído del objeto, la imagen intelectual permanece. El lugar donde existen y se quedan es el ánima. Es un lugar sin relación con

形質之所。是以所向既去。猶抱而不脫也。其	最上者。為天神所有萬物之靈像也。人類所	有明悟之靈像。雖屬精微。不免漸次而得。天	神。於萬物之靈像。自天主造成天神。即萬	物之靈像。同時俱得不由漸次也	何謂本自無質。其所不在有質之體。而不受壞	於所向。亦不能死。依前論明悟者既能為萬	物。即不宜自具一物之質。若自具一物。即不	能為萬物之模。若自有本模。即不能為萬

如太質本無一物之模。故能為萬

[55] la forma material. Es porque el objeto está completamente separado que se contiene y no se abstrae. La clase más elevada corresponde a las imágenes intelectivas que los ángeles tienen de las cosas. Las imágenes intelectivas del entendimiento de los hombres, aunque pertenecen a lo más sutil, no se logran sino gradualmente. En cuanto a las imágenes intelectivas de las cosas que están en los ángeles, por lo mismo que Dios ha creado a los ángeles, entonces se logran al mismo tiempo, juntas y no gradualmente.

¿Por qué se dice que originalmente no es material, que su lugar no está en la sustancia material, que no padece daños de su objeto y que tampoco puede morir? Conforme a lo que hemos dicho anteriormente, si el entendimiento puede ser todas las cosas, entonces no puede ser que en sí tenga la materia de una cosa determinada.¹⁴³ Si en sí fuera una cosa determinada, entonces no podría ser las diez mil cosas [Por ejemplo, en la materia prima, originalmente no hay forma ni de una sola cosa, por tanto puede servir de forma para todas las cosas. Si en sí hubiera una forma original entonces no podría servir de

¹⁴³ Véase *infra*, p. 10.

模。如舌本無味。然後能別萬味。 若舌先自有一味。即不辨他味。他司。如外五	司。固在有質之所。即內司亦不能無有質之	所。惟明悟獨在亞尼瑪。不在有質之所。其在	全不係於肉體。既不在有質之所。而獨在亞	尼瑪即與亞尼瑪。同是恆在。雖肉體滅。有質	之所亦滅。而此為不滅。故不能死。其不受壞	於所向者。他司係於肉體。其所向。若最大者。	即所向在此。不能及彼。所向既大。即能向之	力或受衰滅。如目視日是所向也。日光既大 即目力但能向日。不能向於他

[56] forma. Es como la lengua que originalmente no tiene sabor. Por lo mismo, puede discernir todos los sabores. Si la lengua en sí poseyera un sabor entonces no podría discernir otro sabor].¹⁴⁴ Los otros sentidos, como los cinco sentidos externos, están firmemente en un lugar material. Los sentidos internos tampoco pueden no tener un lugar material. Sólo el entendimiento se encuentra en el ánimo y no se encuentra en un lugar material. Esta existencia de ninguna manera se relaciona con la sustancia corporal: por tanto, no está en un lugar material y sólo está en el ánimo y con el ánimo. Juntos existen permanentemente. Aunque la sustancia corporal se destruya así como los lugares materiales se destruyen, sin embargo este ser no se destruye. Por tanto, no puede morir y no padece daños de su objeto. En cuanto a los otros sentidos relacionados con la sustancia corporal, cuando su objeto es lo más intenso, si el objeto está en esto no puede alcanzar aquello. El objeto si es intenso, entonces {el sentido} puede perseverar en su ser o padecer¹⁴⁵ una destrucción gradual. [Tomamos el ejemplo del ojo que mira al sol. Éste es su objeto. En la medida en que la luz del sol es intensa, entonces la capacidad del ojo sólo puede dirigirse hacia el sol. No puede dirigirse hacia otra

¹⁴⁴ Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1 q.75 a.2: "Mas para que se puedan conocer cosas diversas es preciso que no se tenga ninguna de ellas en la propia naturaleza, porque las que naturalmente estuvieran en ella impedirían el conocimiento de las demás; como observamos en los enfermos cuya lengua está impregnada de bilis u otro humor amargo, que no pueden gustar el sabor de lo dulce y todo lo encuentran amargo".

¹⁴⁵ Para una definición del término *padecer*, véase *ibidem*, 1 q.79 a.2, resp.

物。目受日光。力既不
敵。即目力受其衰滅。惟明悟者無所不明。所

向在此亦能及彼。無多不應。任所向者。最大

最難。愈增其力。愈加其明。不因所向之大。壞

其能向之力也

何謂亦與司相似。凡司皆有受乃有作。不受所

向。則無從可作。不作是功。則受功不竟。明悟

者。亦作靈像。受之而明。故為相似也

何謂其功有三。其一直通。其二合通。其三推通。

直通者。百凡諸物。一一取之。純而不雜。知足

如甲

[57] cosa. Si el ojo padece la luz del sol y su capacidad no puede resistir, entonces la capacidad del ojo se destruye gradualmente.] Solamente el entendimiento no tiene algo que no pueda entender. Su objeto reside en esto y además puede alcanzar aquello. No hay mucho a lo cual no pueda responder. La tarea del objeto cuanto más grande y más difícil mejor incrementa su fuerza y aumenta su entender. No es porque el objeto es intenso que destruye su potencialidad a perseverar en su ser.¹⁴⁶

¿Por qué se dice que además se parece a los sentidos? Todos los sentidos son en potencia y luego en acto. Si no reciben un objeto entonces no tienen de dónde poder actuar o no sus operaciones. Por tanto, sus operaciones pasivas no se completan. El entendimiento también activa las imágenes racionales, las recibe para entenderlas. Por tanto, son similares.

¿Por qué se dice que tiene tres operaciones? Una es la simple aprehensión, otra es la composición y la última es el raciocinio.¹⁴⁷ La simple aprehensión consiste en afirmar de cada cosa lo simple y lo no mezclado. [Como de A se sabe que es

¹⁴⁶ Aristóteles, *De anima*, III, 4, 429a 30-429b 3; Tomás de Aquino, *op. cit.*, I, q.75 a.3, ad 2.

¹⁴⁷ Tomás de Aquino, *op. cit.*, I q.85 a.5, resp. y ad. 1; Coimbra, Libro III, cap. VI.

甲。病知是病。冷水知是冷水。乙知是乙。一一直知。未相和合也。合通者。和合	二物。并而收之。分別然否。今言甲飲冷水。是	合其然也。乙亦一物。今言乙不飲冷水。是合其不然也。推通者。以此物	合於彼物。又推及於他物。飲冷水。推知其病	也。冷水能作病。乙不飲冷水。推知不病也。直通者。皆真無謬。一物	自為一物。故也是病。何謬之有。合通者。推通	者。有真有謬。以此合彼。有中有否。以此合彼。	又以推他。岐路愈多。愈多不中。故也。冷水。飲	即是中。或其中。或不飲。則是不中。乙不飲水。不飲即中。或其飲之。則是不中也。又如水飲作病

[58] A. De la enfermedad se sabe que es enfermedad, del agua fría se sabe que es agua fría, que B es B. Cada uno de ellos es un conocimiento sencillo. Todavía no se componen mutuamente.] La composición es la reunión de dos cosas. Simultáneamente se reciben, y se discrimina si son afirmativas o no. [Por ejemplo, A y el agua fría son dos cosas. Ahora, decir 'A es beber agua fría' es componer afirmativamente. B también es una cosa. Ahora, decir 'B no es beber agua fría' es componer negativamente.]¹⁴⁸ El raciocinio consiste en el hecho de, mediante la unión de una cosa con otra cosa, razonar y lograr una tercera cosa.¹⁴⁹ [Por ejemplo, el agua fría puede provocar la enfermedad. A bebe agua fría. Se conoce por razonamiento que está enfermo porque el agua fría puede provocar la enfermedad. B no bebe agua fría y por tanto se conoce por razonamiento que no está enfermo.] En la simple aprehensión, todo lo verdadero no es falso.¹⁵⁰ Una cosa es en sí una cosa y por tanto es. [A entonces es A. La enfermedad entonces es la enfermedad. ¿Qué hay de falso en esto?] En cuanto a la composición y el raciocinio, hay verdad y hay falsedad.¹⁵¹ Mediante la composición de esto con aquello, hay corrección y hay falsedad. La composición de esto con aquello, también sirve para deducir otra cosa. A medida que se incrementan las opciones alternas se incrementan las incorrecciones. [Por ejemplo, A bebe agua fría. {Se postula que} beber es correcto o no beber entonces es incorrecto. B no bebe agua. No beber agua entonces es correcto o beberla entonces no es correcto. Agregamos que el agua bebida provoca la enfermedad.]

¹⁴⁸ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.85 a.5, *sed contra*: "En las palabras hay composición y división como está claro en las proposiciones afirmativas y negativas".

¹⁴⁹ *Ibidem*, 1 q.79 a.4, ad 3.

¹⁵⁰ *Ibidem*, 1 q.85 a.6, resp.

¹⁵¹ *Ibidem*, 1 q.85 a.6, resp.: El entendimiento, "en cambio, sí puede equivocarse sobre aquello que rodea a la esencia, al establecer relaciones entre ello, o al juzgarlo o establecer su división, o al razonar sobre ello".

甲飲水。推知其病。果飲果病。則中。或其不飲。或飲而不病。皆是不中。飲水作病。乙不飲水。	推知不病。果其不飲不病。即中。或其飲之。或不飲而病。皆是不中也。凡推通者。	獨人類為然。禽獸不能推通。天神至靈。天上	天下。物物皆能通極至盡。不待時刻。無有先	後。皆屬直通。人則以此推彼。漸次迨及人之	推知。如積時累日。先後序至。天神之直知。如	無窮之時。無始無終。故天神稱為靈者。人稱	為推靈者	明悟者在人。明哉尊哉。曷言乎其尊也。論在我

[59] A bebe agua, entonces se conoce por razonamiento que está enfermo. {Si se postula que} “el hecho de beber provoca la enfermedad” es correcto {la proposición} “que no beba agua o beba agua no se enferma” entonces no es correcta. Beber agua provoca la enfermedad. B no bebe agua. Se conoce por razonamiento que no está enfermo. El resultado de no beber agua es el no enfermarse. Lo anterior es correcto y {la proposición} “que la beba o no la beba se enferma” entonces no es correcta.] En cuanto al raciocinio, solamente al hombre le es natural.¹⁵² Los animales no pueden razonar y los ángeles son la racionalidad máxima. En los mundos ultraterrenal y terrenal cada cosa puede alcanzar la compleción máxima. No son temporales, no tienen antes y después. Todas se subordinan a la simple aprehensión. El hombre entonces mediante una {cosa} deduce otra, progresivamente hasta alcanzarlas. El conocimiento deductivo de los hombres es como el tiempo continuo, el día continuo, el antes y el después son el orden de llegada. El conocimiento simple de los ángeles es intemporal, no tiene inicio y no tiene fin. Por tanto, se designa a los ángeles como seres racionales, y se designa a los hombres como seres racionales deductivos.¹⁵³

El entendimiento se encuentra en el hombre. ¡El entender es su dignidad! ¿Por qué se dice que es su dignidad? El tratado sobre

¹⁵² *Ibidem*, 1 q.79 a.4, resp.: El alma “llega al conocimiento de la verdad mediante el discurrir y el movimiento, arguyendo”.

¹⁵³ E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, pp. 584 y ss. Esta doctrina proviene de Alberto Magno. Negaba la doctrina agustiniana común en el siglo XIII e influenciada por Avicbron, la cual arguía que los seres espirituales se componían de materia. Para Alberto Magno, los seres espirituales no se componen de materia. Por lo mismo, el intelecto agente de los ángeles es intuitivo, directo y exento de errores, mientras que el alma de los seres humanos, en la medida en que está relacionada con el cuerpo, alcanza lo racional mediante una operación de abstracción sobre las imágenes sensibles.

所得之服習有兩端。其一自立所得者。則愛	欲所得屬諸義。明悟所得屬於知也。知方於	義。則明悟者為尊。其一 天主所賜予。我得	而服習者。獨於明悟者。錫之靈光。以慰亞尼	瑪之內目。而得見 天主。則明悟者又尊。論	內外之行者。凡亞尼瑪之行有二端。其一出外	內三司者。是也。則愛欲之行。雖在於內。未免出而交	於所愛。故曰人有所愛。其心每在所愛之物。	不在所居之身是也。明悟之行。恆在於內。每

[60] lo que nosotros debemos acostumbrar tiene dos capítulos. En el primero se trata de lo que debe alcanzar el subsistir *per se*. Entonces la voluntad debe subordinarse a la rectitud y el entendimiento debe subordinarse al conocimiento. Cuando el conocimiento está orientado hacia la rectitud entonces el entendimiento es digno. En el segundo capítulo se afirma que lo que Dios otorga lo debemos alcanzar y acostumbrar. Solamente en el entendimiento se otorga la luz racional y mediante el ojo interno del ánima se consuela¹⁵⁴ y logra ver a Dios. Por esto, el entendimiento también es digno. Hablemos de las acciones internas y externas. [Todas las acciones del ánima se dividen en dos principios. El primero concierne lo que sale afuera, es decir las cosas contiguas a los cinco sentidos externos. El segundo principio concierne lo que es interno, es decir los tres sentidos internos.] En ese sentido, la acción de la voluntad, aunque esté interna, todavía no puede evitar exteriorizarse y encontrarse con lo deseado. Por eso se dice que el hombre tiene deseos. Su corazón siempre se enfoca en las cosas deseables, a saber, en lo que no reside en su ser. La acción del entendimiento, solamente es interna. Cada

¹⁵⁴ Sobre la importancia del consuelo para los jesuitas véase J. W. O'Malley, *The First Jesuits*, Cambridge, Londres, Harvard University Press, 2001, p. 19.

攝入其所悟之物。兩所由全完其功用者一	則有藉於外。一則全藉於內。如是則又尊又	愛欲不能自行。必先明悟者照之識之。然後	得行其愛也。記含亦然。故愛欲瞽也。而明悟	為其目。照之引之。若駕馭之。主持之。為其萬	行之所以然。故天神為 天主所使。大天下	十重天。各有天神主持運動。因之 之原動者運用四行化生萬物。是神。動天。天	動物。故稱 為原動者明悟為小天下之原動者行萬動。	若小 天下如是者則又尊故明悟之能。似於天神。

[61] cosa comprendida penetra en su lugar. Los dos lugares completan totalmente sus operaciones: el uso de una se basa en lo externo, el otro entonces se basa completamente en lo interno. Como es así, hay dignidad pero también la voluntad no puede ser autónoma. Se necesita primero que el entendimiento la ilumine y la conozca y después logre regular sus deseos. La memoria también es así, por tanto la voluntad es ciega y el entendimiento es su ojo. La ilumina y la guía. Si la controla y la preside es porque es la causa de todas sus acciones. Es así como los ángeles sirven a Dios y son el origen del movimiento del macrocosmos terrenal. [Los diez cielos tienen cada uno sus ángeles que presiden sus movimientos. Debido a esto, el mover utiliza cuatro acciones para transformar las diez mil cosas. Lo espiritual mueve el cielo, el cielo mueve las cosas. Por eso se dice que son el origen del movimiento.] El entendimiento es el origen del movimiento en el microcosmos terrenal. [Todas las acciones y todos los movimientos del ser humano son como el microcosmos terrenal.] Como es así entonces hay dignidad. Por tanto, la capacidad del entendimiento lo asemeja a los ángeles.

否。決嫌疑。定猶豫之指南鍼。為亞尼瑪中。遍	照。以察視深淺險易之明燈。為亞尼瑪班可	心官之夜光珠。為亞尼瑪渡海舶檣最高遠	官司。為照察黑暗私欲之燎燭。為炳耀潤飾	物之靈藥。為亞尼瑪中。居堂皇審判功罪之	為分別萬真萬僞者試金之石。為分別諸毒	為亞尼瑪警省守視之神婆。為諸讐之間諜。	至玄至深之所。可達於至高至明天上之上。	明悟。能使人別於禽獸。明悟可通達於至微

[62] El entendimiento puede servir para diferenciar al hombre de los animales. El entendimiento puede entender lo más secreto, lo más misterioso y lo más profundo. Puede responder a lo más elevado, lo más claro en lo alto del cielo. Es el guardián espiritual que vigila, examina, cuida y mira al ánima. Es el espía que todo lo examina. Es el método de comparación que discrimina entre todo lo verdadero y todo lo falso. Es la medicina racional que discrimina todas las cosas venenosas. Es el ministro en el ánima como en el palacio del emperador donde se enjuician las acciones culpables. Es la luz que ilumina y examina los deseos personales¹⁵⁵ oscuros. Es la perla nocturna luminosa que ilumina y embellece el corazón. Es, para el ánima, el asta más alta de un barco de mar profundo que ilumina a lo lejos mediante un examen a la luz de lo profundo y lo superficial, de lo difícil o de lo fácil. Es, para el ánima, distinguir lo posible o no, discernir lo sospechoso, es la aguja que apunta hacia el sur para asegurar el viaje. Es, en el corazón del ánima, lo que

¹⁵⁵ La crítica confuciana de los deseos personales es permanente.

照遠近巨細。明無不見之視遠鏡。故亞尼瑪
 藉明悟以克明明德。其在亞尼瑪之國。如大
 天下之有日也。吾人既有此光。可得窮理格
 物。致極其知。以至於萬物之根本。若有人明
 悟萬事。而不識根本。如在大光中。而目眩如
 盲。與黑獄無別。豈不惜哉

論愛欲者

愛欲者。分之有三。總之歸一。為亞尼瑪之能。任
 令愛惡諸物。得自專。不必自明。不能受強。其

[63] ilumina todo, desde lo más lejano hasta lo más cercano, desde lo más grande hasta lo más pequeño. El entendimiento no tiene lentes para mirar a lo lejos. Por tanto, el ánimo se fundamenta en el entendimiento para poder entender la luminosa virtud.¹⁵⁶ Ésta se encuentra en el reino del ánimo. Si en el macrocosmos terrenal hay sol, nosotros los hombres entonces recibimos esta luz y podemos lograr indagar los principios e investigar las cosas. Se alcanza el conocimiento al alcanzar el principio de las cosas. Si existen hombres que entienden miles de fenómenos pero no conocen los principios, lo anterior es como estar en medio de una luz intensa: el ojo se confunde como si fuera ciego; en una prisión oscura no hay discernimiento. ¿Acaso no sería una lástima?

Tratado de la voluntad

La voluntad se analiza en tres partes, pero en general se resumen a una porque es una potencia del ánimo. Su vocación hace que desee u odie todas las cosas. Para lograr el libre albedrío,¹⁵⁷ no necesita estar consciente de sí y no puede ser obligada.¹⁵⁸ Su

¹⁵⁶ Hay una referencia aquí al *Daxue*.

¹⁵⁷ Para una definición del libre albedrío, véase Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.83 a.2, resp.

¹⁵⁸ San Agustín, *Obras de San Agustín*, t. 3, p. 197.

所向。為先所知之美好。惟於至美好。不獲自專。而為至自專。巍巍尊高。王於內外。

何謂分之有三。總之歸一。三者。其一性欲。其二

司欲。其三靈欲。性欲者。萬物所公共。生覺靈

之類皆有之。是各情所偏宜。專欲就之不待

如石欲下就於地。火欲上就於本所。

知之。樹木欲就於風口。再露之所及。又如海

魚專就於海。又如人

專欲就於常生真福。舍此所宜。雖百方強之

不安。必得乃已。亞吾斯丁曰。主造人心以向

爾。故萬福不足滿。未得爾。必不得安也。司欲

[64] objeto es ante todo el bien que se da a conocer.¹⁵⁹ Cuando logra el bien no sólo obtiene el libre albedrío sino que es el libre albedrío el que de manera majestuosa, digna y elevada, gobierna tanto lo interno como lo externo.

¿Por qué se dice que se analiza en tres partes y que se resumen a una? De las tres, la primera es el deseo¹⁶⁰ natural, la segunda es el deseo sensitivo¹⁶¹ y la tercera es el deseo racional.¹⁶² El deseo natural es común a todas las cosas. Que sean cosas vegetativas, sensitivas o racionales todas lo poseen. Consiste en que cada afección tiene una inclinación hacia lo que le es adecuado. El deseo particular la busca y no se queda en conocerla. [Es como la piedra que desea bajar, es que busca en la tierra su corazón; o el fuego que desea elevarse, es que busca su lugar propio.¹⁶³ El deseo de los árboles es buscar el viento y el sol, de los cuales sacan su linfa. También es como el pescado de mar cuya particularidad es buscar el mar o también el hombre cuyo deseo particular es vivir eternamente en la verdadera gracia.] Poner casa aquí es lo que conviene. Aunque de muchas partes se violenta y no está en paz, debe lograr estar consigo mismo. Agustín dijo que Dios creó la mente del hombre para que Lo mire.¹⁶⁴ Por tanto, los miles de placeres no lo llenan. Hasta que Lo logra no puede alcanzar la paz.¹⁶⁵ El deseo sensitivo,

¹⁵⁹ Sobre la elección y el objeto del libre albedrío: Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.83 a.3, resp. Sobre el objeto de la voluntad: *op. cit.*, 1-2 q.8 a.1, resp.: "La voluntad es un apetito racional, y todo apetito desea el bien. La razón es que el apetito se identifica con la inclinación de todo ser hacia algo que se asemeja y le conviene". Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 1, 1094 a3: "El bien es lo que todos los seres apetecen".

¹⁶⁰ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1-2 q.13 a.1, sed contra: "El deseo es acto de la voluntad".

¹⁶¹ *Ibidem*, 1 q.81 a.1, resp.

¹⁶² *Ibidem*, 1-2 q.17 a.8, resp.: "Entre nuestros actos, unos proceden del apetito natural y otros del apetito animal o intelectual, pues todo agente de algún modo apetece el fin. Mas el apetito natural no va precedido de un conocimiento previo, como el apetito animal o intelectual".

¹⁶³ *Ibidem*, 1 q.80 a.1, resp.

¹⁶⁴ San Agustín, *Soliloquios*, I.I, 1.4.

¹⁶⁵ San Agustín, *La ciudad de Dios*, xix, caps. 10 y 11; Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1-2 q.3 a.4, ad 1: "La paz se integra en el último fin del hombre, no como algo esencial a la beatitud, sino como elemento antecedente y consiguiente de ella; antecediendamente, porque se han de alejar todos los obstáculos perturbadores e impositivos del último fin; consiguientemente, en cuanto que el hombre, logrado ya el último fin, se aquieta y apacigua con sus deseos satisfechos".

者。生物所無。覺類人類則有之。是各情所偏。	偏於形樂之美好。其在人為下欲。下欲者。令	人屈下。近於禽獸之情。令人失於大公。專曜	己私也。靈欲者。生覺物所無。惟靈才之天神	與人則有之。是其情之所向。向於義美好故	在人也。居於亞尼瑪之體。為上欲。為愛欲 靈 欲	為諸愛欲中之至尊至貴者。故可獨名愛欲。司欲與靈欲。其所以	異者數端。一者靈欲隨理義所引。司欲隨思	司所引。隨思者。不論義否。惟所樂從也。二者

[65] los seres vegetativos no lo poseen, mientras que los seres sensitivos y el hombre lo poseen. Consiste en que cada afección se inclina hacia el bien de la felicidad material. En el hombre son sus deseos bajos. Los deseos bajos hacen que el hombre esté en una posición inferior, cerca a las afecciones de los animales. Hace que el hombre pierda su deber digno particularizándose en la intimidad de lo personal. El deseo racional, las criaturas vegetativas y sensitivas no lo poseen, solamente los ángeles con capacidades racionales y los hombres lo poseen. Consiste en que el objeto de sus afecciones se inclina hacia la rectitud del bien. Por tanto, se encuentra en el hombre y reside en la sustancia del ánima. Consiste en los deseos altos y es la voluntad. [El deseo racional es, en la voluntad, lo más digno y lo más noble. Por tanto, sólo se puede llamar voluntad.] El deseo sensitivo y el deseo racional, aquello mediante lo cual se diferencian, se basa en varios principios. El primero es que el deseo racional se guía por la rectitud de los principios, mientras que el deseo sensitivo se guía por la cogitativa. En cuanto a seguir la cogitativa no se trata de rectitud o no sino de seguir el placer. El segundo

屬靈欲。而靈未用事。若者不得為罪。嬰兒有	耳。又人最初一欲。不待思辦。觸之即發者。雖	於靈欲以使其然。非由本質。蓋乃自制之影	否之間。虛懸未定。如是者。稍似自制。實則稟	在於人。一見可欲。或直從之。或擇去之。或從	行。不可謂行。可謂彼行。不能自制之謂也。其	一見可欲。無能不從。故聖多瑪斯曰。禽獸所	外物所使。隨性不隨義。其在禽獸。絕不自制	靈欲所行。皆得自制。司欲所行。不由自制。惟

[66] es que la acción del deseo racional logra el control de sí, mientras que la acción del deseo sensitivo no se controla a sí misma, sólo sirve las cosas externas. Esta última sigue la naturaleza pero no sigue la rectitud y se encuentra en los animales. Éstos carecen totalmente de control de sí, con una sola mirada pueden desear y no tienen la capacidad de refrenarse.¹⁶⁶ Por tanto, Santo Tomás dijo que de la acción de los animales no se puede decir que es una acción, sólo se puede decir que es una coacción. No se puede hablar de control de sí.¹⁶⁷ También los hombres pueden desear con una sola mirada.¹⁶⁸ A veces directamente siguen el deseo, a veces deciden descartarlo y a veces están entre seguirlo o no. Como están sin motivo, todavía no se deciden. Por eso, es una semblanza de control de sí. La realidad es que informan al deseo racional para servir su naturaleza. No es que provenga de su naturaleza material. Por tanto, sólo se trata de una sombra de control de sí. Luego, el deseo primerísimo del hombre no necesita alguna especulación: lo conmueve y luego se desarrolla. Si se subordina al deseo racional y la racionalidad todavía no tiene poder, suponiendo lo anterior, {el hombre} no puede ser culpable. En cuanto a los niños tienen

¹⁶⁶ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1-2 q.13 a.2, ad 3: "El animal irracional aprehende una cosa con preferencia a otra porque su apetito está determinado a aquélla por la naturaleza. Por eso, cuando el sentido o la imaginación le presentan una cosa a la que inclina naturalmente su apetito, a ella se lanza con conocimiento súbito y sin elección".

¹⁶⁷ *Ibidem*, 1-2 q.17 a.2, ad 3: "Dicho ímpetu a la acción se verifica de diverso modo en los animales y en el hombre. En los hombres, el impulso a la acción se produce bajo el orden de la razón, y por eso tiene valor de imperio. En los animales es un ímpetu instintivo natural; pues en seguida que tienen la percepción de lo conveniente o nocivo, se mueve en ellos naturalmente el apetito al deseo o repulsa. Son, pues, ordenados por otro a la acción, no por sí mismos. Por eso, en ellos existe el ímpetu, mas no el imperio".

¹⁶⁸ *Ibidem*, 1-2 q.6 a.7, resp.; 1-2 q.9 a.2, resp.

欲。靈亦未用。病失心者。靈為病阻。三者亦皆	不能自制之類也。其曰總三歸一者。為是三	者。依其本情。雖有三向。如性欲本向者。是利	美好。司欲本向者。是樂美好。靈欲本向者是	義美好。然歸於一總美好。故曰總之歸一也	或曰。愛欲與明悟。同為亞尼瑪之內司。向者言	明悟有二。其一作者。其一受者。今言愛欲。卻	不分作愛欲。受愛欲。何也。曰。外五司。皆不必	言作者受者。為是諸司所向。皆自能發其本

[67] deseos pero su racionalidad todavía no se usa. Es el error moral el que echa a perder la mente y es la racionalidad lo que previene del error. El tercer principio consiste en la categoría de todo lo que no puede tener control de sí. Decir que son tres y se resumen a uno significa que estos tres son conformes a sus afecciones originales. Aunque haya tres inclinaciones, como la inclinación original del deseo natural es el bien conveniente, la inclinación original del deseo sensitivo es el bien placentero y la inclinación original del deseo racional es el bien justo, todas naturalmente se resumen a una, el bien general. Por tanto, se dice que lo general es uno o también se dice que la voluntad y el intelecto son de igual manera los sentidos internos del ánimo. En cuanto a la inclinación, hablando del intelecto hay dos. Una es el agente, otra es el paciente. Cuando se habla de la voluntad, en absoluto no se divide entre deseo activo y deseo pasivo. ¿Por qué es así? De los cinco sentidos externos, en absoluto no se debe hablar de acción y de pasión. Es que todos los objetos de los sentidos pueden por sí emitir su imagen original

欲愛欲者。遂受而愛之惡之。故作愛欲之功。	物可愛可惡。皆從明悟所明之靈像。呈於愛	後為可明之物。遂從而明之耳。且愛欲者。凡	物。必有作者。化有質以為無質。是名靈像。然	然所收之像。皆從有質而來。不得為可明之	司作彼之像。與司相似。而後收之也。明悟不	皆相似。則所向之物。即是可司之物。不必作	物。未能至於無質之等。物與司皆係於質。則	像。動其本司。且諸司所向。皆係粗像。有質之

[68] para poner en movimiento su sentido propio.¹⁶⁹ Aunque todos los objetos de los sentidos dependen de la imagen gruesa de las cosas materiales, todavía no pueden alcanzar la clase de lo inmaterial. Las cosas y los sentidos, ambas clases dependen de la materia y para todos los sentidos es así. El objeto de los sentidos es una cosa que se puede sentir. No es necesario un sentido activo que produzca la imagen de aquella que sea parecida al sentido para después recibirla. El intelecto no recibe de esta manera las imágenes. Todas provienen de la materia y no es necesario que sean cosas entendibles. Es necesario que haya un agente. Transforma lo material en inmaterial, es decir en una imagen racional. Posteriormente, en cuanto a las cosas entendibles, simplemente las sigue y las entiende. En lo que atañe a la voluntad, todas las cosas se pueden amar u odiar, todas provienen de las imágenes racionales entendidas por el intelecto que se presentan a la voluntad y la voluntad según lo que recibe las ama o las odia.¹⁷⁰ Es lo que constituye el mérito de la voluntad.

¹⁶⁹ Es entonces el objeto que crea la imagen y activa al sentido. Esto es la doctrina medieval de las especies.

¹⁷⁰ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1-2 q.13 a.1, resp.: "El nombre de elección entraña un elemento perteneciente a la voluntad y otro a la razón, pues dice el filósofo que la 'elección es el entendimiento apetitivo o el apetito intelectivo'".

似明悟者先己作之。不待愛欲者自作之。故
愛欲一司。不必分作與受也

何謂亞尼瑪之能。亦總稱也。亞尼瑪之能。不止
愛欲而愛欲則得稱亞尼瑪之能

何謂任令愛惡諸物。此言愛欲之分職。以別於
他內司也。所云任令愛惡者獨指靈欲也。依
於亞尼瑪之體為其不可離之賴物

何謂得自專。得自專者。亦獨指靈欲也。靈欲在
人。自能主宰。凡明悟所呈。一切所向。雖有可

[69] De esta manera el intelecto, primero las activa por sí mismo y no espera que la voluntad las active por sí sola. Por tanto, la voluntad es un sentido único, y no se necesita dividirla entre activa y pasiva.

¿Por qué se dice que la facultad del ánimo es una denominación general? La facultad del ánimo no se limita a la voluntad y la voluntad entonces debe referirse a la facultad del ánimo.

¿Por qué se dice que su vocación es amar u odiar todas las cosas? Esto es hablar de las diferentes tareas de la voluntad y sirve para discriminarla de los otros sentidos internos. Hablar de amar u odiar sólo apunta a los deseos racionales. {El objeto de la voluntad} es conforme a la sustancia del ánimo y es la cosa de la cual depende y de la cual no se puede separar.

¿Por qué se dice que logra el libre albedrío? Lograr el libre albedrío también solamente apunta a los deseos racionales. Los deseos racionales se encuentran en el hombre. Pueden por sí mismos ser los que mandan. Todos son objetos que el intelecto manifiesta. Aunque existe

愛。有可惡。然可愛者或能惡之。可惡者亦能	愛之。或可愛可惡。虛懸以待其去取。若性欲	司欲。覺類所其具者。自無主持。惟意所便。惟	欲所使。一見所向。即偏向之於己所利。不得	不趨於其所害。不得不避。勢不由己。故聖多	瑪斯曰。凡禽獸所行。非作者乃彼作者蓋先	不能知其可否。惟他所使。是名不自主之行	也。惟靈欲在人。先知其合理與否而後行之	故自為主之行。不能自主者。其行隨性。故無

{70} lo amable y lo odiable, a veces naturalmente se puede odiar lo amable y de igual manera se puede amar lo odiable. Lo amable o lo odiable son sin motivo hasta que se rechacen o se tomen. Como el deseo natural y el deseo sensitivo son instrumento de lo sensitivo, en sí no tienen sobre qué presidir, sólo consideran lo que es conveniente, sólo desean lo que sirve. Con una sola mirada se orientan, es decir que se inclinan hacia su beneficio propio. No logran no seguir lo que les hace daño, no lo pueden evitar. La tendencia no se origina en el ser. Por eso Santo Tomás dijo que la acción de los animales no es una acción sino que es una coacción. En efecto, primero no pueden conocer su posibilidad o no. Solamente sirven al otro. Esto se llama la acción no autónoma. El deseo racional sólo se encuentra en el hombre. {Éste} primero conoce si {su deseo} es racional o no y después lo actualiza. Por tanto, en sí es autónomo. La acción del que no puede gobernarse a sí mismo sigue la naturaleza. Por tanto, no tiene

功亦無罪不可得賞亦不可得罰。譬如生身長大。飲食便溺等皆不得不然。非我所能分別去就。何功罪之有。能自主者。其行隨理。故順理為功。逆理為罪。功可賞。罪可罰也。

何謂不必自明。愛欲者。雖不能自明亦不必自明。為其隨明悟者之明。一切所呈可愛可惡。已先為明之。故也。或言愛欲者既不自明。曷為又有功罪。曰。明悟雖借之光照。明其可否。至其主宰全在愛欲。譬如輔弼之臣。陳言是

[71] méritos y tampoco tiene culpa y no puede lograr la recompensa ni puede lograr el castigo.¹⁷¹ Tomemos la metáfora del cuerpo vivo que crece. Comer, beber y realizar las funciones naturales no puede no ser natural. No es que nosotros podamos decidir si se rechazan o si se buscan. ¿Qué mérito o culpa hay aquí? El que puede gobernarse a sí mismo, su acción sigue los principios. Por tanto, seguir los principios es meritorio y oponerse a los principios es culpable.¹⁷² El mérito se puede recompensar y la culpa se puede castigar.

¿Por qué se dice que no es necesario que sea consciente? La voluntad puede no ser consciente {pero} además {se dice que} no es necesario que sea consciente porque sigue lo que entiende el intelecto. Todo lo que se manifiesta se puede amar u odiar, pero primero se trata de entenderlo. Así es. En otras palabras, la voluntad, de ninguna manera, fuera consciente. {Ahora bien}, ¿cómo será meritoria o culpable? Explico: solamente el entendimiento usa la reflexión. Entiende lo que es posible o no hasta ser él el que preside completamente sobre la voluntad. Es como la metáfora del primer ministro. Da a conocer su palabra,

¹⁷¹ *Ibidem*, 1 q.83 a.1, resp.: "El hombre posee libre albedrío; de lo contrario, serían inútiles los consejos, las exhortaciones, los preceptos, las prohibiciones, los premios y los castigos".

¹⁷² *Ibidem*, 1 q.83 a.1, ad 1.

非得失。豈能強之國主。其獨斷獨行者。君也。	明悟則輔。愛欲則主。故功與罪。歸之愛欲矣。	何謂不能愛強。凡自主之行。是名人之行。若本	非願作。因有所畏而強作之。是亦明為人之	行否。曰。是亦人之行也。何故。因畏而作。作者	是我。是亦自主之行。安得不名人行而無功	罪乎。故記含明悟。皆可愛強。如邪魔顯設多	像。呈於記含。彼記含者。不得不為容收。湣殺	真偽。呈於明悟。彼明悟者。或因而謬誤分別。

[72] lo correcto o lo incorrecto, lo benéfico o lo perjudicial. Sin embargo, ¿acaso puede forzar al gobernante? El que decide por sí solo y actúa por sí solo es el soberano. El intelecto entonces ayuda y la voluntad gobierna. Por tanto, hay mérito y culpa. Esto resume a la voluntad.

¿Por qué se dice que no se puede obligar? Las acciones autónomas describen las acciones de los hombres. Si originalmente no quieren actuar, la razón es que tienen miedo y que se les obliga a actuar. Lo anterior también describe si son o no acciones del hombre. Se dice que también son acciones del hombre. ¿Por qué es así? La causa es que temen pero actúan. Los actores somos nosotros, {por lo cual, se concluye que} también son acciones autónomas. ¿Por qué no deberían describir las acciones del hombre y no haber mérito ni culpa? Por tanto, son la memoria y el intelecto, ambos, los que pueden ser obligados. Asimismo, el demonio provee muchas imágenes que se manifiestan en la memoria. Aquella memoria no puede hacer que no sean contenidas ni recibidas. De manera confusa y realmente falsa se presentan en el entendimiento. Es también la razón por la cual aquel entendimiento discrimina erróneamente.

得為不受強者。曰。凡若此者。是名體行。不名	拜禮魔像。抑按肢體。稽首屈膝。無能不從。安	強。而功罪歸之也。或言假有暴君。強令是人	知一切所行。皆屬愛欲。自主自作。故不能受	苦。其德意屹然不動。更加精勇。足可微驗。是	皆不能強我所行。如瑪而底兒。雖歷無量艱	使必從。凡所向者。及諸邪魔。及諸萬苦萬刑。	必愛。顯諸可惡。莫能令我必惡。但能誘惑。莫	惟愛欲者。操棟獨持。雖顯諸可愛。莫能令我

[73] Solamente la voluntad, al igual que la viga portadora, se soporta por sí sola. Aunque se {nos} presente todo lo que se puede amar, no se puede hacer que lo debamos amar y aunque se {nos} presente todo lo que se puede odiar, no se puede hacer que lo debamos odiar. Solamente puede tentarnos, no {puede} hacer que debamos seguir. Ningún objeto, ni siquiera los objetos demoniacos, o las penas y los castigos, nos puede obligar a actuar. Es así como los mártires, aunque pasan por innumerables privaciones, su virtud y su intención, de manera firme, no cambian. Le agregan bravura. Es suficiente para poder comprobar y saber que todas las acciones son subordinadas a la voluntad. Por tanto, gobernarse a sí mismo y actuar de sí, no pueden ser actos obligados¹⁷³ y el mérito y la culpa son lo que los resumen. En otras palabras, lo falso es privación:¹⁷⁴ obliga a estos hombres a obedecer a las imágenes del demonio. Como éste controla al cuerpo y obliga a la cabeza a arrodillarse, no hay posibilidad de no seguirlo. ¿Cómo podría ser posible que no sean obligados? {Sin embargo}, se dice que todo lo que es similar a esto describe las acciones del cuerpo, no describe

¹⁷³ *Ibidem*, 1 q.83 a.1, ad 4: "Cuando se dice que 'no está en la mano del hombre el trazarse su camino', se entiende de la ejecución de sus decisiones, que le pueden ser impedidas, quiéralo o no. No obstante, la elección misma nos pertenece".

¹⁷⁴ *Ibidem*, 1 q.5 a.1; 1 q.17 a.4 ad 2.

欲。作一善功。如悔罪等。則視其時候。乘其機	卽於天主。亦不受強。蓋天主欲人之愛	愛欲。而強之可令愛欲者乎。豈惟他不受強。	能滅我與愛欲為一體之亞尼瑪。安有我不	不受強之情。可形於四肢百骸。縱斷我命。不	我體。我不受強之情。可出之舌。縱斷我舌。我	無罪。向言不能受強者。意行也。暴君能強抑	罰。必由意所愛欲。是體行者不由本意。卽得	意行。彼能按抑我體。不能按抑我意。凡罪所

[74] las acciones de la intención. Aquéllas pueden obligar nuestro cuerpo, pero no pueden obligar nuestra intención. Todas las culpas que se castigan deben provenir de las voliciones de la intención. Es que la acción del cuerpo no se origina en la intención propia. Entonces no puede haber culpa. Por lo dicho anteriormente, lo que no puede ser obligado es la acción de la intención. El tirano puede obligar nuestro cuerpo, pero no obliga nuestros sentimientos. La lengua se puede sacar y aunque se corte, no obliga nuestros sentimientos. Puede marcar los cuatro miembros¹⁷⁵ y los cien huesos y aunque interrumpa nuestro destino, no nos puede destruir y tampoco la voluntad, que es parte de la sustancia del ánima. ¿Cómo podría existir un yo sin volición y una voluntad que se pueda obligar? {Pero}, ¿acaso sólo ella no está obligada? Dios tampoco está obligado. En efecto, Dios desea que la voluntad de los hombres realice actos justos y meritorios,¹⁷⁶ y que se arrepientan de la culpa. Entonces, contemplando el momento, coge la oportunidad y otorga la Gracia.¹⁷⁷

¹⁷⁵ *Cihai* 辞海, *Zhi* 肢: 《人体两臂两腿的总称》 (Zhi es el nombre genérico para los dos brazos y las dos piernas del cuerpo humano).

¹⁷⁶ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1-2 q.110, introd., p. 722: "Por medio de la gracia actual participada puede el hombre producir actos sobrenaturales y divinos, puede prepararse para recibir la gracia santificante, y puede aplicar esta gracia a producir actos meritorios de vida eterna".

¹⁷⁷ *Ibidem*, 1 q.83 a.2, sed contra.

作。非強我作之也。譬如小兒在彼。我以果餌	不用之必行者。委曲引掖。作此機緣。令我肯	是足可行者。我	作之。若失此機會。後此雖有額辣濟亞。亦但	行者。即為令切行者。不可不亟乘聖佑。乘機	機適。則是天主所用以救我者。此時足可	機適。而令必行。則為令切行。故人纔覺有此	用。是雖可行而不必行。則為足可行。若乘有	額辣濟亞。其品數皆同。但不乘機適。人莫之	額辣濟亞。額辣濟亞。其一為令切行之特賜	善功。皆由自主。天主特以令切行之特賜	適。其人雖能不作。異竟作之。則此人之作此	適。與之額辣濟亞。既得額辣濟亞。兼乘此機

75] Se logra la Gracia al mismo tiempo que se coge esa oportunidad. El hombre, aunque pueda no actuar, finalmente actúa. Por eso la acción de este hombre es meritoria y proviene completamente de la autonomía. Dios, en particular mediante el hecho de conferir la Gracia especial, causa la acción próxima específica. [Hay dos suertes de Gracia.¹⁷⁸ La primera consiste en la Gracia suficiente

¹⁷⁸ La distinción entre gracia suficiente y gracia eficaz no se encuentra en San Agustín sino que es una distinción escolástica del siglo xvi. E. J. Fortman, S. J., *The Theology of Man and Grace*, pp. 274 y 286; y la Introducción por Fr. F. Pérez Muñiz a Tomás de Aquino, *op. cit.*, t. VI, "Tratado de la gracia", pp. 756-781, en especial p. 757: "Es lo cierto que ni en San Agustín ni en Santo Tomás se encuentra esta denominación para expresar lo que actualmente significa en teología. Sin embargo, tanto San Agustín como Santo Tomás conocieron el concepto que hoy se

para poder actuar. La segunda consiste en conferir la Gracia especial para causar las acciones próximas particulares.¹⁷⁹ Su valor es totalmente igual.¹⁸⁰ Sólo es cuando no toma la oportunidad que el hombre no la usa. Lo anterior {significa que} si bien puede actuar {sin embargo} la acción no es necesaria. Por eso, es {Gracia} suficiente para que se pueda actuar. Si toma la oportunidad y causa una acción necesaria, entonces causa la acción próxima. Por tanto, el hombre en este momento evalúa que existe esa oportunidad. Es lo que Dios usa para salvarnos. En este momento es suficiente para poder actuar. Sigue que causa la acción próxima. Es imposible que no se reciba infaliblemente la providencia divina. Se toma la oportunidad para actuar. Si se pierde esa oportunidad, después de esto, aunque haya Gracia, solamente es suficiente para poder actuar, nosotros no la utilizamos para actuar con necesidad.] Dé manera tortuosa hace que nos guíe y sostenga, realizando esta oportunidad y haciendo que nosotros queramos realizarla. No es que nos obligue a hacerlo. Así es la metáfora del niño que se encuentra en aquello. Nosotros mediante los frutos

expresa por estos nombres. El Obispo de Hipona lo expresaba por aquellos nombres, *adiutorium sine quo non* (= gracia suficiente) y *adiutorium quo* (= gracia eficaz). Y Santo Tomás bien claramente lo indica cuando distingue la moción o instinto divino, que es *parado o extinguido* por el hombre, de la moción divina, que infaliblemente obtiene lo que intenta".

¹⁷⁹ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1-2, "Tratado de la Gracia", Introducción a la cuestión 111, p. 756: "Se dice suficiente la gracia actual que da la potencia, la capacidad o el *posse* para obrar. Gracia eficaz, la que da, juntamente con el *posse*, el acto de la operación".

¹⁸⁰ Ésta es la posición de Molina, quien afirma que la gracia suficiente y eficaz son una misma entidad o un mismo auxilio; se diferencia tan sólo en la razón de beneficio, en cuanto la gracia eficaz es un mayor beneficio divino que la sola gracia suficiente. Véase *ibidem*, 1-2 q.111, introd., p. 779.

乘其飢候。出而元之。彼雖可以不取。異竟來取。是我特引之使來。非強之使來也。從此可見天壤間。萬樂萬苦。皆不能移人之愛欲。故曰不能受強

何謂其所向為先所知之美好。凡美好。若先不知之。則不為愛欲所向。若先知之。則真美好是其所向。即本非美好而蒙以美好之貌。亦是所向。或問有人自斷其命者。此何美好而亦向之。曰。凡愛欲所向。無有不以為美好者。

[76] le calmamos su hambre. Los sacamos y se los mostramos. Aquél, aunque pueda, no los toma. Finalmente los toma. Esto es porque nosotros insistimos en hacer que eso llegue. No es por obligación que esto llega. Siguiendo lo anterior se puede ver que, entre cielo e infierno, la felicidad y la tristeza no pueden afectar la voluntad del hombre. Por tanto, se dice que {la voluntad} no puede ser obligada.

¿Por qué se dice que su objeto consiste primero en conocer el bien? Todo bien, si primero no se conoce entonces no es objeto de la voluntad. Si primero se conoce, entonces el bien auténtico es su objeto. Luego, si propiamente no es el bien, pero reviste la apariencia del bien, también es su objeto. A veces se pregunta uno por qué hay hombres que deciden su destino. Lo anterior ¿qué bien es y además por qué se inclinan hacia eso? Se dice de todos los objetos de la voluntad que no hay que no consideren el bien.

能足我不能安。而天主真福。我得之。則至	天主為愛欲之全。向世物雖盡得之。我不	無不充滿。故世物之美好。為愛欲之分向。而	則為完全之美好。樂者利者義者。無不備足。	萬物之美好。皆至美好之一微分。而天主	樂美好。其一利美好。其一義美好。世間所有	苦。則亦以此死為美好也。凡美好有三。其一	知此死為更甚大苦。而謂死者得免目前之	若欲死者。為是生時。必有甚苦。當受苦時。不

[77] Asimismo, si se desea la muerte cuando es el momento de vivir es que debe de haber algo de tristeza que hace que el momento sea triste. No se entiende que esta muerte es algo aún más triste, por lo que se dice que la muerte es para evitar la tristeza presente. Entonces esta muerte se considera como un bien. Hay tres tipos de bienes. El primero es el bien placentero, el segundo es el bien conveniente y el tercero es el bien justo. Todos los bienes terrenales son una parte sutil del soberano bien y Dios entonces es el bien absoluto. Lo que son el placer, el beneficio y la justicia, no hay que no sean perfectos, no hay que no sean suficientes. Por eso los bienes terrenales son parte de la inclinación de la voluntad y Dios es la inclinación absoluta de la voluntad. Las cosas terrenales, aunque las logremos completamente, no nos llenan y no nos tranquilizan. Sólo Dios es la verdadera delectación y es cuando lo logremos

足至安。或問既爾。世物為分向。為不足不安。	而人情惟樂與利。慕之求之。天主為全向。	為至足至安。乃不必慕之求之。此又何也。曰。	樂美好最能動人。一見便生欣悅。不煩計慮。	故向之最易更甚於利。勿論義也。若利美好。	亦能動人。稍須計慮。乃可得之。故次於樂。此。	兩美好。皆著於物。其美好易見。故庸人小人。	皆趨慕之。若義美好在物之外。非庸常所見。	必須智慮籌度。乃能知其美好而願得之。故。

[78] que alcanzamos la plenitud y la tranquilidad. A veces se pregunta uno ¿por qué todas y solamente las cosas terrenales que son parte de su inclinación, no llenan y no tranquilizan. Es que las afecciones del hombre solamente {buscan} el placer y la conveniencia. Los añora y los busca. {Por el contrario}, Dios es la inclinación absoluta, es plenitud máxima y tranquilidad máxima. Entonces no es necesario añorarlas y buscarlas. Esto, además, ¿por qué es así? Se dice que los bienes placenteros son lo que más pueden mover al hombre: una sola mirada está apropiada para provocar la delectación.¹⁸¹ No se preocupa de planear. Asimismo, inclinarse hacia ello es lo más fácil y es aun algo más beneficioso. No se habla de justicia. Luego, el bien conveniente, de igual manera, puede mover al hombre: gradualmente debe planear para poder alcanzarlo. Por tanto, sigue el placer. Estos dos bienes, ambos empiezan en las cosas. Estos bienes {dependen de una} mirada fácil y por tanto el hombre mediocre, el hombre vulgar tiende a añorarlos. Si el bien justo se encuentra fuera de las cosas, no depende de una mirada mediocre y común. Debe haber sabiduría y reflexión para estimarlo. Entonces se puede conocer este bien y desear alcanzarlo. Por tanto,

¹⁸¹ Es la *delectatio* de San Agustín. La delectación, que tiene su fuente en el objeto, se completa por medio de una atracción interior que contiene el movimiento subjetivo en sí. Véase A. A. Cayré, en E. J. Fortman, S. J., *The Theology...*, op. cit., p. 286.

向之為難。獨君子能然。此三美好。趨向難易	等級分異者。緣人靈魂係於肉體。樂與利。最	為肉體所便。義美好則靈魂所便。肉體所不	便。故也。至若天主。其為美好。無形無像。更	非庸眾所見。必遠慮卓識思路超越乃能知	其美好。令有人得向此美好。此其所為。必邈	然出於樂利之上。寧違世間萬樂而受萬苦。	寧去世間萬利而就萬害。必欲得此而後已。	凡人有甘歷苦辛。冒危害。而求之者為樂與

[79] inclinarse hacia él es difícil. Sólo el caballero puede hacerlo. Estos tres bienes se inclinan hacia lo difícil y lo fácil, en grados diferentes. La razón {de esas diferencias} es que el alma racional del hombre se relaciona con la sustancia corporal. El placer y el beneficio son más apropiados a la sustancia corporal y el bien justo es más apropiado al alma racional pero no a la sustancia corporal. Por eso es así. En cuanto a Dios, su bien no es material y no se representa. Asimismo, aún más no es mediocre y común lo que {lo} contempla. Se necesita una reflexión profunda y un conocimiento elevado, un camino de pensamiento trascendente, para poder conocer su bien. Hace que haya hombres que logren inclinarse hacia este bien. Éste es lo que es. Debe surgir más allá de la felicidad y de la conveniencia. Es preferible apartarse de la felicidad terrenal y sufrir penas, es preferible alejarse de los beneficios terrenales y sufrir calamidades. Se necesita desear lograrlo para que después se realice. Todos los hombres tienen experiencias suaves y amargas. Se exponen a peligros y calamidades pero buscan la felicidad y

明見之後。凡諸至樂大利。可願可求。為愛欲	能明見至美好。即不得不愛。勢不在己。何者。	何謂惟於至美好。不獲自專。而為至自專。謂若	天主。陷於萬罪。故罪人謂之愚人	惟肉體是狗。惟樂利是求。不知其違義犯	利。及不若世間暫樂微利。足動人意耳。庸人	尋常識慮。不能及此。故雖全備滿足。至樂大	欣然欲之。安得不有至樂大利在其中乎。特	利在其中也。求得 天主。至於受萬苦萬害。

[80] el beneficio en ellos. Buscar y lograr a Dios es lograrlo hasta sufrir todo tipo de tristezas y calamidades {pero} deseándolo felizmente. ¿Cómo pudiera ser que no haya felicidad máxima y beneficio inmenso en Él? Sin embargo, si se busca por medio de un conocimiento y una reflexión comunes no se puede alcanzar. Por tanto, aunque sea perfección y plenitud absolutas, felicidad máxima y beneficio inmenso, por el contrario, no llega a la felicidad temporal y el pequeño beneficio terrenal y solamente es suficiente para mover la intención del hombre. El hombre mediocre sólo es esclavo de la sustancia corporal. Sólo busca la felicidad y la conveniencia. No sabe que transgredir la virtud ofende a Dios. Se hunde en miles de culpas y, por tanto, el hombre culpable se llama un hombre estúpido.

¿Por qué se dice que solamente en el soberano bien se realiza el libre albedrío absoluto? Es decir que si se puede ver claramente el sumo bien no se puede no amarlo. La fuerza¹⁸² no reside en esto. ¿Por qué? Después de ver claramente los placeres máximos y los grandes beneficios, es posible desearlos y buscarlos. Son los objetos de la voluntad.

¹⁸² 勢 = 力量的趨向.

專者。正是本情所最向。所至愛至欲者。故又	為至自專。譬如向日之蓮。其向日也。為受彼	利益。不得不向。似乎不得自專。而以向之為	益。不然則害。是其本情所甚願者。得非至自	專乎。凡在天之神聖明見。天主者。皆如是	所向者。完備滿足。自能全攝愛欲者而愛欲	之。為此是亞尼瑪愛欲者之全向。故得之為	得至足。為得至安。為得至樂。為得至利。為得	至義。是不得不愛。故為不獲自專。而此不獲

[81] La perfección y la plenitud absolutas pueden por sí mismas representar completamente la voluntad y desearlos. Son la inclinación absoluta de la voluntad del ánimo. Por tanto, lograrlos es lograr la plenitud máxima. ¿Cómo se logra esta plenitud? Al lograr la felicidad máxima, logrando el beneficio máximo y logrando la justicia máxima, no se puede no amarlos. Por tanto, si no es posible el libre albedrío, tampoco lo es la elección. Esto es meramente la inclinación más apropiada, el amar y el desear máximos de las afecciones propias. Por tanto, también es el libre albedrío absoluto. Es como la flor de loto que se inclina hacia el sol. Su inclinación es el sol. Es recibir aquello que es su beneficio: no puede no inclinarse. Parece que no logra el libre albedrío pero inclinarse hacia él es benéfico. De no ser así entonces es dañino. Son sus afecciones propias para desear algo. {Pero} lo que se logra no es el libre albedrío absoluto. Los ángeles miran claramente a Dios, todos son así.

也

何謂魔魔尊高。王於內外。或言愛欲與明悟者。

如孿生姊妹。等級不異。無有尊卑也。亞利斯

督格物之論。獨明其不然。為愛欲明悟。本不

同類。凡物之類。如數目然。無有二數可相等

者。則物類之中。定有等差。無有二類能相等

者。亞吾斯丁雖云三內司同等。特言三內司

皆在亞尼瑪之體。以亞尼瑪之尊。而為同等

之尊。若各論其本類之尊。不得不有差等。則

[82] ¿Por qué se dice que es majestuosa, venerable y elevada, y que gobierna el interior y el exterior? En otras palabras, la voluntad y el intelecto son como hermanas gemelas, no tienen un rango diferente. No son superior e inferior. Sólo Aristóteles,¹⁸³ hablando de la investigación de las cosas,¹⁸⁴ entendió que esto no es así. Es que la voluntad y el intelecto no son originalmente de una clase similar. En todas las cosas, por ejemplo {en las cosas} contables en las cuales no hay dos números que sean similares, necesariamente hay diferencias de rangos. No hay dos clases que se puedan asemejar, aunque Agustín dijo que los tres sentidos son similares. En particular dice que los tres sentidos internos se encuentran en la sustancia del ánima, por lo que, considerando la venerabilidad del ánima, son igual de venerables. Si de cada uno se investiga su venerabilidad no es posible que no haya diferencias. Entonces

¹⁸³ Aquí se encuentra un error en el último carácter del nombre: 亞利斯督, en vez de 亞利斯多.

¹⁸⁴ Véase Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, x, 1177 a 20.

動者。則自動令他動為尊。則愛欲尊。又如指	之行。為他所動也。自動又令他動者。方於被	尊。論所行。愛欲之行自動。又令他動也。明悟	明悟所習者智也。以仁方智。則仁尊。則愛欲	欲尊於明悟矣。今論所習。愛欲所習者仁也。	行所向。尊於明悟者之所習所行所向。故愛	行之行。一視其所向之向。愛欲者之所習所	孰卑。凡有三端。一視其所習之德。一視其所	最尊者愛欲也。何者。欲明亞尼瑪之能。孰尊

[83] la voluntad es lo más venerable.¹⁸⁵ ¿Por qué es así? Si se desea entender las potencias del ánimo, cuáles son superiores y cuáles son inferiores, hay tres maneras. La primera consiste en examinar la virtud practicada. Otra consiste en examinar la acción, la última consiste en examinar la inclinación. La práctica, la acción y la inclinación de la voluntad son venerables al igual que la práctica, la acción y la inclinación del intelecto. Por tanto, la voluntad es tan venerable como el intelecto. Ahora hablemos de la práctica. La práctica de la voluntad es el amor y la práctica del intelecto es la sabiduría. Se puede comparar el amor con la sabiduría, entonces el amor es venerable. Hablemos de lo que es la acción. La acción de la voluntad es moverse a sí misma. Además provoca los otros movimientos.¹⁸⁶ El intelecto se mueve por otra cosa. Lo que se mueve por sí mismo también hace que se muevan otras cosas y se compara con lo movido. Entonces lo que se mueve por sí mismo es venerable. Entonces la voluntad es {más} venerable. También, {podemos} referirnos

¹⁸⁵ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.82 a.3, resp.: "Cuando la realidad en la que se encuentra el bien es más noble que el alma misma, en la que se encuentra el concepto de tal realidad, tenemos, por comparación a esta realidad, que la voluntad es más noble que el entendimiento. [...] Por esto es preferible amar a Dios que conocerlo".

¹⁸⁶ *Ibidem*, 1 q.82 a.4, resp.: "Hay dos maneras de causar el movimiento. [...] la segunda, a modo de causa eficiente: según mueve lo que altera a lo que es alterado, y lo que impulsa a lo que es impelido. De esta manera mueve la voluntad al entendimiento y a todas las potencias del alma".

多端。愛欲者無不愛之。是為全也。以全較分	真。真雖美好。特美好中之一端。美好中尚有	好。明悟所向為分美好。蓋明悟所務。惟在求	者甚重。則愛欲尊。論所向。愛欲所向為全美	之不知德行。方於人之惡德行。其惡孰重惡	反論之。明悟之反為不知。愛欲之反為惡。人	有真福。愛欲者。令我得有真福。則愛欲尊。又	較。則得成者為尊。明悟者。開我迪我。使我知	我以為善之路。與令我即得成為善者。兩相

[84] a lo que consideramos el camino de la bondad y a lo que hace que logremos completamente ser bondadosos. Al comparar respectivamente las dos {facultades}, la que logre completarla será venerable. El intelecto nos lleva a conocernos, hace que nosotros conozcamos la verdadera delectación mientras que la voluntad hace que logremos que exista la verdadera delectación. Entonces la voluntad es {más} venerable. También {se puede ver} el discurso al revés. El opuesto del intelecto es la ignorancia. El opuesto de la voluntad es la maldad. Comparar al hombre que no conoce las acciones virtuosas con el hombre que actúa virtuosa o malévolamente, ¿cuál es el peor? Entonces la voluntad es {más} venerable. Hablando de la inclinación, la inclinación de la voluntad es hacia el bien absoluto. La inclinación del intelecto consiste en analizar el bien. En efecto, la vocación del intelecto solamente consiste en buscar la verdad, sólo la verdad del bien.¹⁸⁷ Es un principio particular del bien, el bien todavía tiene muchos principios. En cuanto a la voluntad, no hay nada que no ame, es lo que hace que sea absoluta. Mediante la comparación y el análisis completos

¹⁸⁷ *Ibidem*, 1 q.82 a.4, resp.: "Si se considera la voluntad en razón de la universalidad de su objeto, que es el bien, y el entendimiento en cuanto realidad o potencia concreta, entonces bajo la formalidad de bien se contienen, como bienes particulares, tanto la inteligencia misma como su acto y su objeto, que es la verdad, cada uno de los cuales es como un bien particular. Y, en este sentido, la voluntad es superior al entendimiento y le puede mover".

靈言蠡勺卷上	終	豈不至為屈辱。至可愧悔者乎	至輕至微。以王尊而見役於卑瑣下賤之類。	為至美好。而有人焉用此愛欲。俯徇世間之	高王於內外也。夫以愛欲之尊如是。其所向	亦次亞尼瑪而為諸動之初動。故曰巍巍尊	凡內司外司。百骸四體。各德所命而効其職。	為大天下之初動。人之愛欲。在人。之小天下。	則愛欲又尊。夫天神幹運各天。次 天主而

[85] {se concluye} que la voluntad es {más} venerable. El cuerpo de los ángeles se mueve en cada cielo, sigue a Dios y hace que se inicie el movimiento en el macrocosmos terrenal. La voluntad del hombre se encuentra en el microcosmos terrenal del hombre. En general, los sentidos internos y externos, los cien huesos y los cuatro miembros escuchan el mandato {de la voluntad} y ejecutan sus operaciones. También siguen al ánima y son el inicio de todos los movimientos. Por tanto, se dice que es majestuosa, venerable y elevada y que gobierna el interior así como el exterior. La venerable voluntad es así y su objeto es el soberano bien. Sin embargo, hay hombres que utilizan esta voluntad para bajarse a seguir lo más frívolo y lo más pequeño de este mundo al dominar lo venerable y servir a las cosas malas y frívolas de la categoría más despreciable. ¿Acaso no llega a ser una desgracia, llegar a sentirse mortificado y arrepentido?

靈言蠡勺卷下

泰西 畢方濟 口授

吳淞 徐光啓 筆錄 慎修堂重刻

論亞尼瑪之尊與 天主相似

天下萬物。其美好精粹。皆有限數。其與 天主

無窮之善。無窮之妙。無相等者。亦無一能仿

佛無量億數中之一二者。今言亞尼瑪與

天主相似。特是假借比喻。為是其影像耳。形

與影。不為相等之物。亦無大小多寡。可為比

[86] *Lingyan Lishao*. Segunda parte

Occidente – Sambiasi – Transmisión oral
Wusong – Xu Guangqi – Comunicación escrita

Momento importante de la Iglesia del Restablecimiento de la Prudencia

*Tratado de la dignidad del ánimo
y de su semejanza con Dios*

En cuanto a las cosas terrenales, la esencia del bien tiene límites. Éstas no tienen la bondad infinita de Dios, no tienen su excelencia infinita, no le son iguales en rango. Es así como no hay ni una {cosa} que le pueda parecer, ni una sola dentro de millones. Ahora bien, decir que el ánimo y Dios son semejantes, es en particular usar una metáfora.¹⁸⁸ Sólo es ésta una imagen¹⁸⁹ reflejada; forma material y reflejo, no son cosas iguales. Además, no hay medidas –grande o pequeño, mucho o poco– que puedan servir para

¹⁸⁸ Sobre la noción de semejanza, véase *ibidem*, 1 q.93 a.1, resp.: “La semejanza es algo esencial a la imagen, y ésta añade algo al concepto de semejanza, a saber, el ser sacada de otro, ya que se llama ‘imagen’ por hacerse imitando a otro. De ahí que un huevo, por más que sea semejante e igual a otro huevo, no es imagen del mismo, puesto que no procede de él”.

¹⁸⁹ Sobre la noción de imagen, véase *ibidem*, 1 q.93 a.2, resp.

例也。儻不達此意而泥其詞。謂我真實可比	擬之。豈不屈抑 天主。而長世人莫大之傲	哉。後諸比意。惟為顯揚 天主全能大智至	善之性。又讚美其普施於人亞尼瑪無窮之	恩云耳。其云相似。凡有數端。總歸三者。一曰	性。一曰模。一曰行。如左	性一 天主性分。本自滿足。不屑他物充之。聖	亞吾斯丁曰亞尼瑪乃無形無壞自立之體。	與 天主甚相似也。雖本無形像。有 天主

[87] compararlos. Su vastedad no se comunica en ideas ni se expresa en palabras. Decir que nuestra verdadera delectación puede compararse a Él e imitarlo, ¿acaso no será arrodillar a Dios y enaltecer el pequeño orgullo de los hombres? Después de todo la comparación sólo sirve para hacer manifiesta y exaltar la naturaleza de Dios, su omnipotencia, su gran sabiduría y su máxima bondad. También elogia la belleza de sus actos universales en el ánimo del hombre que sólo hablan de su misericordia inmensa. En general se dice que son semejantes según algunos principios, los cuales se resumen a tres. El primer {principio} es {por razón de} la naturaleza, el segundo {por razón de} la forma y el tercero {por razón de} los actos. Así como sigue.

La primera {semejanza según} la naturaleza es que la naturaleza de Dios está originalmente en sí completa. Es irrelevante qué otra cosa la llene. San Agustín dijo que el ánimo es una sustancia autosuficiente, no tiene materia y no padece daños, por lo que es algo semejante a Dios.¹⁹⁰ Aunque originalmente no posee una imagen material tiene la imagen

¹⁹⁰ San Agustín, *La ciudad de Dios*, xii, cap. 24.

之像在焉。伯爾納曰。人之亞尼瑪。能幹萬物	之務。而萬物不能充其欲。蓋亞尼瑪既為	天主之像。則可容無窮美好。其在 天主下	萬物之美好。必不能滿之。故相似	性二 天主之性。極純。無質模。無總專。無一毫	之雜。亞尼瑪之性。亦純。無質無形無分。但亞	尼瑪之純。有總專之合。與 天主異耳。之合	者人各有亞尼瑪。是名為專。凡人之亞尼	瑪。同是靈有。是名為總 天主無是也	性三 天主純神。能灼見萬事萬物。而不屬於

[88] de Dios en ella. Bernardo dijo que el ánima del hombre puede realizar los deberes de todas las cosas pero las cosas no pueden llenar sus deseos. En efecto, el ánima está a la imagen de Dios, por tanto, puede contener el bien infinito. El bien que está en las cosas inferiores a Dios, es imposible que la llene. Por tanto, le es semejante.

La segunda {semejanza según} la naturaleza consiste en el hecho de que la naturaleza de Dios es simplicidad absoluta, no tiene ni materia ni forma,¹⁹¹ ni general ni particular, no se mezcla ni con un hilo. La naturaleza del ánima también es simple, no tiene materia, no tiene forma material y no tiene partes.¹⁹² Sin embargo, en la simplicidad del ánima hay una unión de lo general con lo particular y {en eso} difiere de Dios.¹⁹³ [La unión de lo general y lo particular consiste en que todos los hombres tienen un ánima y esto se refiere a lo particular mientras que todas las ánimas de los hombres similarmente son espirituales y esto se refiere a lo general. Dios no es así.]

La tercera {semejanza según} la naturaleza consiste en el hecho de que Dios es pura espiritualidad.¹⁹⁴ Puede ver claramente todos los asuntos y todas las cosas {pero} no está subordinado

¹⁹¹ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.3 a.2.

¹⁹² *Ibidem*, 1 q.3 a.7, resp.

¹⁹³ *Ibidem*, 1 q.3 a.5.

¹⁹⁴ *Ibidem*, 1 q.75 a.5.

人目。亞尼瑪。神類也。無形無質。亦不屬於人目。而明達萬物萬事之理。至幽至蹟至眇之情。皆能洞識	性四 天主至靈至理至義。而為萬理萬義之	準則。人之亞尼瑪。有靈有理有義。方諸草木	禽獸。無靈無理無義之亞尼瑪。特為超越	性五 天上天下惟一 天主。其功行甚多。而	有不同。人身惟有一亞尼瑪。其功行甚多。亦	各不同

[89] al ojo humano.¹⁹⁵ El ánima pertenece a la clase de lo espiritual {ya que tampoco} tiene forma material o materia. Tampoco está subordinada al ojo humano sino que entiende los principios de los diez mil asuntos y de las diez mil cosas.¹⁹⁶ Sus afecciones son las más profundas, las más abstrusas y la más maravillosas. Su conocimiento es claro y profundo.

La cuarta {semejanza según} la naturaleza es que Dios es espiritualidad máxima, racionalidad máxima¹⁹⁷ y justicia máxima,¹⁹⁸ y es la regla de todas las razones y todas las justicias. Por lo mismo, el ánima del hombre tiene espiritualidad, racionalidad y justicia. Todos estos aspectos no se encuentran en los animales sin sentido que tienen un ánima sin espiritualidad, sin racionalidad y sin justicia. {El ánima} es especialmente trascendente.

La quinta {semejanza según} la naturaleza consiste en el hecho de que en el mundo supralunar y el mundo sublunar sólo hay un Dios.¹⁹⁹ Sus méritos y actividades son numerosos y todos son diferentes. El cuerpo del hombre sólo tiene un ánima y sus méritos y actividades son numerosos. Además cada uno es diferente.

¹⁹⁵ *Ibidem*, 1 q.14 a.5, resp.; 1 q.14 a.7, resp. Se puede comparar esta idea con un pasaje del *Zhuangzi* donde se opone el hecho de percibir por el espíritu al hecho de percibir por los ojos: "Your servant makes contact by the spirit and does not look with the eye. With the senses I know how to stop but the spirit wants to go on". (臣以神遇而不以目視，官知止而神欲行。), *Zhuangzi*, cap. 3, *What Matters in the Nature of Life*.

¹⁹⁶ *Ibidem*, 1 q.84 a.1, resp.

¹⁹⁷ *Ibidem*, 1 q.93 a.2, sed contra: "En el hombre sobresale el que Dios le hace a su imagen, al darle una mente intelectual, por la que es superior a los animales".

¹⁹⁸ *Ibidem*, 1 q.21 a.1.

¹⁹⁹ *Ibidem*, 1 q.11 a.3, resp.

性六 天主本不能死而無終。人之亞尼瑪。亦不死而無終。故與 天主相似。其異者。天主	主無所始。而亞尼瑪有始。始於 天主	性七 天主體在能在見在而無所不在。人之	亞尼瑪。能充周於全體。其明愛無際能撒於	天上天下。徧於地上地中。凡厥所欲。無不可	在	性八 天主之體。無所由成。天主之功行。惟	由於己。人之亞尼瑪惟由 天主親所造成。

[90] La sexta {semejanza según} la naturaleza es que Dios originalmente no puede morir y no tiene fin.²⁰⁰ El ánimo del hombre asimismo no puede morir y no tiene fin. Por tanto {el ánimo} es semejante a Dios. La diferencia es que Dios no tiene inicio y que el ánimo tiene inicio. Se inicia en Dios.

La séptima {semejanza según} la naturaleza es que Dios está en la sustancia, está en la potencia y está en lo visible: no hay lugar donde no esté.²⁰¹ El ánimo del hombre puede llenar completamente toda la sustancia; su entendimiento y su amor no tienen la posibilidad de poder penetrar los mundos supralunar y sublunar sino que están en todo el mundo terrenal y en medio del mundo terrenal. De todos sus deseos no hay que no puedan existir.

La octava {semejanza según} la naturaleza es que todo proviene de la sustancia de Dios. Los méritos y actividades de Dios solamente provienen de Él. {En la medida en que} el ánimo del hombre está creada por Dios a su imagen,

²⁰⁰ *Ibidem*, 1 q.10 a.1-6.

²⁰¹ *Ibidem*, 1 q.8 a.3, resp.: "Dios está en todos los seres por potencia, porque todo está sometido a su poder. Está por presencia, porque todo está patente y como desnudo a sus ojos. Está por esencia, porque actúa en todos como causa de su ser".

亞尼瑪既備物之靈像以行其功。卽其功行	不由他物。其居本軀時。明悟愛欲記含之功	行。不由於本軀。離本軀後亦能明悟。亦能愛	欲。亦能記含。如在本軀時。故其體其行。皆不	由他物。與 天主相似	模一 天主本性。常明達自己。常愛樂自己。人	之亞尼瑪。若效 天主之性。則能向 天主	能明 天主。能愛樂 天主。而賴其額辣濟	亞以明之愛之。雖未能全明全愛。亦與 天

[91] el ánima, por tanto, es la imagen espiritual de la cosa perfecta en cuanto activa sus méritos. Por lo mismo, sus méritos y actividades no provienen de una cosa externa.²⁰² {El ánima} reside en el cuerpo y tiempo originales. Los méritos y actividades del intelecto, de la voluntad y de la memoria no provienen del cuerpo original. {En efecto}, después de separarse del cuerpo original todavía pueden entender, apetecer y recordar, como {cuando estaban} en el cuerpo y tiempo originales. Por tanto, su sustancia y sus actividades no provienen de una cosa externa y {el ánima} es semejante a Dios.

La primera {semejanza según} la forma consiste en que la naturaleza original de Dios es entendimiento eterno de sí mismo y eternos amar y regocijo de sí. El ánima del hombre, como imita la naturaleza de Dios, entonces puede dirigirse hacia Dios y puede entender a Dios, puede amar y regocijarse de Dios y se apoya en su Gracia para entenderlo y amarlo aunque todavía no lo pueda entender y amar completamente. Es así como se parece

²⁰² *Ibidem*, 1 q.4 a.2, resp.: "Hay que decir que en Dios se hallan las perfecciones de todos los seres, y se llama universalmente perfecto porque no le faltan ni una sola de cuantas se encuentran en cualquier género".

亞 吾 斯 丁 自 為 問 答 曰 亞 尼 瑪 何 以 為 天	由 記 含 與 明 悟	瑪 之 明 悟 者 。由 於 記 含 亞 尼 瑪 之 愛 欲 者 。則	彼 利 多 三 多 則 由 罷 德 肋 與 費 略 亞 尼	三 司 。天 主 費 略 。生 於 罷 德 肋 。天 主 斯	三 位 。人 雖 一 亞 尼 瑪 。而 實 有 記 含 明 悟 愛 欲	性 。實 有 罷 德 肋 費 略 斯 彼 利 多 三 多	之 三 位 。亦 為 肖 天 主 之 像 。蓋 天 主 雖 一	主 相 似 。故 肖 天 主 性 之 像 焉 。若 效 天 主

[92] a Dios. Por tanto, es semejante a la imagen de la naturaleza de Dios. En el hecho de que imita la trinidad de Dios es imitación de la imagen de Dios.²⁰³ En efecto, aunque Dios sea una naturaleza, en realidad está el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, es decir la trinidad. El ánimo del hombre aunque sea una, en realidad tiene tres sentidos: la memoria, el entendimiento y la voluntad.²⁰⁴ El Hijo de Dios nace del Padre. El Espíritu Santo de Dios entonces proviene del Padre y del Hijo. El intelecto del ánimo proviene de la memoria. La voluntad del ánimo entonces proviene de la memoria y del intelecto.

Agustín en sus *Soliloquios* preguntó ¿por qué se considera al ánimo

²⁰³ *Ibidem*, 1 q.93 a.5.

²⁰⁴ *Ibidem*, 1 q.93 a.5, resp.: “El ser a imagen de Dios por la imitación de la naturaleza divina no excluye el serlo según la representación de las tres personas, antes bien lo uno se sigue de lo otro. Así, pues, debe decirse que en el hombre se da la imagen de Dios en cuanto a la naturaleza divina y en cuanto a la Trinidad de personas, ya que en el mismo Dios existe una naturaleza en tres personas”.

主之像。曰。為其能記 天主。能明 天主。能

愛 天主。故為 天主之像。又曰。亞尼瑪為

天主之像有三。依其性。依其額辣濟亞。依

榮福西言

其榮福 我樂利亞 依其性者。亞尼瑪本性。能

明能愛 天主。此能明能愛之性。人人所有。

則皆有 天主之像。依其額辣濟亞者。人有

額辣濟亞。即能行明行愛於 天主。特未全

耳。此行明愛之功。惟義者有之。亦皆有 天

主之像。依其我樂利亞者。凡獲真福之神聖

[93] la imagen de Dios? Contestó que es porque puede recordar a Dios, puede entender a Dios y puede amar a Dios.²⁰⁵ Por tanto, es la imagen de Dios. También agregó que el ánima es la imagen de Dios por tres razones: conforme a su naturaleza, conforme a su Gracia y conforme a su gloria.²⁰⁶ [La gloria en lenguas occidentales corresponde al vocablo *woleliya*.] La conformidad a su naturaleza consiste en que la naturaleza original del ánima puede entender y puede amar a Dios. Esto es la naturaleza de poder entender y de poder amar. Todos los hombres lo tienen. Entonces todos poseen la imagen de Dios. La conformidad a su Gracia es que los hombres poseen la Gracia. Luego pueden entender actualmente y amar actualmente a Dios. Solamente que estas operaciones del entendimiento y del amor actual todavía no están completas. Sólo la virtud lo es. Asimismo todos poseen la imagen de Dios. La conformidad a la gloria es que todos obtienen la santidad de la verdadera delectación,

²⁰⁵ San Agustín, *Soliloquios*, L.I, 1.4, BAC, vol. I.

²⁰⁶ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.93 a.4, resp.: "Puesto que el hombre se dice ser a imagen de Dios por su naturaleza intelectual, lo es principalmente en cuanto que la naturaleza intelectual puede imitarle del modo más perfecto posible. Y le imita de un modo perfecto, en cuanto que Dios se conoce y se ama a sí mismo. De ahí que la imagen de Dios en el hombre puede considerarse de tres modos. Primero, en cuanto que el hombre posee una aptitud natural para conocer y amar a Dios, aptitud que consiste en la naturaleza de la mente, y es común a todos los hombres. En segundo lugar, en cuanto que el hombre conoce y ama actual o habitualmente a Dios, pero de un modo imperfecto, y ésta es la imagen procedente de la conformidad por la gracia. Finalmente, en cuanto que el hombre conoce actualmente a Dios de un modo perfecto, y es la imagen que resulta de la semejanza de la gloria. [...] La primera se da en todos los hombres; la segunda, sólo en los justos, y la tercera, exclusivamente en los bienaventurados"; 1-2 q.114 a.1, ad 2.

賴我樂利亞之光榮福之光者。人之亞尼瑪升天後。天主賜之榮福。	之光。以堅固慰藉之。乃可見天主也。如無榮福之光。必不能見天主。亞尼瑪得榮福	之光。比之目衰者得眼鏡也。無所間隔其明愛。得見天	主。如此無間隔得見天主。而向真福。惟天	上之福聖有之。亦皆有天主之像	模二額辣濟亞者。譯言寵恩。乃天主賜人	以增美乎亞尼瑪。而寵愛之。實為萬善之根	升天之憑。論額辣濟亞之性。其尊。超越於亞	尼瑪與諸諳若*而似天主之性。故亞尼瑪

* Aquí se debe leer 若 = rē. Esta pronunciación proviene de una transliteración del sánscrito. Es la única ocurrencia de esta transliteración en el *Lingyan lishao*.

[94] y se apoyan en la luz de la gloria. [La luz de la gloria consiste en que el ánima de los hombres asciende al cielo y después Dios le otorga la luz de su gloria mediante un consuelo firme. Entonces pueden ver a Dios.²⁰⁷ Si no hay la luz de la gloria entonces no pueden ver a Dios. Que el ánima necesite la luz de la gloria se compara con el deterioro del ojo que necesita lentes.] Si no hay obstáculos en su entendimiento y amor, logra ver a Dios. Si no hay obstáculos en medio logra ver a Dios y se orienta hacia la verdadera Gracia. Solamente los santos del cielo la poseen. Asimismo, todos poseen la imagen de Dios.

La segunda {semejanza según} la forma consiste {en lo siguiente}. La Gracia traduce la palabra misericordia otorgada.²⁰⁸ En efecto, Dios {la} otorga al hombre al aumentar la belleza en el ánima y el amor otorgado, en realidad, es la base de las diez mil bondades y el sostén de la ascensión al cielo. Hablando de la naturaleza de la Gracia, su dignidad trasciende la del ánima y la de todos los ángeles y se asemeja a la naturaleza de Dios. Por tanto, al momento que el ánima

²⁰⁷ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.12 a.6, resp.

²⁰⁸ *Ibidem*, 1 q.12 a.13.

得額辣濟亞時。其欲愛與否之意。轉合天	主之命。若額辣濟亞有以變亞尼瑪與其明	悟愛欲之行。而相肖於天主然	模三 天主與萬物為物。任意行之如用械器	然。亞尼瑪以其神能全模肉軀。并模各分。而	為人。亦任意行之。如用械器然	模四 天主所已造之物。與所未造而能造之	物。盡有其物之意德。 意得亞者。譯言物 亞像制作規模也具	存於己。人之亞尼瑪。因外五司所司之物。以

[95] logra la Gracia, es por deseo de amar y no por intención que se voltea para unirse al mandato de Dios. Asimismo, la Gracia provoca un cambio en el ánimo y en las actividades del intelecto y de la voluntad. Por eso parece que imita a Dios.

La tercera {semejanza según} la forma es que Dios y las diez mil cosas son una cosa. De manera intencional las activa como si utilizara máquinas.²⁰⁹ El ánimo, por medio de su espiritualidad, puede completamente informar al cuerpo y simultáneamente informa cada parte: eso es el hombre. Luego, de manera intencional las activa como si utilizara máquinas.

La cuarta {semejanza según} la forma es que Dios es en sí las cosas creadas, las cosas que todavía no se crean y las que se pueden crear. Posee la Idea de todas las cosas.²¹⁰ [La Idea traduce la forma que representa la imagen de las cosas.] Viven totalmente en Él. El ánimo del hombre, en razón de que al momento que siente las cosas por los cinco sentidos externos,

²⁰⁹ La idea de la máquina como modelo del cuerpo fue muy debatida en el siglo XVII y en particular por Descartes. Véase Descartes, *Traité de l'homme*, XI y *Discours de la méthode*, v parte.

²¹⁰ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.15 a.3, sed contra: "Las ideas son las razones existentes en la mente divina. Pues en Dios están las razones propias de todos los seres que conoce. Luego tiene ideas de todos ellos".

明悟者明之。而明悟者明其所明之物時。翕	然歸一。故亞尼瑪所明之物。則有其物之像。	具存於心。而亞尼瑪與 天主相似	模五 經曰。居於聖愛者。則與 天主偕。而	天主亦與之偕焉。又曰親附於 天主者。則	切體於 天主焉。蓋 天主所愛之人。則與	其人偕焉。諺曰。亞尼瑪所愛者。比其所模者。	相居更為親切。蓋亞尼瑪所愛之物。則與其	物偕焉。故與 天主相似

[96] las entiende por medio del intelecto y que el intelecto entiende las cosas por el intelecto, juntas se resumen a una. Por tanto, las cosas que entiende el ánimo son las imágenes de las cosas. Residen completamente en la mente y el ánimo y Dios son semejantes.

La quinta {semejanza según} la forma {consiste en lo siguiente}. La Biblia dice: “vive en el amor sagrado, es decir, junto a Dios, y Dios contigo estará”. Además dice que “estar cerca de Dios entonces es estar cerca de la sustancia en Dios”. En efecto, Dios se junta con el hombre que ama.²¹¹ El proverbio dice que lo que ama el ánimo es comparable a su modelo: al residir juntos están aún más cercanos. En efecto, el ánimo se junta con las cosas que ama. Por tanto, es semejante a Dios.

²¹¹ *Ibidem*, I q.20 a.1.

[97] La sexta {semejanza según} la forma consiste en que la sustancia natural de Dios llena todo el mundo supralunar y sublunar pero éstos no pueden contener a Dios. El ánimo del hombre está presente en todo el cuerpo, pero el cuerpo entero no puede encerrar todos los actos del ánimo.

La séptima {semejanza según} la forma consiste en que Dios está en todo el universo y además está presente en cada una de las partes del universo.²¹² Si dentro de cada parte hay una parte corrompida, no obstante, en todo Dios no hay ni una parte corrompida.²¹³ El ánimo del hombre se encuentra completamente en el cuerpo de los hombres y además está presente en cada parte del cuerpo. Sólo el cuerpo tiene algunas partes, y el ánimo no puede lograr partes del cuerpo que probablemente estén corrompidas: el ánimo no tiene ni un hilo que esté corrompido.

La primera {semejanza según} el acto es que Dios es el comienzo de todas las cosas. [Todas las cosas son creadas por Dios. Así es.] También es el inicio del acto de las

²¹² *Ibidem*, 1 q.90 a.1.

²¹³ *Ibidem*, 1-2 q.18 a.1, resp.

物行之始 凡物將有所行必得天主扶佑之乃可行也人之亞尼	瑪。是本軀內外諸司之始 人有內司外司內	等。外有視聽嗅覺觸等皆 由亞尼瑪而成其所司也	始。又其介然行之始 自然之行者順其本性如火燥水潤鳥飛	魚躍人之視聽嗅等皆行乎自然無善無惡無功罪者也介然之行者係於人意故或	善或惡或功或罪可揚可抑可賞可罰介有兩端之意也若此兩行皆由亞尼瑪為之始	也	行二 天主是萬物之終。是萬物為者之所以	然。是萬物之成。是萬物所向之福。人之亞尼

[98] cosas.²¹⁴ [Todas las cosas llegan a tener acto. Deben lograr que Dios las apoye con su providencia. Es cuando pueden estar en acto.] El ánimo del hombre es el comienzo de todos los sentidos internos y externos del cuerpo original. [El hombre tiene sentidos internos y sentidos externos. Los sentidos internos son el intelecto, la voluntad y la memoria. Los sentidos externos son la visión, el oído, el sabor, el olfato y el tacto. Todos los sentidos se completan mediante el ánimo.] Por otra parte, el impulso del acto puede ser natural o también puede ser en razón de un beneficio. [El acto natural consiste en seguir la naturaleza original para actuar. Por ejemplo, el fuego es seco mientras que el agua es húmeda, el pájaro vuela y el pescado nada. La visión, el oído, el sabor y el olfato del hombre todos son actos. Naturalmente no son ni buenos ni malos ni meritorios ni culpables. El acto en razón de beneficio se relaciona con la intención²¹⁵ del hombre. Por tanto, la bondad o la maldad, el mérito o la culpa, lo valeroso o lo reprimible, lo recompensable o lo punible {muestran que} la intención de beneficio tiene dos aspectos. Al igual que estos dos actos, su comienzo se encuentra en el ánimo.]

La segunda {semejanza según} el acto es que Dios es el fin de todas las cosas. Es la causa de las cosas y es la compleción de todas las cosas. Es Él quien orienta las cosas hacia la felicidad. El ánimo del hombre

²¹⁴ *Ibidem*, 1 q.3 a.1, resp.: "El primer ser (Dios), por necesidad, ha de estar en acto y de ningún modo en potencia".

²¹⁵ *Ibidem*, 1-2 q.12 a.1-4; 1-2 q.18-21.

瑪。是本軀之終本軀為亞尼瑪所用器械。械非能自為用，必用於匠作。	故亞尼瑪為本軀之終。	本軀萬行之所以然，亦天下萬物之終天	主造人貴於萬物，為其在世，能敬事天主	而世後得享天主之福，既昇人此靈才，乃	造成天地，如房舍然，令居處其中，造成草木禽獸等物，如栽穀然，待人隨取隨足，令人之	亞尼瑪得以泰然慕嚮其所自，而終得享天主之福，故人之亞尼瑪為本軀天下萬物	終之	行三 天主通達明悟萬物。而其通達之勢超	越於神人所通達者無量倍數神人之通達。雖精雖細，尚	有未盡，惟天主之通達，能洞徹各物本性之淵微，窮盡其義理之幽眇，至其所以然之

[99] es el fin del cuerpo original [El cuerpo original es lo que el ánima utiliza como máquina. La máquina no es que pueda utilizarse por sí misma sino que necesita la acción del artesano. Por tanto, el ánima es el fin del cuerpo original, la causa de las acciones del cuerpo original] y además es el fin de las cosas del mundo terrenal. [Entre las cosas creadas por Dios, el hombre es la más valorada, es quien en el mundo puede estimar y servir a Dios y después de su vida logra gozar de la felicidad de Dios. Por tanto, le otorga al hombre esta capacidad espiritual mediante la cual transforma el cielo y la tierra. Por ejemplo, cosas como las casas sirven para que se viva en ellas. {También} transforma las hierbas, los árboles y los animales. {Por ejemplo, el hecho de} plantar granos. Se espera que después el hombre los tome para que lo satisfagan. {La capacidad espiritual} hace que el ánima del hombre sea capaz de inclinarse tranquilamente hacia lo que es su ser para finalmente lograr gozar de la felicidad de Dios. Por tanto, el ánima del hombre es el fin del cuerpo y de las cosas terrenales.]

La tercera { semejanza según } el acto consiste en que Dios comprende el intelecto y las cosas y el poder de su comprensión trasciende la comprensión {propia} de los santos porque es sin límite.²¹⁶ [La comprensión de los santos aunque sea esencial y precisa, todavía no está completa. Sólo la comprensión de Dios puede penetrar la sutileza y profundidad de la naturaleza original de cada cosa. Conoce por completo el misterio y la excelencia de las virtudes y de los principios; alcanza las causas

²¹⁶ *Ibidem*, 1 q. 14 a. 1, resp.: "Hay ciencia en Dios del modo más perfecto. Para demostrarlo, adviértase que los seres dotados de conocimiento se diferencian de los que no lo tienen en que estos últimos no poseen más que su propia forma, mientras que los primeros alcanzan a tener, además, la forma de otra cosa, ya que la especie o forma de lo conocido está en el que lo conoce. Por donde se echa de ver que la naturaleza del ser que no conoce es más limitada y angosta, y, en cambio, la del que conoce es más amplia y vasta. Pues bien, lo que limita la forma es la materia, y por eso hemos dicho que cuanto más inmatereales sean las formas, tanto más se aproximan a una especie de infinidad. Por tanto, es indudable que la inmaterialidad de un ser es la razón de que tenga conocimiento, y a la manera como sea inmaterial, es inteligente. [...] Por consiguiente, puesto que Dios, según hemos dicho, está en la cúspide de la inmaterialidad, tiene también el grado supremo de conocimiento".

所以然而毫髮無遺故超越 於神人所通達無量倍數 人之亞尼瑪亦	能明達屬造成之物。不屬造成之物。屬造成	屬造成之物者。分別 天主與萬物也。萬物 皆稟生於天主惟天主無始無原豈屬	造成 屬質不屬質之	成能通達屬質不屬質之物 物分別有形有	像。與無形無像者也。如天神靈魂道理德業 等皆不屬質之物。而亞尼瑪悉能通達之	其屬質之物。通達之際。變為神物達諸物其 亞尼瑪通	物常人亞尼瑪之中。因屬質者不能人於靈 魂故先脫其質而留其靈像與其理。以至於	亞尼瑪。而皆通達之。故質 物通達之際。變為神物焉故相似	四 亞尼瑪通達物之際。即生其物之內言。

[100] de las causas y no hay ni un hilo que sea olvidado. Por tanto, trasciende la comprensión propia de los santos de manera incalculable.] El ánimo del hombre también puede entender las cosas creadas así como no creadas. [Las cosas creadas y las cosas no creadas diferencian a Dios de las cosas. Las cosas reciben su vida de Dios: solamente Dios no tiene ni comienzo ni principio. ¿Acaso Él fuera una cosa creada?] [El ánimo] puede entender las cosas subordinadas a la materia y las cosas no subordinadas a la materia. [Las cosas subordinadas a la materia y las que no lo son diferencian lo que tiene materia y forma y lo que no tiene materia ni forma, como los ángeles, el alma racional, el principio de orden y las obras virtuosas. Todas son cosas inmateriales y el ánimo puede comprenderlas minuciosamente.] Las cosas subordinadas a la materia, al momento que se entienden, se transforman en cosas espirituales. [El ánimo entiende todas las cosas. Estas cosas penetran en el ánimo. En la medida en que están subordinadas a la materia no pueden penetrar en el alma racional. Por tanto, primero se abstrae la materia y se queda la imagen racional y el principio. Sirve para lograr el ánimo y que ésta las pueda entender todas. Por lo tanto, al momento que ocurre la comprensión de las cosas materiales se transforman en cosas espirituales.] En esto consiste la similitud.

La cuarta { semejanza según } el acto es que al momento en que el ánimo entiende las cosas entonces nace la palabra interna de las cosas.

內言者。是物之義。若外言方出於目。即通於耳。倘亞尼瑪不先生內言。亦無以遽通物之性與天。	理 天主通達自己之性。亦生內言主通。	徹己之性。則生自己內像。為第二位。費略。是為罷德肋之內言。	行五 萬物不自活。皆受活於天主。天主	自活。而不受活於萬物。人之肉軀不自活。皆	受活於亞尼瑪。而亞尼瑪自活。不受活於肉	軀	行六 天主公潤天下。所潤之中。又有得潤之	膏澤者焉。萬物至洪至纖。受天主之公潤。各得其分。至觀天之重象。晶瑩森

[101] [La palabra interna es la virtud de las cosas. Si las palabras externas salen en dirección del ojo para luego comunicarse al oído, suponiendo que el ánimo no ha creado de manera previa las palabras internas, tampoco habrá comprensión repentina de los principios y de la naturaleza de las cosas.] Dios comprende su propia naturaleza, además crea la palabra interna.²¹⁷ [Dios entiende y penetra su propia naturaleza, entonces crea su propia imagen interna. El Hijo es la segunda de las tres personas. Es la palabra interna del Padre.]

La quinta {semejanza según} el acto es que las cosas no se dan vida a sí mismas. Todas reciben su vida de Dios.²¹⁸ Dios se da vida a sí mismo y no recibe su vida de las cosas. El cuerpo encarnado del hombre no se da vida a sí mismo. Recibe su vida del ánimo pero el ánimo se da vida a sí misma, no recibe su vida del cuerpo encarnado.

La sexta {semejanza según} el acto es que Dios, dentro de lo que gratifica, gratifica de manera justa al mundo.²¹⁹ También aquí se logra el gran favor de la gratificación. [Lo más inmenso y lo más diminuto de las diez mil cosas reciben la gratificación justa de Dios, en cada parte, viéndose al máximo en los fenómenos más importantes del cielo. Lo radiante, lo sereno, lo majestuoso,

²¹⁷ Se puede asemejar la palabra interna al Verbo o a la idea. *Ibidem*, 1 q.15 a.3, sed contra: "Las ideas son las razones existentes en la mente divina. Pues en Dios están las razones propias de todos los seres que conoce. Luego tiene ideas de todos ellos".

²¹⁸ *Ibidem*, 1 q.8 a.1, resp.: "Dios es el ser por esencia [y] el ser de lo creado necesariamente ha de ser su efecto propio. [...] Dios causa el efecto del ser en las cosas, no sólo cuando por primera vez empiezan a existir, sino durante todo el tiempo que lo conserven".

²¹⁹ Se trata de la justicia distributiva. *Ibidem*, 1 q.21 a.1, resp.: "Por la justicia distributiva el gobernante o administrador da a cada cual lo que corresponde a su dignidad. Pues bien, así como el conveniente orden de una familia, o de cualquier otra multitud gobernada, demuestra que el gobernante posee justicia, así también el orden del universo, que resplandece lo mismo en los seres naturales que en los dependientes de la voluntad, demuestra la justicia de Dios, y por esto dice Dionisio 'que la justicia de Dios es la verdadera, se comprueba viendo que da a todos los seres lo que les corresponde según la dignidad de cada cual, y que conserva la naturaleza de cada cosa en su propio sitio y con su propio poder'".

靈之 物 照之教之。於可小受者等無靈之物護	行八 天主治天下萬物。於可大受者與人有	瑪為肉體萬動之原而常自安然不動	全體與各分。自不能動。受動於亞尼瑪。亞尼	主為萬物之原。而常自安然不動。人之肉軀	行七 萬物自不能動。而受動於 天主 天	尤為受亞尼瑪公潤中之至美至好首焉	之公潤。各尤其量。至觀首之統貫。聰明。從審	潤之中。又有得潤之膏澤者焉。體。受亞尼瑪 肉軀四肢百	羅。尤為受 天主公潤 中之極精極粹者焉 亞尼瑪公潤肉軀所

* Aquí, el *Lingyan lishao* tiene este carácter con la clave 60.

[102] lo fino, son, en especial, lo más esencial y lo más puro dentro de lo que recibe la gratificación justa de Dios.] El ánimo, dentro de lo que gratifica, gratifica al cuerpo encarnado. También aquí se logra el gran favor de la gratificación. [El cuerpo encarnado, los cuatro miembros y los cien huesos reciben la gratificación justa del ánimo, llenando cada cantidad, viéndose al máximo en lo contiguo a la cabeza. Lo inteligente y lo precavido son, en especial, lo más bello y lo más perfecto dentro de lo que recibe la gratificación del ánimo.]

La séptima {semejanza según} el acto es que las cosas no se pueden mover por sí mismas y reciben su movimiento de Dios.²²⁰ Dios es el principio de las diez mil cosas y cuando están en reposo no se mueven por sí mismas. El cuerpo encarnado del hombre en toda su sustancia y en cada una de sus partes no se puede mover por sí mismo, y recibe su movimiento del ánimo. El ánimo es el principio de todos los movimientos del cuerpo encarnado y cuando está en reposo no se mueve por sí mismo.

La octava {semejanza según} el acto consiste en que Dios gobierna todas las cosas del mundo terrenal.²²¹ A las {cosas} que son grandes receptores [como los ángeles y los hombres que poseen racionalidad] las puede iluminar y enseñar, y a las que son pequeños receptores [como las hierbas y los árboles, los animales que no poseen racionalidad] las protege,

²²⁰ *Ibidem*, 1 q.2 a.3, resp.: "Es, pues, imposible que una cosa sea por lo mismo y de la misma manera motor y móvil, como también lo es que se mueva a sí misma. Por consiguiente, todo lo que se mueve es movido por otro. Pero si lo que mueve a otro es, a su vez, movido, es necesario que lo mueva un tercero, y a éste otro. Mas no se puede seguir indefinidamente, porque así no habría un primer motor y, por consiguiente, no habría motor alguno, pues los motores intermedios no mueven más que en virtud del movimiento que reciben del primero, lo mismo que un bastón nada mueve si no lo impulsa la mano. Por consiguiente, es necesario llegar a un primer motor que no sea movido por nadie, y éste es el que todos entienden por Dios".

²²¹ Se llama comúnmente "gobierno de Dios" a la ejecución o realización de la providencia divina (véase del Gobierno del mundo, 1 q.103).

行九	天主是宇宙大天下萬物之主宰。其權	能。故與 天主相似	又賴 天主賦之聖祐。庶乎彷彿 天主之	脫其猛性而柔伏焉。夫亞尼瑪以本性之力。	牖正富潔其人群以治天下。亦可馴狎禽獸	潔清其心。不惟牖正富潔其一己。且可推而	咸得其正牖其明悟。正其愛欲。富其記含。而	體之全軀。乃及各分。令諸司皆得其職。諸情	之引之全之。令各得其分。人之亞尼瑪。治肉

[103] las guía y las guarda haciendo que cada una logre su parte.²²² El ánimo del hombre gobierna todo el cuerpo de la sustancia corpórea. Por eso alcanza cada parte haciendo que todos los sentidos puedan lograr su vocación, que todas las afecciones logren educar correctamente el entendimiento, enderecen la voluntad, llenen la memoria y purifiquen el corazón. No sólo {el ánimo} guía, endereza, llena y purifica su ser sino que puede razonar y guiar, enderezar, llenar y purificar las multitudes al gobernar el mundo terrenal. Además puede domar y domesticar a los animales restándoles su naturaleza violenta y doblegándolos. Esto por la fuerza de la naturaleza original del ánimo y también porque se apoya en la providencia divina del poder de Dios. Es casi similar a la potencia de Dios. Por tanto, es semejante a Dios.

La novena {semejanza según} el acto es que Dios es el gobernador de todas las cosas del universo.²²³ Su jurisdicción

²²² Cada ser tiene su puesto asignado por Dios, su función y finalidad. *Ibidem*, 1 q.21 intro.

²²³ *Ibidem*, 1 q.22 a.2: la providencia de Dios es universal. 1 q.103 a.5, resp.: "Por lo mismo que Dios es creador de las cosas, también es gobernador de ellas. Porque a uno mismo pertenece dar origen a las cosas y llevarlas a su perfección, que es función propia del gobernante. Pero Dios es causa, no particular de un solo género de cosas, sino universal de todo ser. Por tanto, así como nada puede existir sin haber sido creado por Dios, de igual modo nada puede haber que no esté sometido al gobierno divino. Esto mismo aparece también claramente si se tiene en cuenta la condición del fin. Pues a tanto se extiende la acción del que gobierna a cuanto puede extenderse el fin de su gobierno. Pero el fin del gobierno divino es la misma bondad divina. Por tanto, no pudiendo haber nada que no esté ordenado a la bondad divina como al fin, es imposible que alguno de los seres quede fuera del gobierno divino".

無以尚之。天下萬物。悉歸嚮之。無不聽其命	者。人之亞尼瑪。是肉體小天下之主宰。其權	能自專。而肉體之全軀與各分。悉皆歸嚮之	又賴 天上之祐。能主制其七情及願欲等。	而天下禽獸萬物。無一能外乎吾人亞尼瑪	之靈意。夫亞尼瑪之靈意。強果無比。天下萬	能萬力。莫有得強其意者。故與 天主相似	行十 人之才雖妙好。天神之才雖峻捷。若自	憑其本能之力。均不得全識亞尼瑪之尊。何

[104] nada la sostiene. Las cosas del mundo terrenal se inclinan todas hacia Él, todas escuchan su mandato. El ánimo del hombre es el gobernador del microcosmos {es decir} de la sustancia corpórea. Su jurisdicción tiene libre albedrío. Todo el cuerpo de la sustancia carnal así como cada parte se inclinan hacia ella y se apoyan en la providencia de Dios. Puede controlar las siete afecciones para lograr el amor. En cuanto a los animales y las cosas terrenales, no hay ni uno que esté fuera de la intención racional del ánimo del hombre. Ésta, la intención racional del ánimo del hombre, no tiene equivalente en cuanto a la fuerza de sus resultados. Ninguna fuerza de las cosas del mundo terrenal logra la fuerza de su intención. Por tanto, es semejante a Dios.

La décima {semejanza según} el acto es que el talento de los hombres, aunque sea excelente, y el talento de los ángeles, aunque sea elevado, si dependen de su propia capacidad y fuerza original, tampoco logran conocer completamente la dignidad del ánimo. ¿Por qué

也。亞尼瑪有 天主之像焉。物與否。必先識。其肖像之物。人與天神。才既有限。皆不足以透徹。天主無量之妙。亞尼瑪既是 天主之像。若欲全識亞尼瑪。先當明識 天主。人與天神。不足識 天主。又足識其像乎。然	有一道。可推測而識。因其願。推其尊也。瑪之	願。極天地萬物之至尊。至貴至珍。至奇。凡屬於 天主之下者。皆不足以充其願。獨 天主再。由是可知。古賢	亞尼瑪之尊也。故撒羅滿人也。欲令亞尼瑪	自識其尊而言曰。萬物最美者。瑪之詞也。爾	欲識爾尊。爾出隨爾羊群之蹤跡。人羊群者。指	耳。目。口。鼻。等。蹤跡。羔羊者。人之者。指天下萬物也。特爾之羔羊情。人之欲也。

[105] es así? El ánimo posee la imagen de Dios. [Si se desea conocer la imagen que imita a las cosas, primero se necesita conocer a la cosa que la imagen imita. El talento de los hombres y de los ángeles tiene límites. No es suficiente para penetrar la excelencia inconmensurable de Dios. Asimismo, por el hecho de que el ánimo es la imagen de Dios, si se desea conocer completamente el ánimo, primero se debe conocer a Dios. Los hombres y los ángeles no son suficientes para conocer a Dios, pero sí para conocer su imagen.] Naturalmente hay un orden que se puede inferir y conocer. Es por razón de su deseo que se infiere su dignidad. [El deseo del ánimo es rebasar la dignidad, la nobleza, el valor y la firmeza máximas de todas las cosas del cielo y de la tierra. Todas pertenecen a lo que está debajo de Dios. No son suficientes para llenar el deseo {del ánimo}. Sólo Dios lo puede. Esto permite conocer la dignidad del ánimo.] Por tanto, Salomón [Era un justo antiguo] deseaba hacer que el ánimo conociera su propia dignidad y dijo que la máxima belleza de las cosas [Esto designa la palabra *ánima*] es que tú desees conocer tu dignidad, que tú dejes de seguir tus huellas en la manada de corderos.²²⁴ [La manada de corderos es el camino de los cinco sentidos de los hombres, el oído, la vista, el sabor, el olfato... Las huellas designan las diez mil cosas del mundo.] Pastorear la manada de corderos [La manada de corderos corresponde a las afecciones de los hombres, el deseo de los hombres]

²²⁴ *Proverbios*, libro 2, 1, 8: "Si no te conoces, tú, buena (o bella) entre las mujeres, sigue las huellas de los rebaños, y apacienta tus cabritos entre las tiendas de los pastores".

近牧者之牢。牧者。世間狗欲之徒。牧者之牢。是世人嬉遊戲樂逐利溺色功	名榮貴等。暫撒羅滿	歎之所也。乃得識爾尊而可安也。之云若	謂亞尼瑪。爾出隨爾之五司情欲。歷諸事物	之景況。以隨爾情。以從爾欲。迨歷徧諸境時。	將見世間之萬美萬好。萬寶萬珍。榮祿富壽。	皆不能充其願。而且隨以多多勞若殆辱。然	後一意復原。歸於天主。	心安願足。識己之尊焉。既不知天主。卽	不能識亞尼瑪之尊。可知亞尼瑪與天主	相似	或言凡物兩相似者。必兩相向。必兩相愛。亞尼	瑪既與天主相似。卽亞尼瑪之所向所愛。

[106] es acercarte a la prisión del pastor. [El pastor, en el mundo, sigue los discípulos del deseo. La vanidad del pastor es la del hombre mundano que fornicar y se deleita en el placer persiguiendo los bienes materiales y entregándose a la lujuria, a toda gloria y nobleza, el lugar del placer efímero.] Por eso, lograr conocer tu dignidad es poder estar en paz.²²⁵ [Es como lo que dijo Salomón hablando del ánimo. Si te alejas de las afecciones y de los deseos relacionados con los cinco sentidos, experimentas toda clase de cosas y eventos. Si sigues tus afecciones y deseos, hasta experimentas por todos lados los límites del tiempo. Podrás ver todas las bellezas y las perfecciones del mundo, todo lo precioso y lo valorado, la gloria, la prosperidad, la riqueza y la longevidad. Cuando no pueden llenar tu deseo, siguen muchísimo trabajo, tristeza, peligro y desgracia. Después, con una intención regresas al estado original, regresas al estado de ataraxia y de deseos llenos que es Dios, y conoces tu dignidad propia.] Si no conoces a Dios, no puedes conocer la dignidad del ánimo y no puedes saber que el ánimo y Dios son semejantes.

En otras palabras todas las cosas son doblemente semejantes. Debe haber dos orientaciones mutuas, debe haber dos amores recíprocos. El ánimo ya es semejante a Dios, luego el objeto y el amar del ánimo

²²⁵ Sobre la paz, véase Tomás de Aquino, *op. cit.*, 2-2 q.29.

應是	天主。今觀人之所向所愛。多在世間	之利與樂。為是亞尼瑪寄在肉體。故隨肉體	所向而向之。所愛而愛之。甚順甚易也。若亞	尼瑪能違肉體之所便。能超出於世利世樂	不為所牽。不隨所引。而專務想亞尼瑪之本	向想至美好無窮之妙。想至美好無窮之真	利真樂。想至美好中包含無數美好。即世利	世樂都可漠然無營淡然無好矣。欲知至美	好之情下文略言之

[107] responden a Dios. Hace ver hacia qué se orientan y lo que aman los hombres. Estar mucho en los beneficios y placeres mundanos hace que el ánimo se encuentre firmemente en la sustancia corpórea. Por tanto, si lo que persiguen {los hombres} es la sustancia corpórea, eso es su orientación y eso es lo que aman. Es algo agradable y algo fácil. Si el ánimo pudiera separarse de lo que es conveniente a la sustancia corpórea, si pudiera rebasar los beneficios y placeres mundanos, éstos no la controlarían y ella no seguiría lo que le atrae y su deber particular sería de pensar la orientación original del ánimo, pensar la excelencia infinita del soberano bien, pensar los verdaderos e infinitos beneficios y placeres del bien supremo. En el pensamiento del bien está contenido el bien inconmensurable. Luego, los beneficios y placeres mundanos pueden indiferentemente no ser administrados y sin deseos no tener perfección. El próximo tratado brevemente nos da a conocer las afecciones del soberano bien.

論至美好之情

至美好者。原美好也。無他美好在其先。其為美好也。并無所以然。無所以然者。非由他造。非由他化。非由他成。不因傳授。不因積習。不因功勛也。但至純至一之性。自然而然。其善與體。其體與其善。是一非二。

此美好為大美好。能包人萬億美好。為總美好。他美好由此而美好。此不因他美好而美好。為最美好。他美好不能如其美好其勝於他。

[108] Tratado de las afecciones del soberano bien

El soberano bien es la fuente del bien. No hay otro bien que sea anterior. Es el bien. No tiene causa simultánea. Que no tenga causa significa que no se crea por medio de otra cosa, no se transforma por medio de otra cosa y no se completa por medio de otra cosa, no está causado por una enseñanza, no está causado por un hábito antiguo y no está causado por un logro meritorio sino que su naturaleza pura y única naturalmente llega a ser. Su bondad y su sustancia, su sustancia y su bondad son una sola cosa, no dos.

Este bien es un bien inmenso. Puede envolver los innumerables bienes del hombre. Es el bien general. Los otros bienes provienen de otras cosas y se vuelven bienes. Éste no está causado por otro bien y luego es bien por razón de ser el bien supremo. Los otros bienes no pueden llegar a su bien. Éste gana a los otros

美好。無倍數可論。為恆美好。定美好。無時不
為美好。無物不為美好。無處不為美好。

論至美好之性情。其尊貴也。為無窮際之大。論
至美好之品位。其峻絕也。為無窮際之高。論
至美好之包涵。其富有也。為無窮際之廣博。
論至美好之存駐。其無始無終也。為無窮際
之久遠。論至美好之精微。其難測難量也。為
無窮際之幽深。

至美好之美好。其體不因他美好而有。其功用

[109] bienes. No tiene múltiples de los cuales se pueda hablar. Es el bien eterno, el bien inmutable, el bien que está de todo tiempo. No hay cosa que no sea el bien y no hay lugar que no sea el bien.

Hablando de las afecciones²²⁶ naturales del soberano bien, es digno y noble, su grandeza no tiene límites. Hablando del valor del soberano bien es incomparable, su altura es sin límites. Hablando del perdón del soberano bien es abundancia, su alcance es sin límites. Hablando de su existencia, no tiene inicio y no tiene fin, es una permanencia que no tiene límites.²²⁷ Hablando de la esencia del soberano bien es difícil de evaluar y difícil de medir, es una profundidad infinita.

En cuanto al bien del soberano bien, su sustancia no está causada por otro bien para que exista y su efecto

²²⁶ Véase *Ibidem*, 1-2 q.22 a.2, sed contra: se trata de los movimientos del alma.

²²⁷ *Ibidem*, 1 q.10 a.2, resp.: "Dios es lo más inmutable, a Él compete ser eterno en grado máximo. Y no solamente es eterno, sino que es su misma eternidad".

不因他美好而成。他美好之體。則因此而有
他美好之功用。則因此而成

他美好之物。必具四端。其一有其次存駐。其次
作用。其次知作用。萬美好之有。藉此至美好
而有。此美好不藉他美好而有。萬美好藉此
而存駐。此不藉他而存駐。萬美好因此而作
用。此不藉他而作用。萬美好藉此而知作用。
此不藉他而知作用

此美好為公至足。公至足者。無所不取資。無所

[110] no está causado por otro bien para que se complete. En cuanto a la sustancia de los otros bienes, está causada por éste y existe. En cuanto a la función de los otros bienes, está causada por éste y se completa.

Los otros bienes deben implementar cuatro principios. El primero es que existen, el segundo es que permanecen, el tercero es que sirven y el cuarto es que saben que sirven. La existencia de todos los bienes depende del soberano bien, mientras que el soberano bien no depende de los otros bienes para su existencia. Todos los bienes descansan en éste y permanecen, mientras que éste no descansa sobre los otros para permanecer. Todos los bienes están causados por éste y les da su función, mientras que éste no se basa en los otros para tener su función. Los bienes descansan en éste y luego entienden sus funciones, mientras que éste no descansa en los otros para entender sus funciones.

Este bien universalmente logra la plenitud. Lo anterior significa que no hay donde no se aprehende su disposición natural, no hay lugar

信之。惟當望之。惟當存想之。我此信此望。此	上至美好其在今也。目不可見。耳不可聞。惟當	隨足無有匱乏	諸上下大小貴賤所營職業。悉皆取資左右	利益於善者吉者。悉能治療於凶者惡者。於	他諸吉者善者凶 ⁷ 者惡者萬端。此至美好。悉能	至無數可論。亦無不足。是謂公至足	窮世之萬物。乃至萬物萬世。更倍之倍之。以	不足。至足於己。亦至足於萬物。亦至足於無

⁷ Se debe leer 凶, *xiong*, nefasto, funesto.

[111] que no llene; logra la plenitud en sí. También alcanza la plenitud en todas las cosas y en el más allá. Por tanto, logra todas las cosas y todos los mundos. Cada vez más se multiplica. Esto sirve para que se logre hablar de lo inconmensurable. Tampoco hay algo que no llene. Esto es lograr universalmente la plenitud.

En cuanto a todos los otros principios, a lo auspicioso y lo bondadoso, a lo nefasto y lo odioso, la vocación reguladora de este soberano bien²²⁸ puede favorecer completamente la bondad y lo

²²⁸ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.19 a.2, resp.: "En el concepto de voluntad va incluido que, en la medida de lo posible, comunique a otros el bien que alguien posee, y de manera especial pertenece esto a la voluntad divina, de la que se deriva por semejanza toda perfección. [...] Por consiguiente, Dios se quiere a sí mismo

auspicioso, y puede completamente curar lo nefasto y lo odioso tanto en lo alto como en lo bajo, en lo grande como en lo pequeño y en lo noble como en lo despreciable. Sin excepción se aprehenden las disposiciones naturales; inmediatamente y a la mano, se satisface y nada es deficiente.

El soberano bien sobrenatural²²⁹ está presente. {Sin embargo}, el ojo no lo puede ver y el oído no lo puede oír.²³⁰ Solamente la fe es apropiada a eso. Solamente la esperanza es apropiada a eso. Solamente la caridad es apropiada a eso.²³¹ Nuestra fe, nuestra esperanza,

como fin, y lo demás como ordenado a este fin, por cuanto es digna de la bondad divina que sea participada por los otros seres".

²²⁹ Aquí, Sambiasi agrega el adjetivo *sobrenatural* porque se trata del soberano bien que no está al alcance de la razón y voluntad humana sino de la razón y de la voluntad en cuanto dotadas de capacidades sobrenaturales: las virtudes teologales.

²³⁰ 1 Cor 2,9: "Ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni vino a la mente del hombre lo que Dios ha preparado para los que le aman".

²³¹ Se trata de las tres virtudes teologales cuyo objeto es Dios. Véase Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1-2 q.62 a q.67; 2-2 q.1 a q.46; 1-2 q.62 a.1: "La virtud perfecciona al hombre para aquellos actos por los que se ordena a la bienaventuranza, según consta por lo dicho anteriormente (q.5 a.7). Pero hay una doble bienaventuranza o felicidad del hombre, según se ha dicho anteriormente (q.5 a.5). Una es proporcionada a la naturaleza humana, es decir, que el hombre puede llegar a ella por los principios de su naturaleza. Otra es la bienaventuranza que excede la naturaleza del hombre, a la cual no puede llegar el hombre si no es con la ayuda divina mediante una cierta participación de la divinidad, conforme a aquello que se dice en 2 Pe 1,4, que por Cristo hemos sido hechos partícipes de la naturaleza divina. Y como esta bienaventuranza excede la proporción de la naturaleza humana, los principios naturales del hombre que le sirven para obrar bien proporcionalmente a su naturaleza, no son suficientes para ordenar al hombre a dicha bienaventuranza. De ahí que sea necesario que se le sobreañadan al hombre algunos principios divinos por los cuales se ordene a la bienaventuranza sobrenatural, al modo como por los principios naturales se ordena al fin connatural, aunque sea con la indispensable ayuda divina. Y estos principios se llaman virtudes teológicas, en primer lugar, porque tienen a Dios por objeto, en cuanto que por ellas nos ordenamos rectamente a Dios; segundo, porque sólo Dios nos las infunde; y tercero, porque solamente son conocidas mediante la divina revelación, contenida en la Sagrada Escritura".

想。卽是所惠教訓。所施慰勉。所予欣悅。所乘	祐助。至後來明見之日。自當茫然惛然。若攝	我心。若失我身。若眩我睛。若瞶。足我中情。	怡然得所而大寧福我求我。乃亦常生	此至美好。非我可得。惟依額辣祭亞 ⁸ 譯言 聖寵 而可	得之。得之者。便為成善。使我疑於天神。使我	疑於聖人。使我疑於 天主。使我眾行百為。	皆似 天主。所差別者。 天主自然而然。我	依額辣祭亞而然

⁸ Aquí los autores pusieron 祭 en vez de 濟..

[112] y nuestra caridad favorecen enseñanzas, confieren consuelo y ánimo, otorgan felicidad, proveen la ayuda divina. Después se logra ver claramente al sol.²³² Por sí mismas, hacen que de manera incierta y temerosa, si se regula nuestro corazón, si se abandona nuestro cuerpo, si se confunden nuestros ojos, si se llenan nuestros afectos, de manera deleitable, lo que se logra es una gran serenidad que nos hace feliz, nos busca: se trata de la vida eterna.

Este soberano bien no lo podemos lograr sino por medio de la gracia [Esta palabra traduce la santidad otorgada]. Lograrlo es apropiado para completar la bondad. Nos sirve cuando dudamos de los ángeles, nos sirve cuando dudamos de los santos y nos sirve cuando dudamos de Dios. Nos sirve para todas las acciones y los estados. Todos se asemejan a Dios. Lo que examinamos es que Dios es por sí mismo, mientras que nosotros somos por conformarnos a la gracia.

²³² Sobre la imagen del sol, véanse las palabras de Dionisio en Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.19 a 4, obj.1.

此至美好而與我亞尼瑪偕焉。則 天主收之。	天神聖人愛之。眾人仰之儀之。邪魔懼之。賢	者讚之述之。令我勇。令我貴。令我樂。令我富。	令我有功。令我於萬善眾德。種種備足	此至美好。我若得者。莫能妬之。莫能沮之。其與	諸我也。無不與之。無不願與之。其情性自然	如此故	此至美好。常與人偕。有四端焉。其一。以造成人	與人偕。與人偕者。為造成萬類。獨人為其肖

[113] Cuando este soberano bien se une a nuestra ánima, entonces Dios la recibe. Los ángeles y los santos lo aman. Todos los hombres lo veneran y lo ritualizan. El demonio le tiene miedo. Los virtuosos lo elogian y lo siguen haciéndonos valientes, haciéndonos nobles, haciéndonos felices, haciéndonos activos, haciéndonos meritorios, haciendo que en todas las bondades y las múltiples virtudes estemos predispuestos a su perfección.

Este soberano bien si lo logramos no podemos envidiarlo, no podemos destruirlo, está con todos nosotros. No hay quien no esté con él, no hay quien no desee estar con él. La naturaleza afectiva en sí es similar a esto.

Este soberano bien que eternamente se une a los hombres tiene cuatro principios. El primero es que, al estar con los hombres, crea a los hombres. Unirse a los hombres significa que, si bien crea todas las categorías, sólo los hombres están a

像也。人為肖像者。非形體之謂。為獨人類能識之。能愛之。能與受其福。故人為肖像。以造成人與人偕也。

其二。以備所須與人偕。備所須者。人人屬其顧念也。有二端。肉身所須日用糧。如衣服飲食器用等。萬事萬物。種種具足。如父母育子。又令我備具他人所須。若家督上承父母資糧。徧育傢眾。皆父母所養也。又靈魂所須日用糧者。如額辣濟亞。以及道德仁義等。萬善具

[114] su imagen. Decir que los hombres están a su imagen no es hablar de la imagen física, sino que sólo los hombres pueden conocerlo, pueden amarlo, pueden recibir su gracia. Por tanto, los hombres están a su imagen por el hecho de que, al crear a los hombres, se une a los hombres.

El segundo principio es que se une a los hombres predisponiéndolos al deber. La predisposición al deber significa que todos los hombres se subordinan a su cuidado. Hay dos principios. {Uno es} que el cuerpo a diario debe utilizar provisiones como la vestimenta, bebidas y comida, instrumentos, etc. Todos los acontecimientos y todas las cosas tienen una plenitud, como el hecho de que los padres crían a los hijos. También hace que nosotros predispongamos a los otros hombres al deber. Si la familia controla lo que se hereda de los padres, la educación se reparte en toda la familia. Los padres educan a todos.²³³ También el alma racional debe diariamente utilizar alimentos como la gracia. Es mediante alcanzar el *dao* (principio moral), la virtud, la humanidad y la rectitud²³⁴ que las bondades llegan a

²³³ Aquí tenemos una idea similar a la del *Daxue* que era muy conocida por los confucianos.

²³⁴ Compárese con los cuatro sentimientos de Mencio: humanidad (*ren*, 仁), rectitud (*yi*, 義), decoro (*li*, 禮) y sabiduría (*zhi*, 智). Para Mencio la educación tiene por objeto enseñar *li* (禮), pero lo que hace posible la educación es la presencia innata de las nociones de *ren* (仁) y *yi* (義).

足。如父母教子。又令我訓誨他人。若承父母家訓。徧教家眾。皆父母教也。故曰以備所須與人偕也

其三以保存人與人偕。保存者。護衛之。留駐之。使免散壞也。而有數種。如四行等無生覺靈者。保存之以有。即偕焉以有。其保存人也。亦與四行等同。有如草木等無覺靈而有生者。保存之以有。又以生以養以長。其保存人也。亦與同。有同生長養。如禽獸等無靈而有生

[115] su plenitud. Si los padres enseñan a los hijos {eso} también hace que nosotros enseñemos a los otros hombres. Si se hereda la educación de los padres, la enseñanza se reparte en toda la familia, {es decir} que los padres son instructores. Por tanto, se dice que mediante la predisposición al deber, se une a los hombres.

El tercer principio es que al unirse con los hombres los conserva.²³⁵ Conservarlos significa preservarlos y mantenerlos y sirve para evitar que se depraven y se destruyan. Hay algunas categorías como los cuatro actos que no son ni vegetativo ni sensitivo ni racional: se conservan para que existan, y luego se une a ellos para que existan. El conservar a los hombres es semejante a los cuatro actos. En cuanto a las hierbas y los árboles: no poseen las facultades sensitiva y racional pero poseen la facultad vegetativa. Se conservan para que existan, nazcan, se nutran y crezcan. Conservar a los hombres también es similar a lo anterior. También nacen, crecen y se nutren. Luego, los animales no tienen racionalidad pero tienen facultad vegetativa,

²³⁵ Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1 q.18 a.4, ad 1. Están las criaturas en Dios "en cuanto el poder divino las contiene y conserva, al modo como se dice que en nosotros está lo que podemos hacer, y de este modo están las criaturas en Dios".

有覺者。保存之以有以生。又以內外諸司。令
彼知覺。以內外諸動。令彼運用。其保存人也。
亦與同。有同生長養同知覺運用諸種至外。
其於人也。又保存以記含。以明悟。以愛欲。以
主宰。是則四行草木禽獸等所無也。而於人
獨也。故曰以保存人與人偕也

其四以無不在與人偕無不在者。體無不在。見
無不在。能無不在。其無不在。於人至親至切。
而人不能覺。比於靈魂在人。使我生。使我行。

[116] y sensitiva. Se conservan para que existan y vivan. Sus sentidos internos y externos permiten el conocimiento sensitivo y los movimientos internos y externos permiten la acción. Conservar a los hombres, de igual manera, es similar a lo anterior: nacen, crecen y se nutren, tienen el conocimiento sensitivo y se valen de todas las categorías externas, las cuales están en el hombre. Ahora {el hombre} se conserva también mediante la memoria, el intelecto, la voluntad, y la {facultad de} gobernar. Estos son los cuatro actos que los vegetales y los animales no tienen y que sólo se encuentran en los hombres. Por tanto, se dice que uniéndose a los hombres los conserva.

El cuarto principio es que mediante su omnipresencia se une a los hombres. La omnipresencia {se entiende de tres maneras}: es omnipresente por su sustancia, omnipresente por su mirada y omnipresente por su poder.²³⁶ La omnipresencia es en los hombres la máxima familiaridad, es la máxima intimidad. Sin embargo, los hombres no {la} pueden sentir. En comparación, el alma racional se encuentra en los hombres. {Es la que} manda nuestra existencia, manda nuestras acciones,

²³⁶ *Ibidem*, 1 q.8 a.3, resp.: "Dios está en todos los seres por potencia, porque todo está sometido a su poder. Está por presencia, porque todo está patente y como desnudo a sus ojos. Está por esencia, porque actúa en todos como causa de su ser".

使我通達外來事物。又通達內心情性而我
不覺。是靈魂所使比於日在天。生養萬物。所
可見者。皆承大光。而我不覺為所生養照臨。
其為親切。皆倍萬不啻也。故曰以無不在與
人偕也

此至美好。任我所在。無處不可依向之。無處不
可得之。無處不可饗之。無處不可留之。無處
不可想慕之。無處不可講說之。無處不可見
之。無處不可聞之。無處不可嘗之。

[117] manda nuestra comprensión de las cosas y eventos que llegan de afuera. También comprende la naturaleza de las afecciones internas de la mente que no sentimos. Es el alma racional que manda y es comparable al sol en el cielo. Las cosas que nacen y se nutren son lo que se puede ver, todas reciben una luz intensa pero no sentimos lo que es nacer, nutrirse y ser iluminado. Esto es la familiaridad y la intimidad y lo rebasa todo por mucho. Por tanto, se dice que por su omnipresencia se une a los hombres.

Este soberano bien nos sostiene donde estemos.²³⁷ No hay lugar donde no se pueda apoyar sobre Él, no hay lugar donde no se pueda lograr, no hay lugar donde no se le pueda festejar, no hay lugar donde no se pueda quedar en Él, no hay lugar donde no se le pueda añorar, no hay lugar donde no se pueda hablar con Él, no hay lugar donde no se pueda ver, no hay lugar donde no se pueda oír, no hay lugar donde no se pueda saborear.

²³⁷ *Ibidem*, 1 q.8 a.2, resp.: "Dios llena todos los lugares, porque está dando el ser a todas las cosas localizadas, que en conjunto llenan todo lugar".

此至美好。在此世間。依我本光所能識者。極為	無窮真福	自能全通。自能全愛。此全通者。全愛者。是名	海滴水。見日隙明。悉難罄盡。惟獨自能窮究。	日。依藉真光。果得見之。而此識者見者如飲	好者。在我今日。依我本光。稍亦識之。其在他	惟 天主賜與。非人知見所及者是。此至美	及者是。其一超於自然者之真光。在理之上	人有二光。其一自然之本光。推理至知。人力可

[118] Los hombres tienen dos tipos de luz. Una es la luz natural original. {De ella} se deducen los principios para extender el conocimiento.²³⁸ Por su fuerza, el hombre la puede alcanzar. La otra es la verdadera luz que trasciende la naturaleza. Está encima de los principios y solamente Dios la otorga. No es mediante el conocimiento o la vista humana como se alcanza. Este soberano bien en nuestra vida se asemeja a nuestra luz original y al final también se conoce. Lo que está en la otra vida se apoya en la verdadera luz. El fin es lograr verla. Este conocimiento y esta vista son como tomar gotas de agua del mar o como ver el sol en un pasillo de claridad. Es sumamente difícil de finalizar. Sólo en sí se puede agotar su investigación, en sí se puede comprender completamente, en sí se puede amar completamente. Lo que es comprender completamente y amar completamente se refiere a la verdadera e infinita delectación.

El soberano bien, estando en este mundo {sólo} lo podemos conocer conforme a nuestra luz original. Es sumamente

²³⁸ La "extensión del conocimiento" es una noción neoconfuciana y se encuentra en particular en las filosofías de Zhu Xi y Wang Yangming.

微細。雖則微細。以視世間學問。倍萬為真。倍萬為確。倍萬為益。倍萬為宜。倍萬為足。倍萬為貴。倍萬為樂。

此至美好。我此世間而欲識之。非因講究思推。便可必得。惟是衷情慕愛。心地蠲潔。方可得也。

此至美好。我能明悟。我能愛慕。而有恆者。即是常生。即是真福。得此福者。雖以世間美好。并合一處。終莫及之。相去倍數。非復計量所及。

[119] sutil y fino. Aunque sea sutil y fino, se {intenta} mirar en este mundo mediante el estudio. {Empero}, la verdad es infinitamente superior, la seguridad es infinitamente superior, el beneficio es infinitamente superior, lo propio es infinitamente superior, la plenitud es infinitamente superior, la nobleza es infinitamente superior y la felicidad es infinitamente superior.

Este soberano bien es lo queremos conocer estando en este mundo. {No obstante}, no es investigando con el pensamiento deductivo {sino que son más} apropiados los sentimientos propios de añoranza y de amor y una conciencia pura para alcanzarlo.²³⁹

Este soberano bien podemos idearlo, podemos amarlo y añorarlo, y es eterno. Por tanto, es eterna vida y es verdadera delectación. Para lograr esta delectación solamente mediante los bienes terrenales {aunque estén} todos simultáneamente juntos en un mismo lugar, al final no se logra. Difieren infinitamente. No es por cálculo como se alcanza.

²³⁹ En el pensamiento de Confucio, el hombre de conocimiento debe tener un alto estándar moral para llamarse sabio.

此至美好。為純美好。非如他美好尚有雜者。為足美好。非如他美好尚有闕者。

此至美好。無有他美好在其上者。無有他美好與之等者。非獨此耳。并亦無他美好在其下者。若云或在其下。便屬比方。此至美好。無比方者。縱令并合世間一切美好。至大至多。求與之比。其為比例。若有之與無。不然亦其影也。影之與形。不為比例。終屬無耳。

天之高。地之厚。萬物之醜。置此美好之前。猶露

[120] Este soberano bien es un bien puro. No es como los demás bienes que todavía son mezclados. Es un bien suficiente, no es como los demás bienes que todavía son deficientes.

Este soberano bien no hay ninguno de los otros bienes que sea superior a él y ninguno de los otros bienes que sea igual.²⁴⁰ No es que esté solo. Al mismo tiempo no hay otros bienes que sean inferiores a él. Si se dice que tal vez sean inferiores, es una comparación por especie. Este soberano bien no se puede comparar. Aunque se junten simultáneamente todos los bienes mundanos, es sumamente más grande y sumamente preferible. Buscar compararlos con él es por analogía. Si la hay es como si no la hubiera. No es tampoco que fuera su copia. Copiarlo sería de forma material y esto no es análogo. Finalmente, no hay {similitud} en especie.

Lo elevado del cielo, lo sólido de la tierra, lo abstruso de las cosas, antes de procurarse este bien sólo son como una prueba de un néctar.

²⁴⁰ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.6 a.4, resp.: "De este primero, que es ser y bueno por esencia, pueden tomar las cosas la denominación de seres y de buenas, en cuanto participan de él por modo de cierta semejanza, aunque remota y deficiente; y por esto se dice que las cosas son buenas con la bondad divina, en cuanto ella es el primer ejemplar, eficiente y final de toda bondad".

華一點耳。不足論於多寡輕重。更復倍此天地。倍此萬物。倍之又倍。至於無筭。其為多寡輕重。亦復如是。

此至美好。為他諸萬億美好之準則。此至美好。能節度於他諸美好。彼諸美好。論其本體。自無美好為與至者相近。稱為美好。愈切近。愈美好。其分別差等。皆以至者為其法式。如精金至貴。下至銀銅錫。近者愈貴。分別差等。以金準之。是名準則。

[121] No es suficiente hablar en términos de mucho o poco, de ligero o pesado, aun menos hablar de lo múltiple del cielo y de la tierra y de lo múltiple de las cosas. Multiplicarlo todavía es {hablar de} múltiple.²⁴¹ Lo supremo no es contable en mucho o poco, ligero o pesado. Luego, volvemos a lo que es.

Este soberano bien es el criterio para todos los bienes, es este bien que puede proveer los otros bienes. Aquellos otros bienes, en cuanto a su sustancia propia, ninguno es cercano a lo supremo. Se llaman bienes {porque} más están cerca, más se aparentan al bien. Las diferencias que los separan tienen como modelo a lo supremo. Por ejemplo, el oro más puro es lo más noble. Abajo viene la plata, luego el cobre y por ende el estaño. Lo más cercano {al oro} es lo más noble. Son diferentes y el oro es la medida, es el criterio.

²⁴¹ *Ibidem*, 1 q.11 a.2, resp.: “Uno se opone a muchos, pero de diversas maneras. La unidad, que es principio del número, se opone a la multitud como la medida a lo medido; pues la unidad tiene razón de primera medida, y el número es la multitud medida por la unidad, como dice Aristóteles. En cambio, lo uno que se identifica con el ser se opone a la multitud como lo indiviso a lo dividido, o sea como una privación”.

能識此至美好之繇有七端。因於自然之本光。	一。因於超自然之真光。二。因於心之潔清。三。	因嘗其味。四。因於恆相密交。五。因於謐靜五	司。六。因於默想透達經典深意。七	欲知此美好為至美好。當觀古今無數聖人。大	才至智而為此致命。受無窮之苦。聖女亦然。	其受苦難也。他人視之若苦。而彼甘之若飴。	嗜之苦渴。古今無數主教賢人。恆歎息。恆仰	慕。恆祈求。恆行百計。建立功勞。行人所難行。

[122] Son siete las vías que permiten conocer este soberano bien. La primera es por medio de la luz original natural. La segunda es rebasando la verdadera luz natural. La tercera es por la pureza del corazón. La cuarta es probando su sabor. La quinta es volverse íntimamente amigos. La sexta es conferir armonía a los cinco sentidos. La séptima es meditar el significado profundo que pasa a través de los cánones religiosos.

{Cuando} se quiere saber que un bien es el soberano bien, se debe observar el gran talento y la sabiduría suprema de los innumerables santos de ayer y hoy que realizaron su destino de aguantar penas inmensas, y también de las santas que sufrieron penas y dificultades. Los otros hombres las miran como penas pero hay que disfrutarlas como si fueran delicias, hay que apetecerlas como si fueran néctares. Los innumerables apóstoles y sabios de ayer y hoy constantemente se han lamentado, han adorado, han rezado y han actuado para establecer todo tipo de méritos. Son actos difíciles de hombres de acción.

欲讚歎此為至美好。不能形容。不能窮盡。即以	也。此又何也	說者。至多至多。無有數量其比例。若有與無	皆言喜等所說甚少。所當說。所為說。所不能	無數經典書籍。不啻汗牛充棟。而此輩聖賢。	識觀古今聖賢。所為講解稱說。覃精竭才。造作	所為乎。此不足為至美好之微乎	世所有克己習勞。忍辱耐苦。終身如是。是何	講解傳說言語蹤跡 [*] 徧天下。又屏棄一切身

* Aquí el *Lingyan lishao* tiene *zong* compuesto de 足 y 宗.

[123] Explicaron las parábolas, las palabras y las huellas en todo el mundo. También rechazaron completamente el cuerpo encarnado abandonando los deseos personales y practicando los méritos, soportaron las desgracias y sufrieron las penas. El final del cuerpo es así. ¿Por qué debe ser? Es que no es suficiente para manifestar al soberano bien.

Para intentar explicar y relatar los hechos de los santos de ayer y hoy, difundir su devoción y talento puros, se hicieron innumerables libros sagrados. No solamente son numerosos sino que por generaciones de santos, todas las palabras y caridades, lo que poco dijeron, lo que debieron decir, lo que todavía no han dicho, lo que no pudieron decir, es muchísimo: no hay nada numerable que sea comparable. Si lo hay es como si no lo hubiera. Esto también ¿por qué es?

Si se quiere elogiar este soberano bien, no se puede describirlo, no se puede agotarlo. Aun usando

海水磨墨。尚恨其少。以諸天為楮。尚恨其狹。
以天神之聰明才智。尚恨其鈍。以億萬萬無
窮極之年。尚恨其短。窮古終天。無數聖賢。無
數天神。并合其才智心思。窮慮極想於無涯
無量之才智心思。而此才智心思。猶不足摹
擬萬分之一也

欲知朝廷之尊。觀得罪於朝廷者。其罰甚重則
可知之。欲知此至美好者之尊。試觀罪者之
罰。無窮盡時。為萬苦聚。又無法可以解之。可

[124] toda la tinta del mar, sería todavía lamentablemente poco. Aun usando todos los cielos como papel, sería todavía lamentablemente limitado. Aun usando la inteligencia, el talento y la sabiduría de los ángeles, sería todavía lamentablemente obtuso. Aun recordando los miles de años más remotos, sería todavía lamentablemente breve. En el límite del pasado y del cielo, los innumerables santos, los innumerables ángeles, simultáneamente juntan su talento, sabiduría e inteligencia. El extremo de la reflexión y el supremo del pensamiento están en el talento, la sabiduría y la inteligencia sin límite y sin medida. El talento, la sabiduría y la inteligencia sin límites y sin medidas todavía no son suficientes para imitar la unidad de la multiplicidad.

Cuando se quiere conocer la dignidad de la corte real, se observa lo que es ofender la ley y las penalizaciones máximas. Entonces se puede conocerla. Cuando se quiere conocer la dignidad del soberano bien, se intenta observar la penalización de las culpas. La damnación eterna, no hay leyes que la puedan explicar o que puedan

以救之。如此。其罰至重。卽知施此罰者。巍巍
隆高。其尊無上也。

人有三在。其一體在。體則居之所能限之。所外
無體。其一見在。見則目所接能限之。接外無
見。其一能在。能則事所營能限之。事外無能。
此至美好者。體無不在。見無不在。能無不在。
其體其見其能。無處不在。無時不在。無行不
在。又於人類萬物。默為存收。使免傾散。而與
之同行。與之偕動。為萬行萬動之所以然。

[125] salvar {nos} de ella. Asimismo, es la pena máxima. Luego, entender y aplicar esta pena es majestuoso, eminente y elevado y {entonces conocemos que} no hay dignidad que sea más alta.

El hombre existe de tres maneras.²⁴² Una es la existencia sustancial. La sustancia entonces es lo que albergándolo lo puede determinar: fuera de ahí no tiene sustancia. Otra es la existencia visible. Lo visible entonces es lo que percibe el ojo y lo puede determinar. Fuera de lo percibido no está visible. La última es la existencia potencial. La potencia entonces es administrar los asuntos, lo que lo puede determinar. Fuera de los asuntos no existe su potencia. En cuanto a este soberano bien, no hay sustancia donde no existe, no hay visible donde no existe, no hay potencia donde no existe. Esta sustancia, este visible y esta potencia no hay lugares donde no existe, no hay tiempos cuando no existe, no hay actos en los cuales no existe. Asimismo, en los hombres y las cosas, silenciosamente existe, recibe, manda, evita, se inclina y se disemina. Participa en todos sus actos y acompaña todos sus movimientos. Es la causa de todos los actos y de todos los movimientos.

²⁴² Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.8 a.3, resp.

此至美好。最玄最微。不可以形像摹擬。非但不
可摹擬。兼亦難可思惟。難復聰明絕世。不能
形容其毫末

此至美好。不能明知。不能明見。若有思惟擬議。
以爲己能知見。此政極無知見。若更加窮究
盡思極慮。至於昏無所得。自視爲至愚至懵
我所想。我所講。我所識。與所當想。所當講。所
當識者。全然未有分毫入處。此正爲有所知
有所見矣

[126] Este soberano bien es lo más misterioso y lo más sutil. No se puede imitar mediante una forma material. No es que solamente no se pueda imitar, sino que al mismo tiempo es difícil pensarlo. Aunque se hable de una inteligencia incomparable, no lo puede describir ni en su más diminutos elementos.

Este soberano bien no es facultad de conocer claramente, no es facultad de ver claramente. Si tiene pensamiento y discernimiento, es porque es poder de conocerse y verse a sí mismo. En el gobierno de este supremo no hay conocimiento o vista. Si aún más se examina en detalle, se piensa todo y se reflexiona al máximo, se llega a lo confuso y no se alcanza nada. Considerando que soy el más estúpido, el más ignorante, pienso, explico, conozco y debo pensar, debo explicar, debo conocer. En todo, no hay ni la parte más diminuta que entre en un lugar. Por esto, lo correcto es que conozca y vea.

有至香者其本體香。不足為香。有無數穢惡。移
與相近。悉化為香。與本香相類。是為至香。此
至美好者。舉天下無數惡人。嘗造無量惡跡。
若與相近。悉化諸惡而備諸德。入於聖域。都
成美好。豈非至美好

盡天下聖人。盡天上天神。相與讚歎此至美好
之為美好。時時讚歎。窮無量時。時時以為奇
異。時時讚歎。窮無量時。時時以為喜樂。時時
讚歎。窮無量時。時時不竭。新之又新。無有盡

[127] Es como el mejor perfume; éste es el perfume sustancial original. No es suficiente que sea perfume {porque} hay un sinnúmero de malezas pestilentes que son similares. Para que se transforme en mero perfume {debe} participar de la misma categoría del perfume original. Éste es el mejor perfume. El soberano bien eleva a los innumerables malvados del mundo que crearon innumerables huellas de la maldad. Como participan de lo mismo, transforma completamente todos los malvados y los prepara a la virtud y los hombres que se encuentran en las linderas de la santidad se vuelven todos buenos. ¿Acaso, no es el soberano bien?

Todos los santos del mundo, todos los ángeles del cielo juntos aclaman este soberano bien como el bien. De todo tiempo se alaba, es eterno. De todo tiempo se considera su maravilla. De todo tiempo se alaba, es eterno. De todo tiempo se considera su alegría. De todo tiempo se alaba, es eterno. Nunca se agota, siempre se renueva. Nunca deja de

際	神有三司。一司記含。一司明悟。一司愛欲。記含	者。記含此美好時。卽為至富。明悟者。明悟此	美好時。卽為至光明。至高貴。愛欲者。愛欲此	美好時。卽為至正。為至尊。而一切人。一切時。	一切楮墨語言等。但一沾此美好。皆悉成為	至尊至貴。隆崇無比	有人於此。與人為善。惟日不足。多出智巧方便。	化誘於人。強勉於人。如是人者。可名甚善。而

[128] ocurrir.

Lo espiritual tiene tres sentidos. Uno es la memoria, otro es el intelecto y el tercero es la voluntad. La memoria es memoria temporal de este bien. Luego es la máxima abundancia. El intelecto es intelecto temporal de este bien. Luego es la máxima claridad, lo más elevado y noble. La voluntad es voluntad temporal de este bien. Luego es la máxima corrección, es lo más respetable. Empero, todos los hombres de todos los tiempos y en todos sus discursos sólo al beneficiarse de este bien se convierten completamente en lo más venerable, lo más noble. Su eminencia no tiene igual.

Hay hombres así, hombres que son bondadosos. Un día no es suficiente. Al expresar mucha sabiduría, sagacidad y propiedad, se convierten en guía de los hombres, se esfuerzan para los hombres. De estos hombres se puede decir que son realmente bondadosos.

此至美好者從造物初時。恆出無量無數仁	愛人之智計方略。牖人於善。救人於惡。時時	扣我心門督趣覩縷。有會卽投。無時肯釋。必	欲相將人類。悉成美好此其美好。為至美好	開闢以來。無量數聖人。所行所作。功德無數。其	所以然。皆繇此至美好而出。自令以後。至於	世盡。無量數聖人。所行所作。功德無數。其所	以然。亦皆繇此。而前後無數聖人。特如繪師	之鉛槧。工匠之斧斤。其握鉛槧。操斧斤者。此

[129] Este soberano bien, desde el primer momento de la creación de las cosas, en su plan general y en su sabio cálculo permanentemente expresa su amor de los hombres y su benevolencia incommensurables. Guía a los hombres a la bondad y los salva de la maldad. Constantemente toca a la puerta de su corazón, controla sus intereses y lo examina todo en detalle. Da habilidad para luego lanzarlos. En ningún momento permite que se dispersen. Deben desear pertenecer a la raza humana. Todo se completa en bien y estos bienes son el soberano bien.

Se abre para que llegue. Los actos y hechos de los innumerables santos, sus innumerables méritos y virtudes, todos surgen del soberano bien que es su causa. Desde ahora en adelante y hasta el fin del mundo, los actos y hechos de los innumerables santos, sus innumerables méritos y virtudes también todos provienen de Él. Y los innumerables santos de antes y después, los más ejemplares embellecen las ediciones con litografías. {Tener en la mano} el hacha del artesano es como tener en su mano la tableta de plomo. {El que} dirige el hacha es el

至美好也

繪者方繪次。拙工攙筆壞之。良工就彼拙筆。增修焉。更加巧妙。縫者裁剪次。拙工誤剪壞之。良工就其壞處縫補焉。倍益佳麗。此為善繪善縫矣。至美好者。恆聽人為惡。及至當機。卽取惡為善。取惡為善者。令彼從前百千罪過。皆為立功累德之材具也。正如醫師製度毒藥。匪但令其無毒。且借其毒性以取奇効。是取彼不美好以爲美好。知此能此。恆知此。恆

[130] soberano bien.

Cuando se dibuja, se orienta el dibujo por orden. El trazo del mal pintor es roto. El buen pintor, a aquel mal trazo, lo arregla y le agrega habilidad y excelencia. La sutura proviene de un corte en el orden. El mal artesano lo daña por un corte erróneo. El buen artesano, a este lugar dañado lo remienda. Aumenta el beneficio y la belleza. Éste es el dibujo de la bondad, la sutura de la bondad. El soberano bien siempre escucha a los hombres que hacen el mal para darles oportunidad. Entonces toma lo malo y lo hace bondad. Tomar lo malo y hacerlo bondad es hacer que aquel que sigue todas las culpas y los errores anteriores haga completamente que se erija el mérito y que a través del tiempo se vuelva capaz de virtud. Lo correcto es como el doctor que hace medicinas midiendo el veneno. No es que solamente haga que no haya veneno, sino que hace uso de la naturaleza del veneno para dar un efecto milagroso. Esto es tomar aquello que no es bueno para volverlo bueno. El que conoce esto y es capaz de esto, el que siempre conoce esto y siempre

無此默佑。即甚易事。亦成甚難。即甚樂事。亦	*	於彼。彼即以甚難為甚易。以其苦為甚甘苦	為照護。默為安慰。是此大恩。但得幾微施及	有在艱難苦毒中。而此至美好者默為勉勵。默	所禁不為者。即是至惡	隨其所命。但所命為者。即是至善。隨其所禁但	美好。具此兩不能。是為全能	至美好者。不能自為不美好。亦不能令他為不	能此。是為至美好

* Aquí los autores utilizan 佑 en vez de 祐. No obstante, el significado de ambos caracteres es "providencia".

[131] es capaz de esto, es el soberano bien.

El soberano bien no puede en sí no ser bueno. Tampoco puede hacer que lo otro no sea bueno. Establecer estos dos “no puede” es el poder total.

Seguir sus mandatos, sólo lo que son sus mandatos, es la máxima bondad. Seguir lo prohibido, sólo lo que está prohibido, es la máxima maldad.

En la dificultad, la pena y lo venenoso, el soberano bien silenciosamente anima, silenciosamente protege, silenciosamente consuela. Esto es una gran misericordia. Solamente cuando se realiza un milagro se otorga aquello. Aquello entonces hace que lo muy difícil se vuelva muy fácil, lo muy amargo sea muy dulce. Si no opera esta providencia silenciosa, entonces los asuntos muy fáciles se vuelven difíciles, los asuntos felices, de igual manera,

者。雖他無一有。己為至富。己為至足。失此者。	舍置者。以為至愚無知也。此何以故。為得此	棄捐。視彼未見未識。係戀於他諸美好。不能	時日。他諸美好。夙昔係戀者。皆是至惡。盡可	悔。從前未向於此。未識於此。所作所為。空費	於彼趨向。使得微見之。微識之。即自歎泣痛	此至美好者。默能係攝萬物。使彼萬物。不得不	福。失此佑者。要其至竟。不得不成凶惡*	為甚苦。故得此佑者。要其至竟。不得不成吉

* Se debe leer 凶 *xiong*, nefasto, funesto.

[132] se vuelven amargos. Por tanto, al lograr la providencia es necesario que, llegando al final, todo se vuelva auspicioso y feliz. Al perder la providencia, es necesario que llegando al final todo se vuelva malo.

Este soberano bien, en silencio, puede completamente atraer todas las cosas. Aquellas cosas que no logran no seguir su inclinación, las dirige para que misteriosamente alcancen verlo y conocerlo. Entonces, de sí mismas se lamentan y se arrepienten amargamente. Siguiendo lo anterior, cuando todavía no están con Él y todavía no lo conocen, sus hechos y sus actos son vanidad temporal mientras que sus buenos {hechos y actos} se relacionan con el amor. El máximo mal se puede completamente abandonar mirando aquello que todavía no se ve y no se conoce y relacionándose y amando los bienes. No hay necesidad de quedarse en lo establecido. Sólo el más estúpido no tiene conocimiento. Esto ¿de qué sirve? Es que al lograr esto pasa uno del no-ser al ser: en sí es la máxima abundancia y es lo más suficiente. Al perder esto,

雖他無一無。亦是至窘。亦是至貧。

此至美好。自萬物視之。實分有之。為普遍故。自物物視之。皆若獨有之。為滿足故。

能識此美好與否。只在當人人能自進於美好。即能識此美好。愈進亦愈明。人自遠於美好。即不能識此美好。愈遠亦愈蔽。

欲見此美好。先宜瞽。欲聞此美好。先宜聾。欲論此美好。先宜啞。欲得此美好。先宜去。欲嘗此美好之味。先宜不知味。何以故。不絕世見。不

[133] el que no tiene ser se queda sin ser, asimismo es el más afligido, y el más pobre.

Este soberano bien, visto desde las cosas, su existencia es general y perfecta, es porque es causa de lo universal. Visto desde todas las cosas, parece que sólo tiene ser, es porque es la causa de la plenitud.

Si se puede conocer este soberano bien o no. Sólo cuando los hombres puedan de sí mismos acercarse al bien, lo pueden conocer. Más se acercan, más lo entienden. Cuando los hombres guardan a distancia este bien, entonces no pueden conocer este bien. Lo más distante es también lo más escondido.

Si se desea ver este bien, primero es adecuado ser ciego. Si se desea escuchar este bien, primero es adecuado ser sordo. Si se desea discutir sobre este bien, primero es adecuado ser mudo. Si se desea alcanzar este bien, primero es adecuado estar lejos. Si se desea probar el sabor de este bien, primero es adecuado no conocer los sabores. ¿Por qué es así? Una visión que no sea sin equivalente,

能見此。不絕世聞。不能聞此。不絕世論。不能	論此。不絕世有。不能得此。不絕世味。不能嘗	此	此至美好。但歸向之者。必將為美好。不然。亦必	大去其不美好。如入寶藏而出。必富。不然。必	大消其貧。如造良醫而還。必安。不然。必大滅	其疾矣	為此至美好而作者。雖微善。必得無窮盡之報。	其施甚小。其獲甚大。如此旋念有人悖之違

[134] no puede verlo. Un oído que no sea sin equivalente, no puede escucharlo. Un discurso que no sea sin equivalente no puede discutirlo. Una existencia que no sea sin equivalente no puede lograrlo. Un sabor que no sea sin equivalente no puede probarlo.

Este soberano bien regresa necesariamente hacia el bien. Si no es así {por lo menos} alejará de lo que no es el bien. Es como entrar en una casa del tesoro y salir. Habrá abundancia. Si no es así {por lo menos} desaparecerá grandemente su pobreza. Es como llegar con un buen doctor y regresarse. Habrá seguridad. De no ser así {por lo menos} reducirá considerablemente la enfermedad.

Al realizar este soberano bien, aunque sea la más mínima bondad, habrá una retribución ilimitada. Aunque lo otorgado sea muy pequeño, lo obtenido será muy grande. De esta manera, estudiando la idea, hay hombres que se rebelan, que lo desobedecen.

無量數之苦。已旋思之。但收受我。其為美好	此至美好而欲禍我。甚無難也。但舍置我便為	使近於美好也	我者。非患難我也。正欲用此救我。使進於善。	患難之所以然。非罪愆之所以然。所以患難	凶惡有二種。其一罪愆。其一患難。此至美好者。	究其將來。必造於無窮之愆	彼是彼故。且所犯微罪。非微罪也。今為微罪	之。雖所作者。特是微罪。萬萬不可。何以故。為

* Se debe leer 凶 *xiong*, nefasto, funesto.

[135] Aunque lo que hacen sea un pecado particularmente pequeño, no se puede hacer millones. ¿Por qué es así? Es que uno engendra otro. Aun si se comete un pecado muy pequeño, no es porque es un pecado muy pequeño. Hoy se hace un pecado muy pequeño, viendo el porvenir, se crearán males innumerables.

Hay dos suertes de males. Una es el vicio y otra es la adversidad. Este soberano bien es la causa de la adversidad, no la causa del vicio.²⁴³ Por tanto, lo que me es adverso, no me es adverso. El deseo recto utiliza esto para salvarme. Sirve para aproximarme a la bondad, sirve para acercarme al bien.

Este soberano bien, si desea castigarnos, no hay ninguna dificultad {porque} quedándonos en lo establecido, lo único que ganamos son penas incalculables. Pensándolo, solamente nos recibe y nos acepta. Éste es el bien,

²⁴³ Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1 q.19 a.9, resp.

當復何似	無此美好。卽無為善之始。亦無為善之中。亦無為善之終。為萬善所係。皆在於此。其係屬也。	如光係日。如熱係火。倍萬親切	此至美好。無時無處不施無窮之恩。無窮之善。無有竭盡亦無宰制之者。而無不屬其宰制	者	此至美好之前。無有大凶 [*] 惡。不可救者。無有大	美好不可施者

* Se debe leer 凶 *xiong*, nefasto, funesto.

[136] debemos volver a asemejararnos.

Si no existe este bien, entonces no inicia la bondad, tampoco se desarrolla y se finaliza. Le pertenecen todas las bondades. Todas están en Él. Es su categoría, al igual que la luz pertenece al sol y que el calor pertenece al fuego. Aumentan en su intimidad.

Este soberano bien no hay tiempo y no hay lugar cuando y donde no otorgue una misericordia infinita, una bondad infinita. Nada lo agota y tampoco hay algo que lo gobierne: no hay nada que no sea subordinado a su gobierno.

Ante este soberano bien no hay ningún mal que no se pueda salvar y no hay ningún bien que no se pueda otorgar.

雖有至惡人。在於至美好之前。而能自愧悔。認
己為惡。卽彼自謂至惡。己是大善。能自謙抑。
謂己無功。卽彼自謂無功。己是大功。

此至美好。為欲人至於美好。多用計量。令我得
至。甚懇甚切。所屈抑者。甚尊甚貴。所俯就者。
甚痛甚苦。令我從之。甚近甚易。種種非人思
慮所及。但我輩不能體認真切。卽彼所為。我
不能信。或謂非宜。若體認親切者。無論深信
不疑。卽我自心。亦自計慮。以為非此固不可。

[137] Aunque existen hombres malvadísimos, ante el soberano bien pueden mortificarse y arrepentirse. Uno {debe} saber que es malvado {porque} aquel que dice de sí que es malvado está cerca de una gran bondad. Puede doblegarse humildemente. Uno {debe} decir que no tiene méritos {porque} aquel que dice de sí que no tiene méritos está cerca de un gran mérito.

Este soberano bien, en su deseo de que los hombres alcancen el bien, utiliza muchos designios. Hace que podamos alcanzarlo con sinceridad y seguridad. Lo que lo doblega es la dignidad y la nobleza. Lo que lo hace condescender es el dolor y la tristeza. Hace que lo sigamos en lo cercano y lo fácil. Todo esto no lo alcanza el hombre por la reflexión. Sin embargo, nuestra generación no puede percibir intuitivamente la verdadera seguridad y entonces lo que es aquél no podemos creer o bien decir que no es adecuado. Si percibimos intuitivamente la seguridad íntima, no es necesario decir que la creencia profunda duda y entonces tenemos conciencia de nosotros, también nos consideramos. Considerar que no es firme no se puede.

也。以此至美好而為我主。我為其民。豈非大福。豈非天寵哉

右所論至美好是亞尼瑪至造者。是萬物之造者。是亞尼瑪之終向。是人之諸行。人之諸願所當向之的。人辛而認此。凡百無有差謬如海舟之得指南。定不迷其所往也。求此則遇萬福。為此而死。則得常生。為此入患難之中。則是大安樂。為此淪於卑陋。則是榮福。為此貧困。則是極富厚。為此飢寒則是極飽暖。為

[138] Sirve este soberano bien y es nuestro gobernador. Nosotros somos su pueblo. ¿Acaso no es una gran felicidad? ¿Acaso no es un gran favor?

Por lo dicho anteriormente, el soberano bien es lo que crea el ánimo, es lo que crea las cosas, es la dirección última del ánimo, es todos los actos de los hombres, es la meta que orienta todos los deseos del hombre. La felicidad del hombre es conocerlo. No debe haber errores. Es como el barco que debe apuntar hacia el sur: no fija de manera vaga su dirección. Al buscar esto entonces se encuentra la felicidad. Para aquel que se muere, entonces logra vivir eternamente. Para aquel que está en la adversidad, entonces es una gran paz y felicidad. Para aquel que cae en la desgracia, entonces es una gloria. Para aquel que es pobre, entonces es el gozo máximo. Para aquel que está sufriendo hambruna, entonces es máxima satisfacción del hambre. Para

識有闕 illegible。 即當存念所論者。至為無窮論之	不盡大海。譬如一塵。不盡大地也。讀者於此。	詳盡。千億倍此。亦不能罄其無窮。譬如一滴。	後見之用享其福。第此所論。殊未詳盡。即令	此書者無非令人在此世中。認此事此。而身	下。令得天上真福。是定何謂。謂之天主。述	是因愛憐萬民。親來降世。以其教光普照天	泰西諸儒*先所自奉事。所傳教人共相奉事。	此竄流。即得鄉其本鄉。是人類共所當敬。是

* Aquí Sambiasi define a los misioneros como los "confucianos del Occidente".

[139] aquel que está huyendo, entonces se acerca a su pueblo natal. Es lo que debe respetar la humanidad. Es lo que todos los confucianos del Occidente ante todo sirven. Es lo que los misioneros sirven. Es la razón del amor de los pueblos. Mandó a su hijo al mundo para enseñar su luz e iluminar la Tierra. Hace lograr la delectación en el paraíso. Esto es lo que significa. Significa Dios. Explicar esto, el libro no hace más que hacer que los hombres en este mundo lo conozcan y lo sirvan, y después del cuerpo lo vean y disfruten de su felicidad. Ordenando lo que se trató, cuando todavía no se completa, entonces hace que se complete. Lo multiplica por millones. Tampoco se puede agotar su infinitad, como con una gota de agua no se puede agotar el mar o con el polvo no se puede agotar la tierra. Estudiarlo es conocer que hay errores. Entonces el tratado sirve de memento, llegando a ser un tratado infinito,

							者。至為譏劣。庶或無譏焉爾

[140] llegando a ser que se mofe al inferior y que algunos no se mofen de Ti.

*La introducción del aristotelismo en China
a través del De Anima, siglos XVI-XVII,*
se terminó de imprimir en el mes de julio de 2009
en los talleres de Publidisa Mexicana, S.A. de C.V.
Calzada Chabacano 69, Planta Alta,
col. Asturias, 06850 México, D.F.
Portada: Irma Eugenia Alva Valencia.
Tipografía y formación: Irma Martínez Hidalgo.
La edición estuvo al cuidado
de Ixchel Barrera Rueda, Perla Alicia Martín
y la Dirección de Publicaciones
de El Colegio de México.

La introducción del Aristotelismo en China a través del De anima, siglos XVI-XVII de Isabelle Duceux, investigación realizada en El Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México, constituye un aporte importante al estudio del encuentro entre el pensamiento aristotélico y los intelectuales chinos del siglo XVII.

La traducción y el análisis de un tratado sobre el alma, el *Lingyan lishao* (*Humilde discusión sobre cuestiones del alma*), redactado en chino por un jesuita, Francesco Sambiassi, S.J., y un chino converso, Xu Guangqi, son el motivo para indagar la introducción del pensamiento aristotélico en China en el siglo XVII. El propósito de la obra es doble: por un lado, se investigan las fuentes del tratado, elucidando cuál es el aristotelismo específico que se intenta presentar a los letrados chinos y, por otro lado, se analizan los mecanismos de la adaptación del pensamiento filosófico y teológico europeo al idioma y pensamiento chino.

El tema del alma es el hilo conductor que guía una parte importante de la historia del pensamiento de la temprana edad moderna europea y el imperio chino tardío de la dinastía Ming. La contextualización histórica permite entender las razones subyacentes al mismo proceso de la adaptación, y ver, en este caso, ¿por qué se traduce la antropología tomista al chino?

El libro contiene la traducción del *Lingyan lishao* propuesta por la autora, la cual es *per se* un documento histórico muy valioso.

Ilustración de portada: *Retrato Zikawei de Xu Guangqi*, Colección del Ricci Institute, Universidad de San Francisco.