

El Colegio de México

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

Tesis presentada por  
ISABELLE DUCEUX  
en conformidad con los requisitos  
establecidos para recibir el grado de  
DOCTOR EN ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA  
ESPECIALIDAD CHINA  
Centro de Estudios de Asia y África  
2007

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

**Autora: Isabelle Duceux**

**Directora de Tesis: Dra. Elisabetta Corsi**

## Agradecimientos

En primer lugar quisiera expresar mi inmenso reconocimiento a la dra. 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 acerque a la profa. 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 Paris 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 dra. 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 existen ningún tipo de fuentes en idiomas occidentales que pudieran servir de apoyo. En este aspecto del trabajo, también debo un agradecimiento especial a la dra. 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 prof. Corsi ha sido un reto intelectual enriquecedor. Por otro lado, no quiero faltar de mencionar su generosidad tanto intelectual como humana.

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

Por otro lado, 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 para los tres años del doctorado. Luego, El Colegio de México agregó una beca adicional para finalizar la tesis. En este tiempo, realicé dos viajes de investigación en China para mejorar mi dominio del chino 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 dr. Zhang Xuezhi, especialista en filosofía china de la época Ming.

Quisiera también agradecer a muchas personas, cuyo apoyo, por no ser directamente relacionado con el trabajo de investigación, no es menor. No puedo faltar de mencionar en primer lugar al prof. John Page y la profa. 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 este idioma. También tuve la fortuna de poder compartir estos años de estudio con un extraordinario compañero de generación, Adrián Muñoz. Luego, los apoyos administrativos no faltaron. En El Colegio de México, quisiera en particular agradecer al dr. Luis Mesa Delmonte, Coordinador Académico del Centro de Estudios de Asia y África así como a Bárbara González Jaimes. 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 no 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 veces sufriendo separaciones debidas a los viajes de investigación pero siempre apoyándome.

<b>Índice</b>	1
<b>Introducción</b>	3
<b>Primera parte: ¿Qué De Anima adaptaron al chino los jesuitas?</b>	17
<b>I. El Lingyan Lishao (Humilde discusión sobre cuestiones del alma)</b>	19
1. Descripción de la obra	19
a) Los autores	19
b) La obra	22
2. El estudio del alma del Renacimiento a la Contrarreforma	27
a) El interés científico del Renacimiento por la psicología	27
b) La crítica a las ideas protestantes	31
c) Los diversos tratados aristotélicos escritos por jesuitas en chino	33
<b>II. La definición de la esencia del ánima</b>	35
1. La esencia del ánima según el <i>Lingyan lishao</i>	35
2. Las doctrinas relativas a la definición del ánima refutadas por el <i>Lingyan lishao</i>	58
<b>III. El alma como noción cognoscitiva</b>	67
1. Las potencias vegetativa y sensitiva	67
2. El tratado de la memoria	77
3. El tratado del entendimiento	91
<b>IV. El ánima como noción teológica</b>	122
1. El tratado de la voluntad	122
2. La semejanza del ánima a Dios	147
3. El tratado de las afecciones del soberano bien	173
<b>Segunda parte: La adaptación del De anima a la tradición china</b>	199
<b>I. El contexto intelectual al final de la dinastía Ming</b>	201
1. La ortodoxia doctrinal de la escuela Cheng-Zhu	201
2. El contexto intelectual durante la dinastía Ming	209

<b><u>II. Examen de los conceptos</u></b>	<b>223</b>
1. La cuestión del alma en el pensamiento chino	224
a) La definición del alma	224
b) El debate filosófico sobre la existencia de los <i>shen</i> (神) y <i>gui</i> (鬼)	232
c) La clasificación de la noción de alma en el sistema de conocimiento chino	239
2. La teoría del conocimiento	245
a) El concepto de <i>li</i> (理) y la teoría del conocimiento	246
b) Los concepto “ <i>ti</i> ” (體), “ <i>mo</i> ” (模), “ <i>xing</i> ” (形) y “ <i>xiang</i> ” (像)	264
c) Los conceptos “ <i>si</i> ” (司), “ <i>neng</i> ” (能), “ <i>jihan</i> ” (記含) y “ <i>mingwu</i> ” (明悟)	271
3. El problema de lo trascendental en un sentido religioso	273
a) Dios	277
b) Los efectos de Dios	281
c) Los seres espirituales y los bienaventurados	284
<b><u>III. Métodos y recursos para la traducción</u></b>	<b>286</b>
1. La transliteración	286
2. El manejo de los conceptos	289
3. El uso de metáforas y ejemplos	297
4. El recurso a la autoridad	304
<b><i>Conclusión</i></b>	<b>308</b>
<b><i>Bibliografía</i></b>	<b>310</b>
<b><i>Glosarios</i></b>	<b>327</b>
<b><i>Cronología de las dinastías chinas y de los filósofos</i></b>	<b>332</b>
<b><i>Traducción del Lingyan lishao</i></b>	<b>335</b>

## Introducción

Este trabajo se dedica 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 primer interés de los misioneros, cualquiera sea la congregación, era la evangelización. Este interés se originaba, por una parte, en el ambiente apocalíptico del siglo XVI.<sup>1</sup> Se presentía el cercano fin del mundo y, por lo tanto, las congregaciones religiosas deseaban bautizar tantas almas como pudieran para salvarlas. Es así como los jesuitas se proponían explícitamente, en la *Formula del Instituto* de 1540, “la propagación de la fe y el progreso de las almas en la vida y la doctrina cristiana”.<sup>2</sup> De igual manera, la voluntad de poder que animaba a las potencias ibéricas favoreció este esfuerzo apostólico.<sup>3</sup> El *leitmotiv* de los portugueses era “especies y almas” mientras que el de los españoles era “oro, gloria y evangelios”.<sup>4</sup> Lo anterior subraya la relación íntima entre bienes espirituales y materiales en la labor misionera. Se concebía que llevar la espiritualidad cristiana a las poblaciones bárbaras también les consiguiera el progreso material.

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

<sup>2</sup> Citado por J. W. O’Malley, *The First Jesuits*, Cambridge, Londres, Harvard University Press, 2001 (7a), p.5.

<sup>3</sup> G. Criveller, *Preaching Christ in Late Ming China*, p.28.

<sup>4</sup> 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-Western Cultural Exchange in Commemoration of the 400<sup>th</sup> Anniversary of the Arrival of Matteo Ricci in China*, Taipei, 1983 ISMR.

Empero, el encuentro con la civilización china no fue el mismo que 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.<sup>5</sup> 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 tenía un contenido científico y el resto concernía 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 existía un gran interés por la mente o, en otros términos, por lo que se denominará después la psicología.<sup>6</sup> 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 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 diversos idiomas, entre otros el griego, el árabe, el latín y el chino. Si bien es una constante la atribución del contenido filosófico de estos comentarios e interpretaciones a Aristóteles, en realidad no siempre fueron fieles en su contenido al pensamiento aristotélico sino que integraron muchas influencias

<sup>5</sup> D. E. Mungello, “Sinological Torque: The Influence of Cultural Preoccupations on Seventeenth-Century Missionary Interpretations of Confucius”, *Philosophy East and West*, vol.28, nº2, 1978, p.123.

<sup>6</sup> Wing-tsit Chan, “The Ch’eng-Chu School of Early Ming”, en Wm. Th. de Bary, *Self and Society in Ming Thought*, Nueva York, Columbia University Press, 1970, p.45.

filosóficas externas a su pensamiento. En el Renacimiento, época que nos interesa aquí, es difícil encontrar uniformidad dentro del grupo de los peripatéticos.<sup>7</sup> 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 ultrareligiosas hasta interpretaciones algo areligiosas, de la misma manera, la interpretación a-religiosa o naturalista en sí también era lejos de ser uniforme.

Esta falta de uniformidad también se puede ver por ejemplo en la manera en que los traductores manipulaban al texto, despegándose desde los ultra-ciceronianos, para los cuales los usos lingüísticos foráneos al orador de Arpinum no se debían de ninguna manera 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 educacional, 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 Aristóteles que los pensadores del Renacimiento practicaban eran diversas, contradictorias, a menudo repetitivas e improductivas, pero ocasionalmente, viendo hacia adelante y conduciendo a progresos históricamente determinados.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Ch. Schmitt, *Aristotle and Renaissance*, Cambridge, Mass. y Londres, Harvard University Press, 1983, p.32.

<sup>8</sup> Ch. Schmitt, *Aristotle and Renaissance*, pp.32-33.

En primer lugar, la diferencia se formula entre un aristotelismo teológico y otro secular. Esta diferencia se debe, 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 relativo a la teología.<sup>9</sup> Estas lecturas antitéticas de Aristóteles también tienen sus raíces en la Edad Media.<sup>10</sup> Es así como se pueden distinguir dos corrientes de un aristotelismo secular desde la época medieval. El pensamiento de Guillermo de Ockam se inició en Oxford durante el siglo XIII para seguir 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.<sup>11</sup> Su influencia en las universidades italianas fue fuerte hasta la segunda parte del siglo XVI.<sup>12</sup> 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 natural de Aristóteles mismo”.<sup>13</sup> 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,<sup>14</sup> por lo cual se puede concluir que la importancia del aristotelismo y de la escolástica perduró durante este tiempo en estos países. Luego, la Europa post-Reforma (1517) es básicamente aristotélica

<sup>9</sup> Véase, P. F. Grendler, “The Universities of the Renaissance and Reformation”, *Renaissance Quarterly*, vol.LVII, n°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.

<sup>10</sup> Ch. Schmitt, *Aristotle and Renaissance*, pp.31-32.

<sup>11</sup> J. H. Randall, “The Development of Scientific Methodology in the School of Padua”, p.180.

<sup>12</sup> J. Monfasani, “Aristotelians, Platonists, and the Missing Ockhamists: Philosophical Liberty in Pre-Reformation Italy”, *Renaissance Quarterly*, vol.46, n°2, 1993, p.248.

<sup>13</sup> J. H. Randall, “The Development of Scientific Methodology in the School of Padua”, p.180.

<sup>14</sup> Ch. Schmitt, *Aristotle and Renaissance*, p.15.

que sea en los países católicos o reformados. Tal vez, es hasta más fuerte en los países reformados a pesar del disgusto de Lutero (1483-1546) por la escolástica.<sup>15</sup>

Son numerosas las preguntas que se pueden hacer 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 como ocurrió en el caso de Platón y del neoplatonismo? Lo interesante para nosotros es entender a través 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 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, también gozaban de una cierta libertad en cuanto a la interpretación de la doctrina cristiana,<sup>16</sup> en particular en cuanto al uso de la patrología 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.

---

<sup>15</sup> Ibid., p.26.

<sup>16</sup> Ch. H. Lohr, “Les jésuites et l’aristotélisme du XVI<sup>e</sup> siècle”, en L. Giard, *Les jésuites à la Renaissance : système éducatif et production du savoir*, Paris, PUF, 1995, p.82.

Lo poco monolítico que es 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 hacia por medio de manuales. La relectura atenta de los textos de las tradiciones griega y romana y sus comentarios filológicos fue uno de los aportes mayores del Renacimiento, y, esta relectura 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 se debe entender de manera sencilla. En efecto, los jesuitas entendieron muy bien que la proliferación de nuevos comentarios implicaba también la multiplicidad de interpretaciones. Entonces, para establecer la unidad intelectual que necesitaba la Compañía, idearon 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). Se trataba de un curso completo sobre la filosofía de Aristóteles que se enfocaba en particular a 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.<sup>17</sup> Era un conjunto de cinco obras que se prepararon entre 1592 y 1606. Este curso proponía un comentario de la *Física* (1592), del *De caelo* (1592), de los *Meteorológicos* (1592), de las *Parva naturalia* (1592), la *Ética a Nicómaco* (1593), *De generatione et corruptione* (1597), *De Anima* (1598) y, por último, *In universam dialecticam Aristotelis* (1606). No se trataba tanto de dar una explicación exhaustiva de la filosofía de Aristóteles sino de realizar unos tratados sistemáticos que pudieran fungir como manuales dentro de un curso completo de la filosofía cristiana.<sup>18</sup> Los cursos de Coimbra tuvieron gran éxito por lo cual se reeditaron numerosas veces en pocos años. El número de ediciones del *De anima* de Coimbra manifiesta lo anterior: Coimbra, 1598; Lyon, Horace Cardon, 1600; Kohn, typ. Zetzner,

---

<sup>17</sup> Ibid., p.82.

<sup>18</sup> E. Kessler, “The Intellectual Soul”, en Ch. B. Schmitt y Q. Skinner, *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge, 1988, Cambridge University Press, p.508.

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 era abierto a diversas tradiciones filosóficas y lo anterior es 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.<sup>19</sup> Para Francisco Toledo, el problema no era explicitar el pensamiento de Aristóteles sino racionalizar la doctrina cristiana.<sup>20</sup> 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 examen de su comentario cuáles pueden haber sido sus lecturas y sus estudios. Tampoco sabemos qué libros Sambiasi llevó a China y si tenía acceso, por un medio u otro, a la biblioteca misionera de los jesuitas en Beijing, ya que solamente residió tres años en esta ciudad, de 1613 a 1616. Por lo mismo, podemos describir al *Lingyan lishao* como una aplicación arquetípica de la educación medieval y renacentista que consistía en particular en la memorización de las obras. El mismo Sambiasi se refiere a las mnemotécnicas como la recitación en el cuerpo de su comentario.<sup>21</sup>

---

<sup>19</sup> Ibid., p.511.

<sup>20</sup> Ibid., p.508.

<sup>21</sup> Véase, F. Sambiasi y Xu Guangqi, *Lingyan lishao*, p.41.

El contenido mismo del *Lingyan lishao* nos 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 definiendo los procesos cognoscitivos sin grandes novedades. Este punto es muy importante porque es precisamente durante el Renacimiento que 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*, Giulio Aleni (1582-1649) publicaba en chino otro comentario sobre la filosofía natural, describiendo ciertos fenómenos “psicológicos”, a saber *Exposición sumaria de filosofía natural* (*Xingxue cushu*, 性學摘要, 1624).<sup>22</sup> Podemos mencionar que Nicoló Longobardo (1565-1655) redactó en chino otro tratado sobre el alma, *Disertación sobre la substancia del alma* (*Linghun daoti shuo*, 靈魂道體說, 1636). Estas diversas perspectivas son ejemplares 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.

Si bien el *Lingyan lishao* enseña sobre una corriente filosófica dentro de la congregación de los jesuitas, su análisis también nos permite entender cuales fueron los métodos y procesos que se utilizaron --en este caso-- para la redacción en chino del comentario. Este estudio importa al entendimiento de los procesos de intercambios culturales así como de los procesos de traducción. Lo interesante aquí es examinar el uso que se hizo de los conceptos del pensamiento chino para interpretar ideas propias de la cultura occidental. En su confrontación con la cultura china, los misioneros tuvieron que ingeníársela para interesar a los gobernantes chinos y llegar a

<sup>22</sup> Sobre el *Xingxue cushu*, véase, E. Corsi, “Del Aristóteles latinus al Aristóteles sinicus: Fragmentos de un proyecto inconcluso”, en E. Corsi (ed.), *Órdenes religiosas entre América y Asia: Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*, México, El Colegio de México, en prensa.

tener el derecho de practicar su religión en China. Los métodos de acercamiento que practicaron 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*, trataba de discriminar lo bueno de lo malo y tolerar algunos rasgos de esa cultura, para luego facilitar las conversiones. La acomodación es precisamente la estrategia que adoptaron los jesuitas en sus misiones a China. Esta política coincidía con el espíritu de adaptación de Ignacio de Loyola y el *leitmotiv* jesuítico que aseveraba: “no es que tienen que volverse como nosotros sino nosotros como ellos”.

Fueron varias las estrategias que emplearon los jesuitas 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. Valignano esperaba propiciar una adaptación satisfactoria de los padres misioneros a la cultura china. Podemos notar aquí algo interesante: los mismos jesuitas que querían introducir su cultura a China debieron empezar por asimilar la cultura de los chinos. Es que, en el caso de este país, los chinos imponían una “estrategia de imperativo cultural cuyo aspecto más importante era la predominancia del chino en los intercambios”.<sup>23</sup> 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

---

<sup>23</sup> N. Standaert, “The Transmission of Renaissance Culture in Seventeenth-Century China”, *Renaissance Studies*, vol.17, n°3, 2003, p.370.

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*.<sup>24</sup>

Durante los siglos XVII y XVIII, eran muy pocos los chinos que estudiaban un idioma extranjero. Otro aspecto que los jesuitas tuvieron que adoptar es el de la vestimenta. Primero, se vistieron como bonzos budistas ya que esta técnica había tenido excelentes resultados en Japón. Los resultados no fueron iguales 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. El vestirse como los letrados confucianos se complementó del 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. Matteo Ricci supo evaluar la importancia que los chinos conferían a los medios escritos y percibió, por lo tanto, cuan era la necesidad de propagar tanto la ciencia como la filosofía europeas por un lado, y conocer y dominar la filosofía china por otro lado. Su método de acomodación lo llevó a presentar el cristianismo como una doctrina cercana al confucianismo y asociarlo con la enseñanza científica. En su redacción de libros en chino, adoptó un vocabulario confuciano. Esta decisión se debe, en gran medida, al hecho de que Ricci no quería usar palabras transliteradas que tuvieran una consonancia bárbara, lo que ofendería el gusto literario de los

<sup>24</sup> 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.

confucianos. Sambiasi precisamente no cayó en la trampa de usar palabras transliteradas ya que solamente se encuentran unas nueve en todo el *Lingyan lishao*. No obstante, la obligación de utilizar los conceptos propios del pensamiento chino acarreaba otros tipos de problemas. 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 idea 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 a la cultura receptora. Lo anterior se debe a que los conceptos 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 propia cultura. Por otro lado, se corre el riesgo de descontextualizar un concepto y por consiguiente vaciarlo de su significado.

Al igual que se debe establecer qué tipo de “aristotelismo” fue el que trajeron de introducir en China los jesuitas, es importante definir cuál es la filosofía china que los jesuitas conocieron y usaron para la redacción de sus obras. El momento histórico en el cual los jesuitas llegaron a China es un momento de gran fervor intelectual. El periodo Ming (明, 1368-1644) tardío ofreció cierta apertura a las culturas o ideas foráneas debido a la propagación de dudas acerca de los valores tradicionales chinos.<sup>25</sup> La filosofía de Wang Yangming y luego la de Li Zhi (李贊, 1527-1602) son ejemplares de este cuestionamiento del pensamiento confuciano ortodoxo. Al reconocer en todos los hombres la capacidad a 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 lo tanto, Li Zhi ponía en tela

---

<sup>25</sup> N. Standaert, “The Transmission of Renaissance Culture in Seventeenth-Century China”, p.372.

de juicio a los Clásicos confucianos como autoridad para la enseñanza del sabio.<sup>26</sup> Ahora bien, por razones particulares a la cultura china que se explicarán 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 obstante, es a través de la lectura del *Lingyan lishao* que se podrá precisamente determinar la corriente filosófica sobre la cual se apoyaron los jesuitas en su labor misionera.

El presente trabajo se centra sobre la traducción del *Lingyan lishao* y su análisis e interpretación. Se divide entonces en tres partes. La primera se enfoca al examen del *Lingyan lishao* siguiendo el orden del texto. La primera sección 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— para pasar a la teología –la voluntad, la semejanza a Dios y el soberano bien. La segunda parte se centra sobre el comentario en el contexto chino. En primer lugar, se define el contexto intelectual durante el cual se redactó el *Lingyan lishao*, para poder 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.

---

<sup>26</sup> 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 4, New York, Columbia University, 1970.

## LAS TRADUCCIONES Y COMPILACIONES JESUITICAS, ca. 1584-1790

### Número de obras producidas en:

	s. XVI	s. XVII	s. XVIII	Total	%
<b>Cristiandad</b>				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	
<b>Humanidades</b>				55	13
Filosofía y psicología	1	7	1	9	
Ética	1	9	---	10	
Gobierno	---	2	---	2	
Educación	---	4	---	4	
Lingüística	y 2	6	1	9	
Diccionarios					
Literatura	---	1	---	1	
Música	---	1	1	2	
Geografía y mapas	1	9	3	13	
Varios	---	5	---	5	
<b>Ciencias</b>				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	
<b>Total</b>	13	369	55	437	100

Fuente : Louis Pfister, *Notices biographiques et bibliographiques sur les jésuites de l'ancienne mission de Chine 1552-1773*, Shanghai, Imprimerie de la Mission Catholique, 2 volumes, 1932-34.

**PRIMERA PARTE:**  
**¿QUÉ *DE ANIMA* ADAPTARON AL CHINO LOS JESUITAS?**

## **I. El Lingyan Lishao 灵言蠡勺 (Humilde discusión sobre cuestiones del alma)**

### **1. Descripción de la obra**

#### **a) Los autores**

Poco se sabe de la vida de Francesco Sambiasi o Sambiaso.<sup>27</sup> Era oriundo de la ciudad de Cosenza, en el sur de Italia, Reino de Nápoles, donde nació en 1582. Entró en la Compañía de Jesús en 1602 donde estudió y fue hasta 1609 que salió para las misiones. Llegó a Macao en 1610, año de la muerte de Matteo Ricci, donde estudió chino y enseñó matemáticas. En 1613 llegó a Beijing y se quedó en esta ciudad hasta 1616. Residió 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 nombró también a Sambiasi en la oficina de asuntos astronómicos para protegerle de interferencias oficiales. Finalmente, después de la caída de la dinastía Ming, en 1644, el príncipe Zhu Yusong invitó a Sambiasi, que conocía desde su periodo de Kaifeng (1628), a 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 también a la labor evangelista. Es en esta ciudad donde falleció en 1649 y se le rindió grandes honores. Podemos concluir de lo anterior dos hechos. En primer lugar, que en 1610, los misioneros tenían cierta libertad de movimiento en el imperio. En segundo lugar, no podemos menos que resaltar el gran valor humano e intelectual de Sambiasi. Lo demuestran no

---

<sup>27</sup> 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 biographiques et bibliographiques sur les jésuites de l'ancienne mission de Chine 1552-1773*, Shanghai, Imprimerie de la Mission Catholique, 2 volumes, 1932-34.

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 intelectuales como Zhu Changxun.

Henri Bernard indica, en su artículo sobre “Las adaptaciones chinas de obras europeas”, cinco obras de Sambiasi publicadas en China, la primera siendo el *Lingyan lishao* (1624), luego en 1629, un *Tratado sobre el sueño* (*Shuida*, 睡答) y un *Dialogo sobre pintura* (*Huada*, 畫答), (a veces vienen como una sola obra: el *Shuihua erda*, 睡畫二答), en 1633 una *Mapa general del globo terráqueo* (*Kunyu quantu*, 坤輿全圖) y por ende, en 1649, un *Tratado sobre los atributos de Dios*, cuyo título no viene en chino.<sup>28</sup> No abundaremos aquí sobre el primer tratado que será el objeto de este trabajo. Ahora bien, en cuanto a las dos siguientes obras, E. Corsi ha demostrado que no se trata de dos obras independientes sino de una sola obra, el *Shuihua erda*. En lo que se refiere al contenido del *Shuihua erda*, también se ha especulado sobre su contenido, y se ha afirmado que era un tratado sobre la perspectiva lineal, la óptica o la geometría. “Se trata en realidad de una obra que reúne dos tratados, uno sobre ‘psicofisiología hípnica’ y otro sobre la fisonomía, y que 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 del corpus aristotélico durante el Renacimiento”.<sup>29</sup> El interés de Sambiasi por cuestiones de psicología, que vemos desde el *Lingyan lishao*, se confirma con este tratado. También se confirma el substrato aristotélico-renacentista, del conocimiento de Sambiasi. En cuanto al *Mapa*

<sup>28</sup> 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.

<sup>29</sup> E. Corsi, “Nuestra pequeña muerte cotidiana; Fisiología hípnica y fisonomía en un tratado en chino de Francesco Sambiasi, S. J.”, Conferencia en El Colegio de México, Congreso sobre Ordenes religiosas en Asia y America, 17 de febrero de 2003, p.2.

general del globo terráqueo, es probable que se inserte en el esfuerzo misionero de publicaciones científicas que los letrados chinospreciaban tanto. La última obra, sobre los atributos de Dios, tampoco difiere del *Lingyan lishao*, ya que la segunda parte de esta última obra se dedica precisamente al estudio de la semejanza del ánima con Dios y de los atributos de éste. Si relacionamos los intereses de Sambiasi entre sí, por un lado, la psicología que también es una teoría del conocimiento y, por otro lado, la teología, podemos concluir que es coherente ya que el estudio del alma también fue una arma en la lucha contra los reformadores y entonces un medio de proselitismo.

Su labor misionera en China le dio la oportunidad de conocer a varios de los grandes conversos chinos. Asimismo, en Jiading fue huésped de Sun Yuanhua, Ignacio Sun, funcionario y matemático. También colaboró con Xu Guangqi o Paul Xu,<sup>30</sup> un oficial chino convertido al catolicismo. Fue uno de los más importantes conversos quienes ayudaron a los jesuitas en su esfuerzo de traducción al chino de las obras occidentales y fue quien asistió a Sambiasi en la redacción del *Lingyan lishao*.

Xu Guangqi nació en Shujiahui, una ciudad vecina de Shanghai. Logró 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 mencionar 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 a la promoción de las obras occidentales traduciendo tratados de geografía, astronomía, hidráulica y hasta matemáticas. Por otra parte, tiene una obra personal que

---

<sup>30</sup> 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, 2001, Brill.

se ubica dentro del contexto cultural chino. Podemos mencionar aquí su obra sobre estrategia militar. Otra vez vale la pena recalcar el interés de Xu por la ciencia y la política más que por la filosofía, porque la obra que nos interesa aquí, el *Lingyan lishao*, precisamente no cabe en 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.

### **b) 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 menciona a Shanghai o Jiading mientras que H. Bernard postula por Hangzhou. Fue reeditada varias veces, en 1629, 1782, 1919 (Beijing) y 1935 (Hangzhou).<sup>31</sup> 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 también se subdividen en dos partes. 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 substancia 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”<sup>32</sup>.

---

<sup>31</sup> H. Bernard, “Les adaptations chinoises d’ouvrages européens”, p.337.

<sup>32</sup> *Lingyan lishao*, p.5.

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. Por otra parte, sintieron la necesidad de escribir en un estilo sencillo para no obstaculizar el significado de su pensamiento, muy ajeno al chino.<sup>33</sup> En su forma, el *Lingyan lishao* es una mezcla sino-escolástica. Por un lado, incluye en el texto los comentarios en letras pequeñas. La práctica de la inclusión de comentarios (como notas explicativas) se remontaba al final de la época Han (漢, 206 a.C.- 220 a.D.) cuando los exegetas habían tomado la costumbre de intercalar sus comentarios al texto y es desde esta época que los *literati* chinos se acostumbraron a leer los Clásicos junto con su comentario. Este modo era particular de la tradición confuciana.<sup>34</sup>

Además, se nota en la redacción del *Lingyan lishao* 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.<sup>35</sup> Estos ejercicios llevaban a la *determinatio*, la determinación de una doctrina definitiva por el maestro que resolvía las contradicciones.<sup>36</sup> De estos tipos de prácticas salieron las *Sentencias* y las *Sumas* 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

<sup>33</sup> Tsien Tsuen-Hsin, “Western Impact on China through Translation”, p.308.

<sup>34</sup> D. K. Gardner, “Confucian Commentary and Chinese Intellectual History”, *Journal of Asian Studies*, vol.57, nº2, 1998, p.397.

<sup>35</sup> E. Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, trad. A. Pacios y S. Caballero, Madrid, Gredos, 1965 (2º ed.), 1º ed. en francés 1947, p.373.

<sup>36</sup> M. Balard, J.-P. Genet, M. Rouche, *Le Moyen-Age en Occident*, pp.199-201.

y la autoridad. Lo anterior es particularmente evidente en la primera parte del comentario cuando Sambiasi refuta algunas teorías erróneas sobre al ánima, sobre la sangre como sede del ánima o sobre la mortalidad de ésta.

El pensamiento jesuítico se apoyaba ampliamente en la autoridad. Los pensadores que más citaban eran, en primer lugar, Aristóteles, luego Santo Tomás y San Agustín.<sup>37</sup> El *Lingyan lishao* no se aparta de esta práctica. Empero, lo anterior no define necesariamente 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.<sup>38</sup> Tal era todavía la opinión de Henri Bernard en 1945.<sup>39</sup> Verhaeren asentaba su afirmación citando un pasaje similar en las dos obras. Se puede recordar que desde el siglo XII, la enseñanza se hacía a través de manuales de estudio más que a través de 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 consta de 560 columnas. El examen del contenido de ambas obras también parece descartar la posibilidad de que el *Lingyan lishao* fuera una simple adaptación del manual jesuítico. En efecto, la segunda parte del *Lingyan lishao* se dedica a la explicación teológica, problema totalmente inexistente en el comentario de Coimbra. Verhaeren desprecia la segunda parte del *Lingyan lishao* restándole todo tipo de valor.<sup>40</sup> No obstante, la lógica misma de la obra parece indicar lo contrario. En efecto, se puede leer el *Lingyan lishao*

<sup>37</sup> W. J. Peterson, “Western Natural Philosophy Published in Late Ming China”, p.313.

<sup>38</sup> H. Verhaeren, “Aristote en Chine”, *Bulletin Catholique de Pékin*, 22, 1935, pp.420-421.

<sup>39</sup> H. Bernard, “Les adaptations chinoises d’ouvrages européens”, p.337, nota 136.

<sup>40</sup> H. Verhaeren, “Aristote en Chine”, p.420.

como demostración de la excelencia de Dios mediante la descripción de su criatura más excelente, el alma humana. Esta es también la lógica de la antropología tomista. Luego, al analizar atentamente el contenido, descubrimos 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 *Suma teológica* a los cuales Sambiasi parece referirse explícitamente. La lectura del *Lingyan lishao* también indica otras lecturas de Sambiasi. Cita varias veces a San Bernardo. La cultura humanista es igualmente presente en el comentario. En cuanto a los clásicos, se refiere a Plutarco y en cuanto al conocimiento científico, analiza algunas teorías sobre la sangre y tiene conocimiento de la anatomía. Por último, se refiere a la 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 en día sostienen que los cuerpos celestiales no están ubicados solidamente 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

estando excesivamente distante de los cielos y habiendo límites a lo que se puede examinar con los ojos, no es inevitablemente sin error.<sup>41</sup>

No obstante, otros jesuitas supieron asimilar las novedades científicas como lo demuestra el pasaje siguiente 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 substancia de lo que se aprende de la observación detallada, entonces es una teoría verdadera. Si no es el caso, entonces como 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. Comparada a 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 es para hacernos más inteligentes o de manera irracional abandonar un conocimiento establecido.<sup>42</sup>

---

<sup>41</sup> F. Furtado, *Huanyouquan* (寰有詮, 1628), 3, 19b- 20a, citado por W.J. Peterson, “Western Natural Philosophy Published in Late Ming China”, *Proceedings of the American Philosophical Society*, 4, vol.117, 1973, pp.313-314.

<sup>42</sup> G. Rho, *Wuwei lizhi* (五緯曆指, 1635), 1, 6b, citado por W.J. Peterson, “Western Natural Philosophy Published in Late Ming China”, p.314.

No obstante, a pesar de los intentos de algunos misioneros como Giacomo Rho, no se puede afirmar que los jesuitas introdujeron 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 todavía se enseñaba en las universidades europeas.<sup>43</sup>

## **2. El estudio del alma del Renacimiento a la Contrarreforma**

### **a) 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 se pueden hacer de la obra. Queda, sin embargo, que el tema central de ésta es el alma como noción gnoseológico y sobretodo como noción 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. Las razones que invitaron a los pensadores renacentistas a examinar el problema del alma fueron, en primer lugar, el interés acrecentado por el ser humano y un acercamiento más fisiológico al alma. Otra razón fue la obtención de la herramienta que permitió tal estudio es decir el recién acceso a las obras griegas sin el filtro de los comentaristas latinos y árabes. Por otro lado, 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

---

<sup>43</sup> W.J. Peterson, “Western Natural Philosophy Published in Late Ming China”, p.315.

psicología. En cuanto a lo último es notable que durante el Renacimiento, la noción tradicional de alma empezó a perder de su importancia en detrimento de la noción de mente; es decir que la noción gnoseológica se empezó a convertir en noción psicológica. El substrato filosófico de esos estudios, que estemos hablando del aspecto epistemológico o psicológico, en ambos casos es aristotélico. En efecto, el pensamiento de Aristóteles quedó siendo la base de la filosofía académica de esta época.<sup>44</sup>

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 que es el principio vital del cuerpo individual o, en las palabras mismas de Aristóteles, que es la “entelequia prima de un cuerpo natural organizado”.<sup>45</sup> Por esta relación con el cuerpo material, el estudio del alma forma parte de la filosofía natural y “atañe a lo físico”.<sup>46</sup> 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 el estudio del alma pertenece, en el pensamiento de Aristóteles, a la filosofía natural, constituye, por su objeto específico, que son los seres animados, la culminación de esta última: “Partiendo del supuesto de 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”.<sup>47</sup>

---

<sup>44</sup> 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 and Renaissance*, p.26.

<sup>45</sup> Aristóteles, *De anima*, II, 1, 412b 5.

<sup>46</sup> Ibid., I, 1, 403a 25.

<sup>47</sup> Ibid., I, 1, 402a 1-5.

El *De anima* se divide en tres capítulos. En primer lugar, Aristóteles examina críticamente las teorías anteriores a la suya (capítulo I) para luego dar una definición general del alma y examinar las propiedades de las almas vegetativas y sensitivas, su naturaleza y funciones (capítulo II). Por último, se dedica al estudio 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 afirmó que el intelecto racional y separado sobrevive al cuerpo, también agregó que no era de manera individual.<sup>48</sup>

El examen de las teorías sobre el alma que se formularon durante el Renacimiento muestra que estas teorías 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 ocurrencia conocida se encuentra en la obra de Joannes Thomas Freigius (1543-1583) publicada en 1575, y apuntaba precisamente a los fenómenos descritos en las obras mencionadas de Aristóteles.<sup>49</sup> No obstante, los pensadores del Renacimiento formaron sus teorías de la psicología no sólo a través del aristotelismo heredado de la Edad Media sino también de otras fuentes tales 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).<sup>50</sup> De igual manera, el redescubrimiento del comentario de Simplicio al *De anima* provocó mucha discusión y controversia,<sup>51</sup> porque tenía una nítida tendencia neoplatónica.<sup>52</sup>

<sup>48</sup> E. Bloch, *La philosophie de la Renaissance*, trad. Pierre Kamnitzer, Paris, Payot, coll. Petite Bibliothèque Payot, 1974, p.21; Aristoteles, *De anima*, III, 5, 430a 20-25.

<sup>49</sup> K. Park y E. Kessler, “The Concept of Psychology”, p.455.

<sup>50</sup> K. Park, “The Organic Soul”, p.465.

<sup>51</sup> Ch. Schmitt, *Aristotle and Renaissance*, p.49.

<sup>52</sup> Ibid., p.92.

Luego, 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 que el alma racional está separada del cuerpo; con la teoría del conocimiento por el papel central del intelecto en esta obra<sup>53</sup>; 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 las currícula universitarias, nunca fue el monopolio del mundo académico precisamente porque su estudio se relacionaba con intereses otros que académicos. Es así como fue central tanto para los escolásticos como para los humanitas y los médicos.<sup>54</sup> El mismo estudio del *De anima* en el Renacimiento demuestra la gran variedad de escuelas y acercamientos al aristotelismo durante este periodo<sup>55</sup>.

En cuanto a la formulación de las teorías psicológicas, se pueden distinguir 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, ideas que fueron enunciadas por los escritores latinos entre los cuales destacan Alberto Magno, Tomás de Aquino, Duns Escoto y Guillermo de Ockam. Después de 1500, surgen críticas cada vez más agudas a estas ideas.<sup>56</sup> ¿Cuáles eran estas teorías que constituyan la base de la psicología renacentista? Como hemos mencionado arriba, estas teorías eran un compuesto de varias tradiciones filosóficas

---

<sup>53</sup> Al respecto, Aristóteles menciona que la diferencia entre la ciencia, la opinión, la inteligencia y sus contrarios se debe estudiar en otra parte. Cf. Aristóteles, *De anima*, III, 3, 427b 25-27.

<sup>54</sup> K. Park y E. Kessler, “The Concept of Psychology”, pp.456-457.

<sup>55</sup> K. Park, “The Organic Soul”, p.473.

<sup>56</sup> Ibid., p.464.

y religiosas. Un rasgo interesante es que, en gran medida, estas influencias eran inconscientes y, en general, se atribuían las ideas expuestas a Aristóteles mismo.<sup>57</sup>

Las críticas empezaron a surgir cuando los pensadores humanistas pudieron leer o tener acceso a los textos traducidos directamente del griego y, consecuentemente, quisieron dar una interpretación más cercana a la letra de los textos aristotélicos y, por lo tanto, emancipada de la interpretación de los comentarios árabes y latinos.<sup>58</sup> La primera característica del periodo es, entonces, una voluntad de simplificar las teorías relativas a la psicología.<sup>59</sup> Esta nueva actitud frente a la filosofía aristotélica engendró numerosos debates sobre las mismas doctrinas que acabamos de señalar. Se consideraban productos estériles de la escolástica. Se opusieron, entonces, los partidarios de una “*via moderna*” a los “*antiqui*” de la “*via antigua*”.<sup>60</sup> El segundo cambio notable concernía el creciente interés de algunos pensadores por los problemas relativos a la fisiología y cierta indiferencia por las cuestiones filosóficas, lo que se tradujo por una reflexión acerca de los órganos sensitivos más que acerca de las facultades.<sup>61</sup>

### **b) La crítica a las ideas protestantes**

El comentario de Francesco Sambiasi, sin duda alguna, es heredero de esta efervescencia intelectual. Veremos, por ejemplo, cuanto Sambiasi adoptó ciertas ideas relativas a la fisiología. Este interés se confirma con su obra el *Shuihua erda*. Empero, el pensamiento de Sambiasi también y ante todo es un pensamiento de finales del siglo XVI y principios del siglo XVII. En

---

<sup>57</sup> Ibid., p.465.

<sup>58</sup> Ibid., p.476.

<sup>59</sup> Ibid., p.480.

<sup>60</sup> Ibid., p.478.

<sup>61</sup> Ibid., p.481.

efecto, 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. En este debate, la teología de Santo Tomás no siempre ayudó a los jesuitas. Por ejemplo, el Aquinate afirmaba 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.<sup>62</sup> 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 había resaltado el trabajo de la gracia en el hombre. Ahora bien, este debate llevado a la época de la Reforma cobraba otro sentido. Contra la negación del libre albedrío y de la voluntad humana así como el énfasis sobre la gracia divina por parte de los protestantes, los jesuitas se hicieron los defensores de la voluntad. Tal vez se puede entender, a través de esta controversia, ciertas reservas que los fundadores de la Compañía tenían en cuanto al tomismo y su actualidad.<sup>63</sup>

Por último, podemos subrayar que el conocimiento del alma era un instrumento necesario y hasta privilegiado para el conocimiento de la subjetividad y el conocimiento de las relaciones sociales.<sup>64</sup> En este sentido, el estudio de las pasiones del alma era fundamental y servía a la política de control social desarrollada 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.<sup>65</sup>

<sup>62</sup> Véase por ejemplo, *Suma teológica*, 1 q.20 a.3; 1 q.22 a.2.

<sup>63</sup> F. Winterton, “Philosophy among the Jesuits”, *Mind*, vol.12, n°46, 1887, p.259.

<sup>64</sup> M. Massimi, “A psicología dos jesuitas: Uma Contribuição à História das Ideias Psicológicas”, p.625.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p.626.

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 de los cuales se dedicaba el primer año a la lógica, el segundo año a la filosofía natural para terminar con la metafísica. Poco después de la fundación del *Collegio Romano*, en 1551, se agregó una cátedra de filosofía moral. Respectivamente, 60 % del programa trataba de la filosofía natural, 30% de la lógica y solamente 10 % de la metafísica.<sup>66</sup> Otra consecuencia es el gran número de comentarios que se hicieron del *De anima*.

### c) Los diversos tratados aristotélicos escritos por jesuitas en chino

Este lugar muy especial que los jesuitas dedicaron a la idea de alma se nota también en 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 adaptar<sup>67</sup> el pensamiento aristotélico fue uno de los proyectos más ambicioso de los jesuitas y a la vez uno de los menos exitosos.<sup>68</sup> La intención de los jesuitas era presentar a las élites chinas la base de su sistema educativo. Probablemente, también contemplaban al aristotelismo como una manera de acercar los letrados confucianos a la teología cristiana pero sin ser demasiados explícitos en cuanto al contenido religioso. El dogma religioso contenía ideas que pudiera 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.

---

<sup>66</sup> Ch. Lohr, “Les jésuites et l’aristotélisme du XVIe siècle”, p.80.

<sup>67</sup> Cabe subrayar que en muchos casos, como lo es 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.

<sup>68</sup> N. Standaert, “The Transmission of Renaissance Culture in Seventeenth-Century China”, p.385.

El celibato en sí 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 empezó una obra sobre el tema del alma, lo que ilustra el interés de los jesuitas por esta cuestión. Esta obra era 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 Giulio 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). También adaptó 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 la filosofía natural (*Feilu dahui*, 婦錄答彙, 1636) y algunos textos sobre la ética, la política, la familia y la educación de los niños y jóvenes.<sup>69</sup>

El último intento, respectivo al proyecto, fue de introducirlo en el sistema de exámenes tradicionales para el reclutamiento de los funcionarios. Esto era el proyecto de Ferdinand Verbiest (1623-1688), cuyo *Qiongli xue* (窮理學, 1683) era un compendio de casi todas las obras

---

<sup>69</sup> *Ibid.*, p.385.

occidentales traducidas al chino, en 60 tomos. En 1683, Verbiest presentó su compilación al emperador con una solicitud de apoyo financiero y su aprobación para la publicación. Dos meses después obtenía una respuesta desfavorable que argüía del estilo perverso, erróneo e ilógico de los libros.<sup>70</sup>

## **II. La definición de la esencia del ánima**

### **1. La esencia del ánima según el *Lingyan lishao***

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

Por “anima”, Sambiasi entiende 1) una substancia<sup>71</sup> (體) subsistente (自立) y 2) algo originalmente independiente 3) perteneciendo a la clase de lo espiritual. 4) Una substancia inmortal y 5) creada por Dios 6) de manera ex-nihilo (從無物而有). También Sambiasi afirma

---

<sup>70</sup> *Ibid.*, pp.390-391.

<sup>71</sup> Adopto la forma tradicional de “substancia” en vez de “sustancia” para subrayar la etimología del vocablo que viene del latín sub-stare: estar debajo, sostener.

que el ánima 7) al completarse nos otorga espacio y tiempo, 8) que es nuestra forma substancial (體模) y que es, por último, 9) dependiente de la Gracia (額辣濟亞) y dependiente del buen comportamiento de los hombres para que puedan gozar de la verdadera delectación (真福).<sup>72</sup>

Examinaremos el significado implícito en cada una de estas nueve proposiciones.

Por “substancia 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 deriban su existencia de las substancias subsistentes”.<sup>73</sup> 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 substancia y de la subsistencia: “Luego, la naturaleza de la mente humana no solamente es incorpórea, sino también substancia, es decir, realidad subsistente”.<sup>74</sup> Se llama “*substancia* al ser concebido en su unidad indivisa, y se llama *subsistencia* la propiedad que tiene de existir como substancia, es decir, para sí y sin dependencia substancial respecto de otro ser”.<sup>75</sup> El ánima es la forma del cuerpo. Por el hecho de ser forma, es acto,<sup>76</sup> lo que da vida al cuerpo. De ahí la definición del alma como “primer principio de la vida”.<sup>77</sup> Ahora bien, se remonta a Aristóteles la idea de que una forma pueda ser substancia. Es así como Aristóteles afirma: “Solemos decir que uno de los géneros de los entes es la entidad<sup>78</sup> y que ésta puede ser entendida, en primer lugar, como materia –aquel que por sí no es algo determinado–, en segundo lugar, como estructura y forma en virtud de la cual puede

<sup>72</sup> *Lingyan lishao*, p.8.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p.9.

<sup>74</sup> *Suma teológica*, 1 q.75 a.2, sed contra: “Natura ergo mentis humanae non solum est incorpore, sed etiam substantia, scilicet aliquid subsistens”.

<sup>75</sup> E. Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval*, p.192, nota 31.

<sup>76</sup> *Suma teológica*, 1 q.75 a.5, resp.: “La forma, en cuanto forma, es acto...” (“Quia forma, inquantum forma, est actus...”)

<sup>77</sup> *Ibid.*, 1 q.75 a.1, resp.: “Sed ‘primum’ principium vitae dicimus esse animam”.

<sup>78</sup> El texto griego dice “ousia”, es decir substancia.

decirse de la materia que es algo determinado y, en tercer lugar, como el compuesto de una y otra”.<sup>79</sup> Por lo tanto, se puede deducir que el ánima es substancia subsistente.

Que el ánima sea “algo originalmente independiente” significa que es independiente de la materia y también independiente 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”.<sup>80</sup> Lo anterior se distingue de la substancia subsistente por no depender de la materia. La demostración de Santo Tomás se apoya sobre la función cognoscitiva del alma. Si bien hay substancias subsistentes que son materiales,<sup>81</sup> 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”.<sup>82</sup> No obstante subsiste el problema relativo a la incorporeidad del ánima ya que no se puede concebir el ánima sin el cuerpo al cual comunica su actualidad. Pero aquí cabe discriminar entre el ánima y el hombre, es decir entre la forma del cuerpo y el compuesto de alma y cuerpo. Por el hecho de que el hombre sea 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”.<sup>83</sup> Por otra parte, la operación propia del ánima es cognoscitiva y como el “hombre puede por su

<sup>79</sup> Aristóteles, *De anima*, II, 1, 412a 5-10.

<sup>80</sup> *Lingyan lishao*, p.10.

<sup>81</sup> *Suma teológica*, 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 substancia subsistente”.

<sup>82</sup> *Ibid.*, 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”.

<sup>83</sup> *Ibid.*, 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”.

entendimiento conocer la naturaleza de todos los cuerpos”<sup>84</sup> resulta de las premisas mencionadas arriba que no es cuerpo. Lo anterior es implícito en el razonamiento de Sambiasi ya que atribuye al ánima la facultad de deducir los principios.<sup>85</sup> Otro aspecto de la demostración de Sambiasi consiste en afirmar que las almas --vegetativa y sensitiva-- se originan en la materia la cual tiene un fin; por lo tanto, estas almas tienen un fin,<sup>86</sup> lo que corresponde al axioma según el cual “las cosas cuyo principio y desarrollo son análogos parecen que tienen el mismo fin”.<sup>87</sup>

Por lo mismo, Sambiasi afirma que el ánima pertenece a la clase de lo espiritual. Esta inclusión del ánima al universo espiritual es una manera, para Sambiasi, de discriminar entre las almas vegetativa y sensitiva materiales y el alma intelectiva inmaterial.<sup>88</sup> Tal distinción podría poner en peligro la definición del alma como unidad substancial. No obstante, siempre apoyándose en la *Suma teológica*, sabemos que el ánima es una sola substancia y sus operaciones son múltiples.<sup>89</sup> De ahí vemos que el ánima posee varias potencias que son, aparte del alma intelectiva, 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

---

<sup>84</sup> *Ibid.*, 1 q.75 a.2, resp.: “Manifestum est enim quod homo per intellectum cognoscere potest naturas omnium corporum”.

<sup>85</sup> *Lingyan lishao*, p.9.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p.10.

<sup>87</sup> *Suma teológica*, 1 q.75 a.6, obj. 1: “Quorum enim est simile principium et similis processus, videtur esse similis finis”.

<sup>88</sup> *Lingyan lishao*, p.10.

<sup>89</sup> *Suma teológica*, 1 q.77 a.2, ad 3: “Una misma realidad tiene un solo ser substancial, pero sus operaciones pueden ser múltiples. 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 operaciones plures. Et ideo est una essentia animae, sed potentiae plures”.)

objetos”.<sup>90</sup> 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 que esta función se realiza mediante la acción del calor.<sup>91</sup> Sambiasi, al mismo tiempo, refuta la doctrina según la cual el ánima fuera 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.<sup>92</sup> 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 basándose en el hecho de que el alma “conoce y percibe sensorialmente los entes”.<sup>93</sup> 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”.<sup>94</sup> Estas doctrinas, según Sambiasi, son “absurdas” ya que 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 lo tanto, no depende de la materia para su subsistencia. Consecuentemente, cuando muere el cuerpo no muere el ánima.<sup>95</sup> Sambiasi afirma

<sup>90</sup> *Ibid.*, 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 obieti”.

<sup>91</sup> *Ibid.*, 1 q.78 a.1, resp.

<sup>92</sup> San Agustín, *La ciudad de Dios*, Libro VII, cap.6; cit. por *Suma teológica*, 1 q.75 a.2, sed contra; *Ibid.*, 1 q.75 a.3, resp.

<sup>93</sup> Aristóteles, *De anima*, I, 2, 404a 1-8; I, 2, 404b 10-15 y I, 5, 410b 16-18.

<sup>94</sup> Para las tres citas véase, *Suma teológica*, 1 q.75 a.6.

<sup>95</sup> *Lingyan lishao*, p.11.

que las almas vegetativa y sensitiva de los demás entes, es decir de los vegetales y de los animales, no son subsistentes y que, por lo mismo, sus substancias mueren con el cuerpo. En un momento anterior del comentario, Sambiasi comprobó la idea cuando afirmó: “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”.<sup>96</sup> 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”.<sup>97</sup> 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”.<sup>98</sup> En la medida 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”<sup>99</sup> sobre la mortalidad del ánima. El primer discurso afirma que al morir el cuerpo mueren las tres almas, es decir tanto el alma intelectiva 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

---

<sup>96</sup> *Ibid.*, p.9.

<sup>97</sup> *Suma teológica*, 1 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”.

<sup>98</sup> *Ibid.*, 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”.

<sup>99</sup> *Lingyan lishao*, p.11.

de la parte sensitiva y vegetativa”.<sup>100</sup> Santo Tomás atribuye esta doctrina errónea a Alcherus de Claravallensis<sup>101</sup>, cuya obra se titula el *De spiritu et anima*.<sup>102</sup> También si examinamos el comentario al *De anima* de los *Cursus* de Coimbra descubrimos que se refuta expresadamente la doctrina de Averroes.<sup>103</sup> Averroes elaboró su propia doctrina del intelecto a partir de unas aporías en la doctrina del intelecto de Alejandro de Afrodisias. Se preguntó ¿cómo un intelecto material engendrado y entonces corruptible, es decir el intelecto humano según la interpretación de Alejandro de Afrodisias, 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. Lo que concluye Averroes es entonces que el intelecto agente no pertenece a la definición del alma como forma del cuerpo y, por lo 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 formaron parte de la formación intelectual de Sambiasi. Empero, Santo Tomás había anticipado la crítica del pensamiento de Averroes.

La segunda doctrina que refuta Sambiasi es la afirmación que “cuando muere un hombre, de sus tres almas, solamente su alma vegetativa y su alma sensitiva son destruidas y que sólo

<sup>100</sup> *Suma teológica*, 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. Quaedam vero potentiae sunt in coniuncto sicut in subiecto: sicut omnes potentiae sensitivae partis et nutritivae”.

<sup>101</sup> Segunda mitad del siglo XII. Su obra, el *De spiritus et anima*, fue por mucho tiempo atribuida a San Agustín, por lo cual se encuentra en la *Patrología latina* de Migne, XL, 785.

<sup>102</sup> *Suma teológica*, 1 q.77 a.8.

<sup>103</sup> *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In Tres Libros De Anima, Aristotelis Stagiritae por Manuel de Gois*, Libro II, cap.1, q.7 a.2.

subsiste el alma intelectiva”.<sup>104</sup> Esta proposición parece contradecir el resultado al cual llegó Sambiasi al afirmar la materialidad de las almas vegetativa y sensitiva y, por consiguiente, su corruptibilidad en oposición con el alma intelectiva, 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 su principio y raíz”.<sup>105</sup> 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”.<sup>106</sup> 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 intelectiva 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 ánima, Sambiasi aborda el problema de su creación. El autor afirma que, al igual que todas las cosas del universo, el ánima fue creada por Dios. La primera hipótesis que se refuta es la que postula la creación del ánima por los ángeles. Es la doctrina de los seleucianos<sup>107</sup> y de Avicena.<sup>108</sup> Esta doctrina se basa en el postulado que expone Dionisio,<sup>109</sup> según el cual “las cosas últimas son ordenadas por las

---

<sup>104</sup> *Lingyan lishao*, p.11.

<sup>105</sup> *Suma teológica*, 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”.

<sup>106</sup> *Lingyan lishao*, pp.11-12.

<sup>107</sup> San Agustín, *Las herejías*, n.59, en *Obras de San Agustín*, vol.38.

<sup>108</sup> Avicena, *Metafísica*, tr.9, cap.4.

<sup>109</sup> Dionisio el Aeropajita es un personaje misterioso. Durante la Edad Media se creía que había sido el compañero de San Paolo. No se conocen bien sus fechas pero es probable que escribió después de Proclus (412-484). *De divino nombre*, cap.4, §4; *De jerarquía eclesiástica*, cap.5, §4.

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 producidos mediante los superiores, es decir, los ángeles”.<sup>110</sup> Ahora bien, el alma racional no puede ser producida sino por creación. Santo Tomás demuestra que:

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 substancias espirituales se transmutarían unas en otras--, debe decirse que no es producida más que por creación.<sup>111</sup>

Asimismo, Sambiasi asevera: “¿Por qué sólo el ánima debería ser creada por otro ser y no por Dios?”<sup>112</sup> 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 Varrón.<sup>113</sup> La primera doctrina se refuta sencillamente. No puede ser una emanación de la materia ya que se comprobó que el alma es forma, es subsistente, independiente de la materia e inmortal. Tampoco

<sup>110</sup> *Suma teológica*, 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”.

<sup>111</sup> *Ibid.*, 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 substantiae spirituales in invicem transmutarentur: necesse est dicere quod non fiat nisi per creationem”.

<sup>112</sup> *Lingyan lishao*, p.12.

<sup>113</sup> *Suma teológica*, 1 q.90 a.1, resp.

puede ser una emanación de algo espiritual porque, en este caso, el alma formaría parte de la substancia de Dios. Ahora bien, “las cosas existentes que en nada difieren son idénticas”.<sup>114</sup> Si el alma formara parte de Dios, eso comprobaría su identidad. No obstante, por el principio según el cual 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”<sup>115</sup> no puede ser idéntica a Dios “que es acto puro y nada recibe de otro ni en él se da ninguna diversidad”.<sup>116</sup> Por lo 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 substancia divina y que no existe un alma mundi que la pudiera engendrar.<sup>117</sup> Que fuera engendrada ex-nihilo queda comprobado por el hecho mencionado de que Dios “es acto puro y nada recibe de otro ni en él se da ninguna diversidad”<sup>118</sup> y que “sólo Dios puede crear, ya que sólo el primer agente puede obrar sin suponer ninguna materia”.<sup>119</sup> 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 que:

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

---

<sup>114</sup> *Ibid.*, 1 q.90 a.1, obj.3: “Praeterea, quaecumque sunt, et nullo modo differunt, sunt idem”.

<sup>115</sup> *Ibid.*, 1 q.90 a.1, resp: “Anima humana est quandoque intelligens in potentia, et scientiam quodammodo a rebus acquirit, et habet diversas potentias”.

<sup>116</sup> *Ibid.*, 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”.

<sup>117</sup> *Lingyan lishao*, p.12.

<sup>118</sup> *Ibid.*, 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”.

<sup>119</sup> *Ibid.*, 1 q.90 a.3, resp.: “Sonus autem Deus potest creare. Quia solius primi agentis est agere, nullo praesupposito”.

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.<sup>120</sup>

Esta alma del mundo es el principio que gobierna el mundo sensible. Así afirma 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”.<sup>121</sup> Por otra parte, todas las demás almas, las almas individuales, almas de los astros y almas de los hombres, le son consubstanciales y no son más que fragmentos de ella. Platón asevera que 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”.<sup>122</sup> Vemos aquí la idea de la creación de las almas a partir de la división del alma mundi.

Para los estóicos antiguos el mundo está gobernado por la actividad de una razón la cual es corporal ya que solamente existe lo corporal. La física estóica admite, pues, dos principios, un agente, dios o razón, que siempre actúa y un paciente, la materia, la cual siempre padece. Ahora bien, los estóicos afirmaron el principio de la mezcla total, es decir la idea según la cual dos cuerpos pueden mezclarse de manera total sin perder su substancia y sus propiedades. Es de esta manera que la razón se extiende a través de la materia y el alma a través del cuerpo.<sup>123</sup> Esta

---

<sup>120</sup> Platón, *Timeo*, 34b.

<sup>121</sup> *Ibid.*, 34c.

<sup>122</sup> *Ibid.*, 35a-b.

<sup>123</sup> E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, vol.1, pp.273-274.

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 esta generación se hace o bien por división de la substancia o bien por emanación pero no por creación a partir de la nada. Por lo mismo, Sambiasi asevera que estas doctrinas son erróneas.

La misma creación del ánima no es anterior a la de su uso como forma del cuerpo. Tampoco es anterior 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 lo tanto, es precisamente a través del ánima que se otorgan el tiempo y el espacio al cuerpo humano.<sup>124</sup> La doctrina que invalida aquí Sambiasi fue expuesta por Orígenes<sup>125</sup> y San Agustín.<sup>126</sup> 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.<sup>127</sup> 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”.<sup>128</sup> Sólo después, “la propia voluntad del {alma} la hizo regir al cuerpo”.<sup>129</sup> Se reconoce en esta última afirmación la doctrina de Platón que se mencionó arriba según la cual el alma gobierna al cuerpo.<sup>130</sup> De la doctrina de San Agustín se concluye

---

<sup>124</sup> *Lingyan lishao*, p.13.

<sup>125</sup> Orígenes (185-254). Orígenes, *Peri Archon*, Libro I, cap.7.4.

<sup>126</sup> San Agustín, *La dimensión del alma*, cap.1, §1, en *Obras de San Agustín*, Madrid, BAC, 1979-, vol.3.

<sup>127</sup> *Suma teológica*, 1 q.90 a.4, resp.

<sup>128</sup> *Ibid.*, 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 spirituali preexistente facta fuit, nec ex aliqua virtute creata produci potuit”.

<sup>129</sup> *Ibid.*, 1 q.90 a.4, resp.: “Propria voluntate inclinata fuit ad corpus administrandum”.

<sup>130</sup> Platón, *Timeo*, 34c.

entonces que el alma fue creada antes del cuerpo. Empero, 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”.<sup>131</sup> Por definición el alma es forma del cuerpo como se demostró anteriormente. Consecuentemente, 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.<sup>132</sup>

Sambiasi concluye que el ánima es la “forma substancial” del ser humano. En el comentario se distinguen dos tipos de forma, la forma substancial interna y la forma substancial externa. Tomando la distinción aristotélica tradicional de las cuatro causas,<sup>133</sup> Sambiasi asocia la forma substancial a la causa formal de los entes. En sus palabras, es “lo que hace que un ente es verdaderamente”.<sup>134</sup> Aristóteles precisamente postuló que la causa formal es la razón determinante de una cosa.<sup>135</sup> Sambiasi agrega que es la forma substancial interna y no la forma externa, es decir la figura, que completa o integra el 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*, Aristóteles afirma que en el proceso de nutrición propio de los animales, éstos “se alimentan de lo

<sup>131</sup> *Ibid.*, 1 q.90 a.4, resp.: “Manifestum est enim quod Deus primas res instituit in perfecto statu sua 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”.

<sup>132</sup> Véase, Aristóteles, *Metafísica* Δ, 11, 1018b 9 ss.

<sup>133</sup> Las cuatro causas son la causa formal, eficiente, material y final. Véase, Aristóteles, *Metafísica*, Z, 1032 a ss.

<sup>134</sup> *Lingyan lishao*, p.14.

<sup>135</sup> Aristóteles, *Metafísica*, B, 999 b15-20.

seco y de los húmedo, de lo caliente y de lo frío”.<sup>136</sup> En cuanto al ánima, Sambiasi, quiere descartar el hecho de que se componga de partes materiales. Esa era la doctrina de Empédocles quien componía el alma de todos los elementos.<sup>137</sup> Se explicó que el ánima no puede ser material a menos de contradecir su naturaleza espiritual e inmortal. De igual manera, el alma es lo que da substancialidad al cuerpo ya que es la forma del cuerpo y que es “lo primero que hace que el cuerpo viva”.<sup>138</sup> A lo anterior se agrega que “una cosa no tiene más que un solo ser substancial. Luego una cosa no tiene más que una sola forma substancial. Ahora bien, el alma es forma substancial del hombre”.<sup>139</sup> Todo esto lleva a afirmar que el ánima es el principio constitutivo de los entes, y que cuerpo y ánima son inseparables.<sup>140</sup>

Por último, Sambiasi asevera que el ánima es dependiente de la gracia y dependiente del buen comportamiento de los hombres para que puedan gozar de la verdadera delectación.<sup>141</sup> Con la cuestión de la gracia, alcanzamos el 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) debe llamar la atención. Por lo visto anteriormente, Sambiasi apoya su pensamiento sobre él 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, lo menciona como

<sup>136</sup> Aristóteles, *De anima*, II, 3, 414b 5-10.

<sup>137</sup> *Ibid.*, I, 2, 404b 10.

<sup>138</sup> *Suma teológica*, 1 q.76 a.1, resp.: “Id quo primo operamur unumquodque horum operum vitae, est anima”.

<sup>139</sup> *Ibid.*, 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”.

<sup>140</sup> *Lingyan lishao*, p.14.

<sup>141</sup> *Ibid.*, p.14.

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 él del Doctor Angélico. También se puede agregar que Santo Tomás dedicó numerosas páginas de sus obras a los temas de la gracia y del libre albedrío. Si nos referimos a la enseñanza de la teología en las escuelas jesuíticas descubrimos que, al lado de la teología escolástica, basada en Santo Tomás, se enseñaba una teología positiva cuyo contenido consistía en las obras de los Padres de la Iglesia. Sambiasi no podía ignorar esta teología positiva. Luego, se ha mencionado la libertad que gozaban los profesores jesuitas para desarrollar su interpretación de la filosofía cristiana.<sup>142</sup> Finalmente, se puede agregar que Santo Tomás en múltiples aspectos sigue la doctrina agustiniana de la libertad y de la gracia<sup>143</sup> y que esta doctrina, por su gran influencia posterior, llegó a formar parte de lo que se denominó “agustinismo”.<sup>144</sup>

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 dar comentarios respecto al alma porque el problema subyacente al alma era él de la gracia, es decir el problema 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

<sup>142</sup> Ch. Lohr, “Les jésuites et l’aristotélisme du XVIe siècle”. p.82.

<sup>143</sup> Véase la introducción del P. V. Capanaga al *De liberio arbitrio*, en *Obras de San Agustín*, vol.3, pp.208-209.

<sup>144</sup> *Ibid.*, p.268.

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 (1582-83) y de Molina (1589), y de nuevo un comentario sobre el alma por 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.<sup>145</sup>

Tal vez en eso reside la respuesta a la pregunta ¿Por qué Sambiasi se apoya en el pensamiento de San Agustín para explicar el problema de la gracia? Precisamente porque los reformadores desmembraron y pervirtieron el pensamiento de San Agustín,<sup>146</sup> negando el papel de la razón que era, en el pensamiento del Santo, uno de los pilares de su teología, cabe luchar contra la herejía restaurando el verdadero sentido del agustinismo.

---

<sup>145</sup> *Ibid.*, vol.1, p.273.

<sup>146</sup> En particular el agustinismo heterodoxo de Bayo y posteriormente de los jansenistas. Se publicó póstumamente la obra de Jansenio (1585-1638), *Augustinus*, en 1640. Véase al respecto, M. Flick y Z. Alszeghy, *Antropología teológica*, Salamanca, Ediciones Sigueme, 1999, p.511.

En cuanto al problema de la gracia, la primera pregunta que hace Sambiasi concierne su finalidad. Después de definir la verdadera naturaleza del ánima en términos de causa formal, Sambiasi se interesa a su causa final que corresponde a su causa extrínseca. Es preciso empezar el estudio de la relación de la gracia y del ánima con él de la finalidad del ánima porque es el aspecto que establece la existencia y la necesidad de la gracia. Esta pregunta es relativa al “para qué” del ánima. Ante todo, Sambiasi establece que el ánima no tiene finalidad última. Lo anterior significa que no tiene una finalidad propia, intrínseca. En efecto, no se debe buscar en el ánima misma su razón de ser sino que su finalidad proviene de una causa externa, entiéndase Dios. Por lo mismo, “solamente descansa sobre el favor divino”<sup>147</sup> que es su causa eficiente.<sup>148</sup> La finalidad del ánima resulta doble. En primer lugar, es servir a Dios para luego, poder gozar de la verdadera delectación.<sup>149</sup> La delectación es “cierta quietud del apetito en consideración a la presencia del bien que le satisface”.<sup>150</sup> 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”.<sup>151</sup>

Ahora bien, Sambiasi asevera que lograr la gracia y la verdadera delectación no depende de la voluntad del hombre sino de la providencia divina. Con esta cuestión, Sambiasi examina el problema de la causa eficiente de la gracia. Son dos las providencias divinas, la providencia general y la providencia especial.<sup>152</sup> La providencia general de Dios es que Dios “es el primer

---

<sup>147</sup> *Lingyan lishao*, p.15.

<sup>148</sup> *Suma teológica*, 1-2 q.112 a.1.

<sup>149</sup> *Lingyan lishao*, p.15.

<sup>150</sup> *Suma teológica*, 1-2 q.31 a.2, ad 2: “Licet enim delectation sit quies quaedam appetites, considerate praesentia boni delectantis, quod appetitui satisfacit”.

<sup>151</sup> *Lingyan lishao*, p.15; San Agustín, *Soliloquios*, I, 1.4, BAC, Vol.I.

<sup>152</sup> 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 al hombre en

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”.<sup>153</sup> Asimismo, Dios es “la razón del orden de las cosas al fin”.<sup>154</sup> No obstante, “el que Dios tenga providencia inmediata de todas las cosas no excluye la intervención de las causas segundas en cuanto ejecutoras del orden divino”.<sup>155</sup> 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 efecto, en el *Lingyan lishao* se explica que gozar de la verdadera delectación no depende de la voluntad humana sino que depende de la providencia especial de la gracia.<sup>156</sup> El hecho de actuar bien para merecer la gracia es contradictorio ya que la gracia es un don gratuito y, por lo tanto, no se puede obtener como recompensa de los méritos.<sup>157</sup> Por lo mismo, Sambiasi asevera que no se puede utilizar la gracia para hacer que la virtud erija el mérito y que se alcance la verdadera delectación y tampoco se puede apoyar en la voluntad para erigir el mérito y lograr la verdadera delectación.<sup>158</sup> Existe una segunda razón que impide que, por voluntad propia, los

---

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”.)

<sup>153</sup> *Ibid.*, 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”.

<sup>154</sup> *Ibid.*, 1 q.22 a.2 resp.: “Dei providentia quam ratio ordinis rerum in finem”. Véase, A. Lalande *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1972, artículo “Providencia”: “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”.

<sup>155</sup> *Suma teológica*, 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”.

<sup>156</sup> *Lingyan lishao*, p.16.

<sup>157</sup> *Suma teológica*, 1-2 q.110 a.1, resp.

<sup>158</sup> *Lingyan lishao*, p.15.

hombres logren la verdadera delectación y es que “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”.<sup>159</sup> La providencia es entonces el principio de toda acción buena y meritoria.

Empero, lo último no significa que el hombre no deba de algún modo intervenir en su destino. Bien precisa Sambiasi que todos los entes poseen la providencia de manera natural o descansan de manera especial en ella.<sup>160</sup> Esto se debe a que “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 recompensan con premios o con castigos”.<sup>161</sup> Asimismo, en cuanto el hombre actúe voluntariamente como deba es meritorio.<sup>162</sup> Por lo que atañe a su mérito es preciso agregar que:

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

---

<sup>159</sup> *Ibid.*, p.15.

<sup>160</sup> *Ibid.*, p.16.

<sup>161</sup> *Suma teológica*, 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”.

<sup>162</sup> *Ibid.*, 1-2 q.114 a.1, ad 1.

obrar mediante su libertad; de donde tiene razón de mérito su obrar, lo cual no se da en otras criaturas.<sup>163</sup>

Entonces, Sambiasi concluye que solamente mediante la gracia especial se puede conseguir la justificación, es decir la remisión de los pecados, y que el principio de la justificación reside en la providencia de Dios<sup>164</sup> y en conocer a Dios bienaventuradamente. Si bien, los buenos actos 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. Ahora bien, ¿qué significa conocer a Dios bienaventuradamente? La bienaventuranza es “la perfección última del hombre”.<sup>165</sup> 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”.<sup>166</sup>

Sambiasi resume todo lo anterior afirmando que lograr la verdadera delectación depende del amor de Dios.<sup>167</sup> En efecto, hemos visto que gozar de la verdadera delectación depende de la gracia especial la cual es un don gratuito de Dios. Luego, “la predestinación presupone una

<sup>163</sup> *Ibid.*, 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”.

<sup>164</sup> *Ibid.*, 1-2 q.113 a.3, resp.

<sup>165</sup> *Ibid.*, 1-2 q.3 a.2, resp.: “Est enim beatitudo ultima hominis perfectio”.

<sup>166</sup> *Ibid.*, 1-2 q.3 a.5, resp.: “Optima autem opratio hominis est quae est optimae potentiae respectu optimi obiecti. Optima autem potentia est intellectus, cuius optimum obiectum est bonum divinum, quod quidem non est obiectum practici intellectus, sed speculativi”.

<sup>167</sup> *Lingyan lishao*, p.16.

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, sigue 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”.<sup>168</sup>

El estar sujeto a la providencia especial implica el uso del libre albedrío y consecuentemente las acciones dependen del comportamiento humano. Es en este sentido que Sambiasi afirma que el ánima 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”.<sup>169</sup> 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”.<sup>170</sup> También leemos en la *Suma teológica*: “El amor de Dios no

---

<sup>168</sup> *Suma teológica*, 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 praecipit turbaliquid ordinandum in finem, nisi praexistente voluntate finis. Unde praedestinatio aliquorum in salutem aeternam praesupponit, secundum rationem, quod Deus illorum velit salutem. Ad quod pertinet electio et dilectio”.

<sup>169</sup> *Ibid.*, 1-2 q.113 a.3, resp.: “Quod instificatio impii fit Deo movente hominem ad iustitiam”.

<sup>170</sup> *Ibid.*, 1-2 q.113 a.4, ad 1: “Actus autem misericordiae operatur contra peccatum per modus satisfactionis, et sic sequitur iustificationem: vel per modus preparationis, inquantum ‘misericordes misericordiam consequuntur’ (Mt.

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”.<sup>171</sup> Luego, solamente los justos pueden alcanzar la iluminación. En cuanto a la iluminación se puede afirmar: “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”.<sup>172</sup> Ahora bien, “la felicidad última consiste en la visión de la divina esencia, que es la esencia del bien”.<sup>173</sup> En esto consiste la iluminación, en la visión de Dios por los justificados.

Por otra parte, el 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 gracia 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.<sup>174</sup>

---

5,7), et sic etiam potest praecedere iustificationem; vel etiam ad iustificationem concurrere simul cum praedictis virtutibus, secundum quod misericordia includitur in dilectione proximi”.

<sup>171</sup> *Ibid.*, 1-2 q.113 a.2, ad 2: “Sicut dilectio Dei non solum consistit in actu voluntatis divinae, sed etiam importat quandam gratiae effectum; ita etiam et hoc quod est Deum non imputare peccatum homini, importat quandam effectum in ipso cuius peccatum non imputatur. Quod enim alicui non imputetur peccatum a Deo, ex divina dilectione procedit”.

<sup>172</sup> *Ibid.*, 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”.

<sup>173</sup> *Ibid.*, 1-2 q.4 a.4, resp.: “Beatitudo ultima consistit in visione divinae essentiae, quae est ipsa essentia bonitatis”.

<sup>174</sup> *Ibid.*, 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 iberi arbitrii. Et ideo in eo qui habet usum liberi arbitrii, non fit

En esta etapa, la actividad propia del libre albedrío es fundamental ya que el hombre está convertido y debe desear el bien. Así, “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”.<sup>175</sup> Luego, corregirse para ser justo aumenta la compasión. Esto significa que “con cualquier acto meritorio merece el hombre aumento de gracia”.<sup>176</sup> La consecuencia es que la gracia se puede otorgar y se otorga, pero sin que ese otorgamiento fuese 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”.<sup>177</sup>

El último principio consiste en completar permanentemente la actualidad de la providencia especial gracias a la perseverancia y hasta la muerte. La perseverancia se puede entender en tres sentidos. “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”.<sup>178</sup> La perseverancia tal como se entiende aquí coincide con el tercer sentido y consiste en un auxilio divino que dirige el hombre y lo protege de los asaltos de las tentaciones. Este don se otorga al hombre ya justificado por la gracia

---

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”.

<sup>175</sup> *Ibid.*, 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”.

<sup>176</sup> *Ibid.*, 1-2 q.114 a.8, ad 3: “Quod quolibet actu meritorio meretur homo augmentum gratiae”.

<sup>177</sup> *Ibid.*, 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 impedit salutem eorum”.

<sup>178</sup> *Ibid.*, 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”.

para que permanezca libre del mal hasta el fin de la vida.<sup>179</sup> 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”.<sup>180</sup>

## 2) Las doctrinas relativas a la definición del ánima refutadas por el *Lingyan lishao*

En este momento de la definición del ánima, de manera escolástica, Sambiasi empieza una serie de refutaciones. La primera afirmación que quiere refutar concierne a la idea según la cual el ánima del hombre se difunde en todo lo que tiene vida.<sup>181</sup> 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”.<sup>182</sup> 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”.<sup>183</sup> Consecuentemente, el ánima es la forma substancial del hombre pero no de cualquier animal. Asimismo, por ser la forma substancial del cuerpo humano no puede difundirse en todas las existencias.

Luego, Sambiasi refuta la idea que postula que “el ánima tiene apariencia, la cual se transmite a la apariencia del yo, por eso que es causa de lo pequeño o de lo grande, de si el

---

<sup>179</sup> *Ibid.*, 1-2 q.109 a.10, resp.

<sup>180</sup> *Ibid.*, 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”.

<sup>181</sup> *Lingyan lishao*, p.19.

<sup>182</sup> *Suma teológica*, 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”.

<sup>183</sup> *Ibid.*, 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”.

hombre es anciano o joven”.<sup>184</sup> Con esa idea, se atribuye la razón determinante del hombre a la forma externa del ánima. Cabe explicar 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”.<sup>185</sup> Ya se ha explicado que lo que diferencia el hombre del animal, dentro del género, es su diferencia específica: su ser racional. Ahora bien, lo que diferencia un hombre de otro es su principio individuante, es decir la materia. Platón y Sócrates no son un hombre único porque su alma se individualiza en cada uno de ellos.<sup>186</sup> No obstante, no se debe confundir la substancia con los accidentes: “La forma substancial difiere de la accidental en que ésta no da el ser en absoluto, sino el ser de tal manera”.<sup>187</sup> El ser pequeño o grande, anciano o joven, compete a lo accidental y no a lo substancial. Por lo tanto, en la medida que el ánima es la forma substancial 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”.<sup>188</sup> De lo anterior se concluye que el ánima no puede padecer cambios ya que “en cuanto forma, es acto”<sup>189</sup> y, por lo mismo, no puede tener apariencia, si por apariencia se entienden las formas accidentales. Sambiasi puede entonces afirmar que es la forma substancial interna y no la forma externa, es decir la figura, que completa o integra el ente.<sup>190</sup>

<sup>184</sup> *Lingyan lishao*, p.19.

<sup>185</sup> *Suma teológica*, 1 q.76 a.2, ad 3: “Manifestum est autem quod natura communis distinguitur et multiplicatur secundum principia individuantia, quae sunt ex parte materia”.

<sup>186</sup> *Ibid.*, 1 q.76 a.2.

<sup>187</sup> *Ibid.*, 1 q.76 a.4, resp.: “Quod forma substantialis in hoc a forma accidentalis differt, quia forma accidentalis non dat esse simpliciter, sed esse tale”.

<sup>188</sup> *Ibid.*, 1 q.75 a.5, ad 2: “Quod subiici et transmutari convenit materiae secundum quod est in potentia”.

<sup>189</sup> *Ibid.*, 1 q.75 a.5, resp.: “Quia forma, inquantum forma, est actus”.

<sup>190</sup> *Lingyan lishao*, p.14.

El autor del *Lingyan lishao* también refuta la idea según la cual el ánima del hombre no es el hombre sino solamente una parte del hombre.<sup>191</sup> 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 el hombre) “la materia es parte de la especie, aunque no la materia conformada, que es el principio de individuación, sino la materia común”.<sup>192</sup> Por lo mismo, se equivocan los que afirman<sup>193</sup> que “el hombre en general es el alma”<sup>194</sup> apoyándose sobre la idea que “la forma pertenece a la esencia específica y que la materia es parte del individuo, pero no de la especie”.<sup>195</sup> Así, se puede decir que el ánima es parte del hombre, a saber del compuesto de alma y cuerpo. Ahora bien, Santo Tomás también señala que “se llama a veces hombre a lo que es principal en él”<sup>196</sup> 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”.<sup>197</sup> Por lo dicho, se puede entender por qué Sambiasi asimila el ánima al hombre. Sambiasi parece querer insistir en el hecho de que el ánima es el hombre en la medida que es su parte más valiosa.

---

<sup>191</sup> *Ibid.*, p.19.

<sup>192</sup> *Suma teológica*, 1 q.75 a.4, resp.: “Unde materia est pars speciei in rebus naturalibus: non quidem materia signata, quae est principium individuationis; sed materia communis”.

<sup>193</sup> 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.)

<sup>194</sup> *Ibid.*, 1 q.75 a.4, resp.: “Quod homo sit anima”.

<sup>195</sup> *Ibid.*, 1 q.75 a.4, resp.: “Solam formam esse de ratione speciei, materiam vero esse partem individui, et non speciei”.

<sup>196</sup> *Ibid.*, 1 q.75 a.4, ad 1: “Et hoc modo aliquando quod est principale in homine”.

<sup>197</sup> *Ibid.*, 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: obedient enim vires sensitivae intellectui, et ei deserviunt”.

La tercera idea que refuta Sambiasi concierne la analogía muy conocida que postula que el ánima reside en el hombre como el capitán en el barco.<sup>198</sup> Esta analogía se refiere al *De anima* de Aristóteles donde se encuentra la frase siguiente: “Ἐτι δὲ ἄδηλον εἰ οὗτος ἐντελέχεια τοῦ σώματος ἡ ψυχὴ ὡσπερ πλωτὴρ πλοίου”,<sup>199</sup> la cual se tradujo por Joseph Tricot: “de plus, on ne voit pas bien si l’âme est l’entélechie du corps, comme le pilote du navire”<sup>200</sup>; par 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”<sup>201</sup>; par J. A. Smith en la traducción de Oxford, edición de W. David Ross: “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”<sup>202</sup>. Esta oración produjo mucha interpretación ya que su significado no es claro. En la época de Plotino, la analogía del alma/marino 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.<sup>203</sup> Generalmente, los comentaristas de Aristóteles, desde Alejandro de Afrodísias hasta David Ross tendían a entender la oración en el segundo sentido mencionado arriba. No obstante, Theodore Tracy al hacer un estudio minucioso de la analogía en la filosofía de Aristóteles tiende a invalidar esta interpretación en beneficio de la tercera. 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 se refiere a la segunda interpretación es decir a la idea según la cual el alma está en el cuerpo como lo es un capitán en su barco. Este modo de ser no implica la inseparabilidad del alma con el cuerpo como lo comprueba el hecho de que cuando “se aleja el capitán, el barco sigue siendo

<sup>198</sup> *Lingyan lishao*, p.20.

<sup>199</sup> Aristóteles, *De anima*, II, 1, 413 a 8-9.

<sup>200</sup> Aristote, *De l'âme*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1992, p.70.

<sup>201</sup> *Ibid.*, trad. P. Thillet, Paris, Gallimard, coll. Folio Essais, 2005, p.105.

<sup>202</sup> Aristotle, *De anima*, en W. D. Ross (ed.) *The Works of Aristotle*, trad. J. A. Smith, Oxford, Oxford University Press, 1931, p.53; Véase, Th. Tracy, “The Soul/Boatman Analogy in Aristotle’s *De Anima*”, *Classical Philology*, vol.77, n°2, 1982, p.97.

<sup>203</sup> Th. Tracy, “The Soul/Boatman Analogy in Aristotle’s *De Anima*”, p.99.

barco”.<sup>204</sup> Lo anterior no es cierto en lo que ataña a la forma substancial ya que el ánima es el principio que da vida al hombre.<sup>205</sup>

Otra hipótesis que refuta Sambiasi es la que hace del corazón la sede del ánima.<sup>206</sup> Hallamos esta idea del corazón como lugar del ánima en la filosofía de Aristóteles mismo. En la *Generación de los animales*, Aristóteles afirma: “El primer principio del sistema de cualquier criatura natural es el corazón o su contraparte”.<sup>207</sup> Luego, en las *Partes de los animales* también 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”.<sup>208</sup> Aristóteles afirma en estas obras que el principio de la vida se genera en el corazón y no en el alma. Descubrimos, por lo tanto, una tensión entre el pensamiento filosófico de Aristóteles y su pensamiento fisiológico.<sup>209</sup> Esta vertiente del pensamiento aristotélico no reaparece sino hasta el siglo XIII. Probablemente 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.<sup>210</sup>

Luego se encuentra también en la fisiología de William Harvey (1578-1657). La comparación entre la ubicación del ánima en el corazón y su función gobernadora con el principio

---

<sup>204</sup> *Lingyan lishao*, p.20.

<sup>205</sup> *Suma teológica*, 1 q.75 a.1, resp.: “Sed ‘primum’ principium vitae dicimus esse animam”.

<sup>206</sup> *Lingyan lishao*, p.21.

<sup>207</sup> Aristóteles, *Generación de los animales*, 738b, 17f.

<sup>208</sup> Aristóteles, *Partes de los animales*, 665a, 10f.

<sup>209</sup> W. Jaeger a mostrado que el pensamiento de Aristóteles no es sistemático. La cronología de sus obras se deduce del alejamiento progresivo de Aristóteles a la teoría platónica del alma. Véase W. Jaeger, Aristóteles, trad. J. Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1984, (1<sup>a</sup> en alemán, 1923).

<sup>210</sup> Alberto Magno, *Opera omnia XII, Quaestiones super animalibus*, 240, q.5, 1.80-81: “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, n°1, 1965, p.66.

del Estado que desde su palacio rige los asuntos políticos, analogía que usa Sambiasi<sup>211</sup>, se halla en el *De motu cordis*<sup>212</sup> donde Harvey asevera: “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, al redactar el *Lingyan lishao*, no podía conocer las teorías de William Harvey relativas a la circulación de la sangre.<sup>213</sup> Fue entre los años 1615 y 1619 que Harvey desarrolló su teoría<sup>214</sup> y es hasta 1628 que se publicó el *De motu cordis et sanguinis*, su primera obra. Por otra parte, se puede recordar el hecho de 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 del conocimiento de Sambiasi puede ser el Comentario al *De anima* de Coimbra (1598) donde vemos que en el primer capítulo del primer libro se examinan las doctrinas relativas al alma de los fisiólogos, médicos, dialécticos y matemáticos.<sup>215</sup> 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.

---

<sup>211</sup> *Lingyan lishao*, p.21.

<sup>212</sup> W. Harvey, *De motu cordis*, cap.XVII, ed. Roterod., 1648; cit. por W. Pagel, “William Harvey and the Purpose of Circulation”, *Isis*, vol.42, n°1, 1951, p.28.

<sup>213</sup> Es probable que esta doctrina del corazón como sede del alma era un lugar común de los pensadores de los siglos XVI-XVII.

<sup>214</sup> W. Pagel, “William Harvey and the Purpose of Circulation”, p.22.

<sup>215</sup> *Commentarii Colegii Conimbricensis, Societatis Iesu: In Tres Libros de Anima, Aristotelis Stagiritae*, por Manuel de Goís, Libro I, cap.1: “Scientiae de anima dignitas: methodus inueniendi animae definitionem: ac modus, quem in definiendo seruent Physiologus, Medicus, Dialeticus, et Matematicus”.

Relacionada con la doctrina del corazón como lugar del alma está la doble doctrina según la cual el ánima es la sangre del hombre<sup>216</sup> que luego Sambiasi refuta. En primer lugar, ataca la idea según la cual la sangre se identifica con el ánima y, en segundo lugar, que el ánima sea parte de la sangre. Esta segunda doctrina se remontaba a la Edad Media y correspondía a la doctrina de los espíritus.<sup>217</sup> El mismo vocablo de “espíritus” no tenía una definición fija ya que podía referirse tanto a un soplo --es decir una operación meramente física-- como al alma --el principio substancial e inmortal del ser humano--. Esta doctrina se originó en un problema fisiológico, él de entender como dos principios ajenos, el alma y el cuerpo, se podían juntar.<sup>218</sup> Por lo tanto, los espíritus también se definieron como un medio entre el alma y el cuerpo. Es así como Alfanus de Salerno aseveró: “En la medida que el alma es incorpórea y distante del cuerpo no pudiera de ninguna manera adherir a la substancia del cuerpo si los espíritus, como cuerpo incorpóreo, no fueran un intermediario que armonice y armoniosamente une las substancias separadas”.<sup>219</sup> Es precisamente esta idea de espíritus como fuerza mediadora entre el cuerpo y el alma que adoptó Alberto Magno. Alberto Magno localizaba los espíritus en el corazón.<sup>220</sup> Si bien no se conocía el sistema de la circulación sanguínea, se distinguía entre “venas” y “venas que pulsan” y Alberto asimiló el pulso con el movimiento de los espíritus.<sup>221</sup> Empero, 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

<sup>216</sup> *Lingyan lishao*, p.22.

<sup>217</sup> Para el análisis que sigue, véase B. H. Hill Jr., “The Grain and the Spirit in Mediaeval Anatomy”, pp.63-73.

<sup>218</sup> *Suma teológica*, 1 q.77 a 7.

<sup>219</sup> Cit. por B. H. Hill Jr., “The Grain and the Spirit in Mediaeval Anatomy”, p.65.

<sup>220</sup> Alberto Magno, *Opera omnia* XII, *Quaestiones super animalibus*, 280, q.9: “Utrum spiritus genertur in corde”, l.28-30: “Omnis virtus corporis fluit a corde; ergo medium deferens virtutem a corde procedit; sed illud medium est spiritus; ergo a corde procedit”; cit. por B. H. Hill Jr., “The Grain and the Spirit in Mediaeval Anatomy”, p.65.

<sup>221</sup> Alberto Magno, *Opera omnia* XII, *Quaestiones super animalibus*, 244, q.12, l.54-56: “Pulsus nihil aliud est quam motus spiritus infra arterias; sed talis motus inest omni animali habenti arterias”; cit. por B. H. Hill Jr., “The Grain and the Spirit in Mediaeval Anatomy”, pp.65-66.

aparte del ser de éste, sino que por su propio ser se une inmediatamente al cuerpo”.<sup>222</sup> Vemos entonces que la doctrina de los espíritus corporales encierra en sí una contradicción, la de implicar la multiplicación infinita de los cuerpos intermedios.

En cuanto a la doctrina que afirmaba la identidad de la sangre con el alma, la encontramos desarrollada en la fisiología de William Harvey. Harvey llegó a decir que la sangre es el alma misma.<sup>223</sup> 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”.<sup>224</sup> No obstante, W. Pagel tiende a pensar que es poco probable que Harvey haya podido sostener 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 perennal de la vida.<sup>225</sup> Empero, como el alma no es material, no es producto de los elementos de la sangre y tampoco es un elemento etéreo que se le agregara, se puede definir como la función natural inherente en la sangre la cual actúa como el substrato necesario para los efectos apropiados que se obtienen en la vida física.<sup>226</sup>

Por otra parte, cabe insistir sobre el hecho de que Harvey era un aristotélico convencido. La idea de “*circulatio*” es precisamente un préstamo que William Harvey hizo al pensamiento

<sup>222</sup> *Suma teológica*, 1 q.76 a 7, ad 3: “Quod anima distat quidem a corpore plurimum, si utriusque conditiones seorsum considerentur: unde si utrumque ipsorum separari esse haberet, oporteret quod multa media intervenirent. Sed in quantum anima est forma corporis, non habet esse seorsum ab esse corpori unitur immediate”.

<sup>223</sup> W. Harvey, *On generation*, 1651: “Instar laris familiaris esse animam ipsam in corpore”, p.309; cit. por W. Pagel, “William Harvey and the Purpose of Circulation”, p.29.

<sup>224</sup> W. Pagel, “William Harvey and the Purpose of Circulation”, p.29.

<sup>225</sup> *Ibid.*, p.33.

<sup>226</sup> *Ibid.*, p.30.

aristotélico.<sup>227</sup> El movimiento circular es el movimiento más perfecto por su regularidad e infinitud<sup>228</sup> y por el paralelismo que implica entre el macrocosmos y el microcosmos, entre el universo y el cuerpo vivo.<sup>229</sup> Luego, 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*.<sup>230</sup> Severinus publicó en 1571 su obra la *Idea medicinae philosophicae fundamenta continens totius doctrinae Paracelsicae, Hippocraticae et Galenicae* la cual influenció a Harvey y no es imposible que Sambiasi haya tenido algún conocimiento de su contenido. Vemos, entonces que estos debates formaban parte del desarrollo del aristotelismo desde la Edad Media y durante todo el Renacimiento. Lo anterior ilustra la tesis de Charles Schmitt según la cual se debe hablar de aristotelismos en plural.<sup>231</sup> Todos esos debates tornaban alrededor del problema de la relación entre alma y cuerpo, a saber dos principios ajenos. Estas doctrinas fueron objeto de disputas entre los teólogos porque tendían 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 tal 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. Por lo mismo, Tomás de Aquino la rechazó y ésta es la posición que adoptó Sambiasi.

---

<sup>227</sup> W. Harvey, *De motu cordis et sanguinis*, 1628; p.102; cit. por W. Pagel, “William Harvey and the Purpose of Circulation”, p.23.

<sup>228</sup> 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.

<sup>229</sup> W. Pagel, “William Harvey and the Purpose of Circulation”, pp.28-29.

<sup>230</sup> *Ibid.*, p.34.

<sup>231</sup> Ch. Schmitt, *Aristotle and Renaissance*, pp.32-33.

### **III. El alma como noción cognoscitiva**

#### **1. Las potencias sensitiva y vegetativa (páginas 24-28)**

En la segunda parte del primer libro del *Lingyan lishao*, Francesco Sambiasi se dedica a explicar el carácter cognoscitivo del ánima. La división del ánima 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, de igual manera, 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 existe una división entre esencia, potencia y operación. De lo anterior, Santo Tomás concluye que existe una división en el alma entre “la esencia y la virtud o potencia”.<sup>232</sup> 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’”.<sup>233</sup> 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 es la potencia pero en acto. Asimismo, Santo Tomás distingue entre una potencia pasiva y una activa que son una misma potencia pero vistas según diversas perspectivas. Dice el Aquinate: “Toda acción, o bien lo es de una potencia activa, o de una pasiva. El objeto con respecto al 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 con respecto al acto de la potencia activa, el

---

<sup>232</sup> *Suma teológica*, 1 q.77 a.1, sed contra: “In anima aliud est esencia, et aliud virtus sive potentia”.

<sup>233</sup> *Ibid.*, 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’”.

objeto es como su término y fin”.<sup>234</sup> Por lo mismo, las potencias “se diversifican según sus actos y sus objetos”<sup>235</sup> y son múltiples.

El orden de exposición que sigue Sambiasi es igual al de Aristóteles y 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 aquellas preparan el cuerpo para las acciones de éstas; y lo mismo se ha de decir de las potencias sensitivas con respecto a las intelectivas.<sup>236</sup>

Ahora bien, le compete al teólogo el estudio de las potencias intelectivas y apetitivas, es decir relativas al entendimiento y a la voluntad, por que tienen capacidad moral. No obstante

<sup>234</sup> *Ibid.*, 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”.

<sup>235</sup> *Ibid.*, 1 q.77 a.3, resp. : “Unde necesse est quod potentiae diversificantur secundum actus et objeta”.

<sup>236</sup> *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 venitur. Secundum igitur primum potentiarum 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”.

“como el conocimiento de estas potencias depende de algún modo del conocimiento de las demás”,<sup>237</sup> se tiene que seguir el orden según la generación y el tiempo y, por lo tanto, empezar con el estudio de las almas vegetativas y sensitivas. 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”.<sup>238</sup> 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 substancialmente por su forma substancial y obra por la potencia a ella consiguiente. Luego la forma accidental activa es, con respecto a la forma substancial del agente (por ejemplo, el calor a la forma del fuego), lo que es la potencia del alma con respecto a ella”.<sup>239</sup> 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”.<sup>240</sup> 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”.<sup>241</sup> Ahora bien ¿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 se van a examinar ahora.

---

<sup>237</sup> *Ibid.*, 1 q.78, introd.: “Sed quia cognitio harem potentiarum quodammodo dependet ex aliis”.

<sup>238</sup> *Lingyan lishao*, p.24.

<sup>239</sup> *Suma teológica*, 1 q.77 a.1, ad 3: “Quod actio est compositi, sicut et esse: existentis enim est agüere. Compositum autem per formam substancialem habet esse substantialiter; per virtutem autem quae consequitur formam substancialem, operatur. Unde sic habet forma accidentalis activa ad formam substancialem agentis (ut calor ad formam ignis), sicut se habet potentia animae ad animam”.

<sup>240</sup> *Ibid.*, 1 q.77 a.5, resp.: “Quae exercentur per organa corporalia”.

<sup>241</sup> *Ibid.*, 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”.

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”.<sup>242</sup> Esas acciones naturales son la nutrición, el crecimiento y la generación y son intrínsecas o naturales al ser vivo ya que “una [es] la por 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’”<sup>243</sup>. El examen de esta primera alma no engendra mayor dificultad y, al igual que en el *De anima* de Aristóteles o la *Suma teológica* de Santo Tomás, este examen es muy breve en el *Lingyan lishao*. Cabe señalar, sin embargo, que las tres potencias del alma vegetativa no son iguales en dignidad por el hecho de que la potencia de generación, por un lado, tiene un fin más alto que él de las demás, él de “formar otro igual a sí”, y por otro lado, las demás potencias 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”.<sup>244</sup>

Esta transición permite abordar el estudio de la segunda alma: el alma sensitiva. Sambiasi atribuye dos potencias o facultades al alma sensitiva, la facultad locomotriz y la facultad 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

<sup>242</sup> *Ibid.*, 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”.

<sup>243</sup> *Ibid.*, 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’”.

<sup>244</sup> *Ibid.*, 1 q.78 a.2, resp.: “Et ideo vis generativa quodammodo appropinquat ad dignitatem animae sensitivae, quae habet operationem in res exteriores”.

y desea”.<sup>245</sup> Vemos que la facultad locomotriz implica potencias superiores a las de la facultad vegetativa en la medida 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 del alma sensitiva es la facultad sensitiva. Por “sensitiva” se debe entender la relación que se establece entre el alma y el cuerpo sensible, pero “no solamente el que está unido al alma”.<sup>246</sup> La relación entre el alma y el cuerpo es dual. En efecto, “el sentido es una potencia pasiva susceptible por su naturaleza de ser inmutada por los objetos sensibles exteriores”.<sup>247</sup> No obstante, “para la vida de un animal perfecto se requiere no solamente que perciba la realidad presente, sino también la que está ausente”.<sup>248</sup> De ahí resulta que la facultad sensitiva se divide en dos potencias más: los sentidos externos y los sentidos internos.<sup>249</sup> 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, ya sea 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

---

<sup>245</sup> *Ibid.*, 1 q.78 a.1, resp.: “Anima comparatur ad rem exteriorem sicut ad terminum operationis et motus; ad consequendum enim aliquod desideratum et intentum, omne animal movetur”.

<sup>246</sup> *Ibid.*, 1 q.78 a.1, resp.: “Scilicet non solum corpus sensibile”.

<sup>247</sup> *Ibid.*, 1 q.78 a.3, resp.: “Est autem sensus quaedam potentia passiva, quae nata est immutari ab exteriori sensibili”.

<sup>248</sup> *Ibid.*, 1 q.78 a.4, resp.: “Est autem considerandum quod ad vitam animalis perfecti requeritur quod non solum apprehendat rem apud praesentiam sensibilis, sed etiam apud eius absentiam”.

<sup>249</sup> *Lingyan lishao*, p.25.

pupilla, que no por eso queda colorada”.<sup>250</sup> 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 estimación de intenciones y la conservación de lo percibido.<sup>251</sup> 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”.<sup>252</sup> Si bien cada sentido externo percibe el objeto sensible que le atañe, le compete al sentido común discernir entre las percepciones de uno y otro sentido exterior. Por lo 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”.<sup>253</sup>

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”.<sup>254</sup> Las operaciones de la estimativa, según afirma Sambiasi, son tres y la primera consiste en conservar lo que se ha percibido por los sentidos externos. Esta conservación de lo percibido es necesaria ya que permite al animal recordar lo que le es nocivo o

<sup>250</sup> *Suma teológica*, 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”.

<sup>251</sup> *Lingyan lishao*, pp.25-26.

<sup>252</sup> *Suma teológica*, 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”.

<sup>253</sup> *Ibid.*, 1 q.78 a.4, ad 2: “Unde oportet ad sensum communem pertinere discretionis iudicium, ad quem referantur, sicut ad communem terminum, omnes apprehensiones sensuum”.

<sup>254</sup> *Ibid.*, 1 q.78 a.4, resp.: “Oportet esse aliam potentiam quae recipiat species sensibilium, et quae conservet”.

conveniente. De lo contrario, el animal no sería capaz de moverse en búsqueda de cosas lejanas.<sup>255</sup> La segunda operación es la estimación de las intenciones. Estas intenciones 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 y utilidades o perjuicios”.<sup>256</sup> Asimismo, por la estimativa, la oveja, de manera instintiva, no huye al lobo “por lo repulsivo de su figura o color, sino como de un enemigo por naturaleza”.<sup>257</sup> Por último, la tercera operación consiste en la conservación de estas intenciones.<sup>258</sup> 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 la llamada en los animales estimativa natural se llame en el hombre ‘cogitativa’, la cual descubre esta clase de representaciones por medio de una cierta comparación”.<sup>259</sup>

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

---

<sup>255</sup> *Ibid.*, 1 q.78 a.4, resp.

<sup>256</sup> *Ibid.*, 1 q.78 a.4, resp.: “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”.

<sup>257</sup> *Lingyan lishao*, p.26; Aristóteles, *De anima*, III, 3, 427b 20-25; *Suma teológica*, 1 q.78 a.4, resp.: “Sicut ovis videns lupum venientem fugit, non propter indecentiam coloris vel figurae, sed quasi inimicum naturae”.

<sup>258</sup> *Ibid.*, p.26.

<sup>259</sup> *Suma teológica*, 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”.

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 ‘estimativa’. A su conservación, la memoria, que es una especie de archivo de tales intenciones.<sup>260</sup>

Santo Tomás distingue, por lo 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 lo que es 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”<sup>261</sup>. 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 encuentran en los animales o los hombres. Lo anterior explica por qué Sambiasi no discrimina entre esas potencia sino que las engloba todas bajo la estimativa.

---

<sup>260</sup> *Ibid.*, 1 q.78 a.4, resp.: “Sic ergo ad receptionem formarum sensibilium ordinatur ‘sensus proprius’ et ‘communis’. Ad barum 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”.

<sup>261</sup> *Ibid.*, 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 refluentiam. 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 y las potencias concupiscible e irascible.<sup>262</sup> El apetito es una inclinación natural<sup>263</sup> del alma a seguir lo conveniente y huir lo nocivo. Ahora bien, los objetos apetecibles lo pueden ser por los sentidos o por el entendimiento<sup>264</sup> por lo cual es preciso afirmar que “el apetito intelectivo es potencia distinta del apetito sensitivo”.<sup>265</sup> 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 así como de los sentidos internos<sup>266</sup> por lo cual se puede afirmar que “el movimiento sensible es un apetito subsiguiente al conocimiento sensible”.<sup>267</sup> Por otra parte, cabe precisar que “el apetito sensitivo es una facultad genérica, llamada sensibilidad, que se divide en dos potencias, la irascible y la concupiscible, que son sus especies”.<sup>268</sup> 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 llamamos irascible, cuyo objeto decimos que es ‘lo arduo’, porque tiende a superar lo adverso y prevalecer sobre ello.<sup>269</sup>

---

<sup>262</sup> *Lingyan lishao*, p.26.

<sup>263</sup> *Suma teológica*, 1 q.80 a.1, resp.

<sup>264</sup> *Ibid.*, 1 q.80 a.2, ad 1.

<sup>265</sup> *Ibid.*, 1 q.80 a.2, resp.: “Respondeo dicendum quod necesse est dicere appetitum intellectivum esse aliam potentiam a sensitivo”.

<sup>266</sup> *Lingyan lishao*, p.26.

<sup>267</sup> *Suma teológica*, 1 q.81 a.1, resp.: “Motus autem sensualis est appetitus apprehensionem sensitivam consequens”.

<sup>268</sup> *Ibid.*, 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”.

<sup>269</sup> *Ibid.*, 1 q.81 a.2, resp.: “Quia igitur appetitus sensitivus est inclinatio consequens apprehensionem sensitivam; necesse est quod in parte sensitiva sint duas appetitivae potentiae. Una, per quam anima simpliciter inclinatur ad

Las potencias concupiscible e irascible son entonces opuestas y complementarias. En efecto, 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. Asimismo, “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”.<sup>270</sup>

Ahora bien, Sambiasi sigue el comentario aseverando que “las potencias concupiscible e irascible del hombre son originariamente subordinadas a la razón y obedecen a sus órdenes”.<sup>271</sup> En los animales, estas potencias se supeditan a la estimativa, que, en el hombre, se llama “cogitativa”. Luego, la cogitativa, de igual manera, se llama “razón particular porque compara las representaciones individuales. Por eso, de ella proviene en el hombre el movimiento del apetito sensitivo”.<sup>272</sup> 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

---

prosequendum ea quae sunt convenientia secundum sensum, et ad refugendum nociva: et haec dictrina 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 supereret contraria, et superemineat eis”.

<sup>270</sup> *Ibid.*, 1 q.81 a.2, resp.: “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 passiones irascibilis incipiunt a passionibus concupiscibilis, et in eas terminantur”.

<sup>271</sup> *Lingyan lishao*, p.27.

<sup>272</sup> *Suma teológica*, 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”.

obedece”.<sup>273</sup> Todavía Sambiasi agrega que a veces la concupiscencia se vuelve dominante, en particular cuando desaparece el remordimiento: resulta que el apetito ya no sigue la razón.<sup>274</sup> Lo anterior se debe a que “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”.<sup>275</sup>

## **2. Tratado de la memoria (páginas 28 a 42)**

Con el tratado de la memoria, Francesco Sambiasi aborda el problema del alma intelectiva, es decir el objeto propio de los teólogos.<sup>276</sup> El alma intelectiva, en efecto, diferencia a los hombres de las plantas y los animales como explica Sambiasi en esta parte del comentario. Ahora bien, el orden de presentación del *Lingyan lishao* difiere del de la *Suma teológica* en la medida que, en esta última obra, el Aquinate dedica al examen de la memoria dos artículos dentro de la cuestión relativa 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 de este orden 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. La razón de este orden también procede de que “es imposible que nuestro entendimiento en el

---

<sup>273</sup> *Ibid.*, 1 q.81 a.3, resp.: “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 appetitu sensitivo, qui distinguitur per concupiscibilem et irascibilem, et hic appetitus ei obedit”.

<sup>274</sup> *Lingyan lishao*, p.27.

<sup>275</sup> *Suma teológica*, 1 q.81 a.3, ad 2: “Quia appetitus sensitivus 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”.

<sup>276</sup> *Ibid.*, 1 q.78, introd.

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”<sup>277</sup> lo que muestra que “el cuerpo le es necesario al alma intelectiva en orden a su operación propia, que es entender”.<sup>278</sup> Es así como, el examen de la memoria permite establecer una transición entre el alma sensitiva, no racional, y el alma intelectiva.

Este examen, como hemos dicho, se hace progresivamente desde lo sensitivo hasta lo intelectivo. Es así como Sambiasi empieza por definir cual es el objeto de la memoria sensitiva. Este objeto es 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 determinar que una cosa “está” antes de decir “lo que es”.<sup>279</sup> 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”.<sup>280</sup> Santo Tomás asume la proposición anterior en las siguientes palabras: “No se pueden conocer verdadera y completamente la naturaleza de la piedra o de cualquier otro objeto material si no se conoce como existente en concreto”.<sup>281</sup> 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

---

<sup>277</sup> *Ibid.*, 1 q.84 a.7, resp.: “Quod impossibile est intellectum nostrum, secundum praesentis vital statum, quo possibili corpori coniungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata”.

<sup>278</sup> *Ibid.*, 1 q.84 a.4, resp.: “Corpus esse necessarium animae intellectivae ad eius propriam operationem, quae est intelligere”.

<sup>279</sup> Aristóteles, *Analíticos posteriores*, II, 1, 89 b 31-35.

<sup>280</sup> *Lingyan lishao*, p.29.

<sup>281</sup> *Suma teológica*, 1 q.84 a.7, resp.: “Unde natura lapidis, vel cuiuscumque materiales rei, cognosci non potest complete et vere, nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens”.

designa. De lo contrario, si bajo el vocablo “pescado” se asimilan sin distinción, los moluscos, los cuadrúpedes y las estrellas, no se sabe de qué se habla.<sup>282</sup>

Una vez definido el objeto de la memoria sensitiva, Sambiasi emprende la descripción de sus funciones. Son tres la operaciones de ésta: “recordar”, “memorizar” y “repetir”. Por “recordar” se debe entender “la facultad de recordar el acto de un órgano”.<sup>283</sup> Luego, “memorizar” consiste en el acto de conservar en la memoria<sup>284</sup> y “repetir” es la facultad de volver a usar lo que se conservó en esta. En otros términos, la memoria consiste en “conservar la imagen [de las cosas] y según las circunstancias utilizarlas”.<sup>285</sup> El proceso de memorización sigue varias etapas. En primer lugar, no se conserva en la memoria sensitiva los objetos mismos, sino la imagen de estos. Esta primera imagen recibida se puede definir como material en la medida que procede de objetos materiales y se aprehende por los sentidos externos. Los escolásticos la llamaban “fantasmata” y Sambiasi la describe como algo “burdo”.<sup>286</sup> El destino de esta imagen burda es el sentido común, cuya función consiste en discriminar lo que aprehenden los sentidos externos. Luego, la cogitativa todavía hace una discriminación 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. Ésta, primero entra en el sentido común y luego pasa en la cogitativa. Lo que se conserva de las cosas es lo que se aprehendió, es

---

<sup>282</sup> *Lingyan lishao*, p.29. Véase también Aristóteles, *Partes de los animales*, 643 b 12-13; 643 b 23-24.

<sup>283</sup> *Suma teológica*, 1 q.79 a.6, ad 1: “Quod memoria [...] cum vis memorativa sit actus organi cuiusdam”.

<sup>284</sup> *Ibid.*, 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...”)

<sup>285</sup> *Lingyan lishao*, pp.29-30.

<sup>286</sup> *Ibid.*, p.30.

decir el fantasmata o la especie. Ahora bien, como son numerosas las imágenes, a la hora de recordar una cosa, la memoria las manifiesta todas para que se pueda escoger.<sup>287</sup>

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, en otros términos, entre “imaginación” y “memoria”. Aquella no es exclusiva de los hombres ya que, por su carácter sensible, también la poseen los animales. En cuanto a los animales también cabe discriminar en qué medida poseen esta memoria sensitiva. Según Sambiasi, unos recuerdan a 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; ciertos, por último, asocian un ruido con un beneficio, como los peces. Lo anterior 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 contacto o de la experiencia visual. Una vez pasada la experiencia física no hay recuerdos.<sup>288</sup> Aristóteles explica esta ausencia de memoria por el hecho de que estos animales no tienen 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 lo 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)

---

<sup>287</sup> *Ibid.*, p.31.

<sup>288</sup> *Ibid.*, pp.32-33.

la conciencia de lo ‘anterior’; y la distinción de lo ‘anterior’ y lo ‘posterior’ es una distinción de tiempo.<sup>289</sup>

Esta imposibilidad de percibir el tiempo parece proceder de 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. Esta memoria consiste en la facultad de memorizar objetos inmateriales. Por “objetos inmateriales” se debe entender las generalidades. Por ejemplo, al recordar a los hermanos, el mayor y el menor, se puede pensar que ambos nacieron, y por lo tanto, se piensa en la generación. La generación del hermano menor es una diferencia específica de los conceptos de generación y de hombre. Estos son conceptos inmateriales y generales. Lo mismo se puede decir de la idea de blancura que se obtiene de la generalización de objetos blancos, el hombre y el caballo.<sup>290</sup> Estos objetos inmateriales, o universales, son los objetos que la memoria racional recuerda aún después de la muerte. Por universales se entiende lo que tiene un carácter de universalidad lógica y puede ser predicado de diferentes sujetos.<sup>291</sup> Por otra parte, en razón de la corruptibilidad de los sentidos externos que desaparecen con la muerte del cuerpo, o que pueden padecer cambios con la enfermedad o la

---

<sup>289</sup> 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”.

<sup>290</sup> *Lingyan lishao*, p.33.

<sup>291</sup> A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, artículo 2. “Universel”

mutilación,<sup>292</sup> es menester apoyarse en la memoria racional cuyos objetos son inmateriales, es decir también incorruptibles.

Por el hecho de distinguir entre dos memorias, Sambiasi postula que cada una tiene un lugar apropiado en el hombre. Siendo una doble facultad, parte sensitiva y parte intelectiva, le deben corresponder a ambas un lugar donde se ubique. La parte sensitiva, Sambiasi la localiza en el cerebro, un órgano material. Dice Sambiasi: “El lugar del sentido de memoria está en el cerebro. Reside en la parte posterior del cráneo”.<sup>293</sup> La última proposición confirma lo que mencionamos anteriormente, a saber el hecho de que Sambiasi tuviera conocimientos de fisiología y biología. Esta localización 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.

Ahora bien, el carácter de la memoria racional difiere del de la memoria sensitiva por su objeto. La inmaterialidad de éste identifica la memoria racional al entendimiento y a la voluntad y hace que es “conforme a la substancia del ánima”.<sup>294</sup> 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”.<sup>295</sup> Luego, “la memoria no es una potencia distinta del entendimiento, puesto

---

<sup>292</sup> *Suma teológica*, 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”.)

<sup>293</sup> *Lingyan lishao*, p.34.

<sup>294</sup> *Lingyan lishao*, p.34.

<sup>295</sup> *Suma teológica*, 1 q.79 a.6, ad 1: “Sed intellectus secundum seipsum est conservativus specierum, praeter concomitantiam organi corporales”.

que tanto el conservar como el recibir es propio por su naturaleza de la potencia pasiva”.<sup>296</sup> La conformidad de la memoria a la substancia del ánima procede del hecho de que la memoria es uno de los tres sentidos del alma intelectiva la cual es una de las facultades del ánima. Por lo mismo, la memoria es al ánima lo que el calor es al fuego. Son intrínsecamente relacionadas, o, en otras palabras, la memoria es 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 y, por lo mismo, contingente del sabor.<sup>297</sup> Siendo un atributo esencial del ánima, la memoria racional se localiza en ella.

El sentido de memoria y la memoria racional, a parte de diferenciarse por su objeto y su localización, también se diferencian por sus operaciones. Hemos visto que las operaciones del sentido de memoria son “recordar”, “conservar” y “repetir”.<sup>298</sup> En cuanto a la memoria racional, sus operaciones son la “reminiscencia” y la “inferencia”.<sup>299</sup> La reminiscencia es la operación que 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”.<sup>300</sup> Lo anterior procede de que no hay memoria ni reminiscencia sin una experiencia o un conocimiento previo presente en la memoria. Es así como Sambiasi asevera: “Si anteriormente todavía no hay conocimiento, entonces no

<sup>296</sup> *Ibid.*, 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”.

<sup>297</sup> Véase, Aristóteles, *Metafísica*, I, 9, 1058 a37 – b12; Idem, *Tópicos*, I, 9, 103 b 27 – 39; *Ibid*, IV, 1, 120 b 21-29; Idem, *Metafísica*, Δ, 7, 1017 a7 – 30. J. Moreau, *Aristote*, Paris, 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”.

<sup>298</sup> *Lingyan lishao*, p.29.

<sup>299</sup> *Ibid.*, p.35.

<sup>300</sup> Aristóteles, *De memoria et reminiscencia*, 451 b 5: “Remembering does not necessarily implies recollecting, [but] recollecting always implies remembering, and actualized memory follows”.

existe lo conocido y no se puede hablar de recordar. Si el conocimiento anterior después se olvida completamente, tampoco se puede hablar de recordar”.<sup>301</sup> Esta última proposición puede interpretarse como una refutación de Avicena quien afirmaba, según Santo Tomás, 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 substancia separada, para que la especie inteligible fluya de él al entendimiento posible”.<sup>302</sup> Avicena, por lo tanto, postulaba la imposibilidad de que se conserven en el entendimiento las especies inteligibles.

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”.<sup>303</sup> Corresponde a lo que Sambiasi identificó con el “sentido de memoria”. Por otra parte, en el proceso de reminiscencia, queda muy importante el hecho de buscar deliberadamente en la memoria un dato pasado. Asimismo, Aristóteles menciona que “cada vez, entonces, que recordamos, experimentamos algunos de los movimientos antecedentes hasta finalmente experimentar aquel después del cual, generalmente, sigue el que buscamos”.<sup>304</sup>

---

<sup>301</sup> *Lingyan lishao*, p.35.

<sup>302</sup> *Suma teológica*, 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 effluant species intelligibles in intellectum possibilem”.

<sup>303</sup> Aristóteles, *De memoria et reminiscencia*, 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”.

<sup>304</sup> *Ibid.*, 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”.

La reminiscencia, por lo tanto, supone una deliberación que no está presente en la simple memoria. Aristóteles afirma 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 atrevimos a decir, excepto el hombre, posee la facultad de reminiscencia. La causa de esto es que la reminiscencia es, por decir lo así, un modo de inferencia. Porque él que se esfuerza en recordar infiere que anteriormente vio o oyó, o tuvo tal experiencia, y el proceso, [mediante el cual logra recordar] es, por decir lo así, una especie de investigación. Empero, investigar de esta manera naturalmente pertenece solamente 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.<sup>305</sup>

En la 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”.<sup>306</sup>

Llegamos a la segunda operación de la memoria intelectiva que corresponde a la inferencia. Por lo que se acaba de explicar la inferencia es parte de la reminiscencia ya que, según

<sup>305</sup> *Ibid.*, 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”.

<sup>306</sup> *Lingyan lishao*, p.35.

Aristóteles, es lo que define esta última. Empero, Sambiasi parece distinguir esas operaciones como lo tiende a mostrar la proposición siguiente: “¿Por qué se dice que las operaciones [de la memoria intelectiva] son dos? Una es la reminiscencia, la otra es la inferencia”.<sup>307</sup> Aquí cabe precisar que, por un lado la inferencia consiste en el acto deliberado de buscar en la memoria un dato que se supone estar: se infiere que allí está el dato. Por otro lado, consiste en la operación intelectiva de recordar un dato de memoria a través de un proceso de asociación de datos similares, contiguos o también contradictorios. Aristóteles precisa al respecto: “Esto explica por qué casamos las series, habiendo empezado en el pensamiento, ya sea de una intuición presente u otra, y de algo o bien similar, o contrario a lo que buscamos, o diferente del que le es contiguo”.<sup>308</sup> De manera general, la inferencia se puede definir como un proceso intelectivo que permite concluir de un hecho a otro hecho análogo. Asimismo, Sambiasi asevera que “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”.<sup>309</sup>

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.<sup>310</sup> En ambos casos, el recordar se asienta en la imagen del objeto que se quiere recordar. Asimismo, “que la reminiscencia sea la búsqueda de una ‘imagen’ en un substrato 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,

<sup>307</sup> *Ibid.*, p.35.

<sup>308</sup> Aristóteles, *De memoria et reminiscencia*, 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”.

<sup>309</sup> *Lingyan lishao*, p.36.

<sup>310</sup> *Ibid.*, p.36.

aunque hayan dejado atrás el esfuerzo de recordar, sin embargo persiste en ellos”.<sup>311</sup> 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 se postula con Avicena, como hemos visto, que el entendimiento agente está separado del entendimiento posible y que, por lo tanto, al dejar de estar en acto, una representación deja, al mismo tiempo, de estar en el entendimiento, es menester concluir de estas premisas 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 de la reminiscencia así como de la inferencia.<sup>312</sup>

La subordinación de la reminiscencia o de la inferencia a las imágenes de la sensibilidad es uno de los factores de 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 que permite lograr el dato buscado, no se puede dar sin la unión del ánima con el cuerpo. Por el contrario, la reminiscencia se logra aun después de que el ánima esté separada del cuerpo, porque es susceptible de recordar verdades “naturales” como lo son los universales, verdades 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

---

<sup>311</sup> Aristóteles, *De memoria et reminiscencia*, 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”.

<sup>312</sup> *Lingyan lishao*, p.37.

semejantes”.<sup>313</sup> Es en este tipo de conocimiento y recuerdo que el ánima del hombre se parece a los ángeles que no son seres corporales.

Sigue su comentario Sambiasi analizando unas afirmaciones relativas a la capacidad de los animales de recordar e inferir. Que no puedan inferir los animales, a pesar de lo que afirma Plutarco<sup>314</sup>, se debe al hecho de que la inferencia es una operación del intelecto del cual carecen los animales. Vemos el ejemplo que Plutarco da de un perro persiguiendo a un conejo. Al llegar a un crucero 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 tercer camino. No obstante, para Sambiasi, este tipo de inferencia no es racional sino sensitivo. Es una facultad natural de conocer por el discernimiento y depende de la memoria sensitiva no de la memoria racional.<sup>315</sup> Lo mismo ocurre con el zorro que trata de cruzar un río congelado. Recuerda el sufrimiento que padeció anteriormente al caer al agua congelada. Es por eso que escucha por donde corre el agua para saber dónde cruzar. Ambos animales poseen un cierto tipo discernimiento. Pero, sigue Sambiasi, este discernimiento no es intelectivo sino que se fundamenta en la memoria sensitiva.<sup>316</sup>

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. Santo Tomás afirma al respecto que “la memoria no sólo es natural, sino que

---

<sup>313</sup> *Suma teológica*, 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”.

<sup>314</sup> Plutarco (50 o 46 – 120 a.D.) Estudia el problema del alma y concluye que se creó antes del cuerpo para salvar el argumento platónico.

<sup>315</sup> *Lingyan lishao*, pp.38-39.

<sup>316</sup> *Ibid.*, p.39.

necesita ser perfeccionada con la educación”.<sup>317</sup> Recitar y conversar es lo que faculta que los recuerdos se fijen en la memoria de manera duradera y se puedan volver a usar.<sup>318</sup> Pero lo más importante es que la memoria permite a los hombres curarse el alma volviéndose sabios. Dice Sambiasi que la memoria “es como el botiquín de medicinas. Hace que se puedan tomar para curar nuestra alma racional”. Luego, citando a Plutarco, Sambiasi afirma 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 debe llamarse sabio. Aquello que llamamos sabiduría es mediante lo antiguo apreciar a lo moderno y orientarse hacia un conocimiento futuro”.<sup>319</sup> La memoria, por lo tanto, no solamente es una facultad de retención de los acontecimientos pasados sino que principalmente orienta el 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”.<sup>320</sup> Esta dimensión moral de la memoria es una aportación de la filosofía medieval. La memoria, probablemente desde la Edad Media temprana,<sup>321</sup> se vuelve parte de la prudencia. Incluir la memoria como parte de una virtud cardinal parece indicar que el ejercicio de la memoria principalmente tiene que ver 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.<sup>322</sup>

---

<sup>317</sup> *Suma teológica*, 2-2 q.49 a.1, ad 2: “Memoria non solum a natura proficiscitur, sed etiam habet plurimum artis et industriae”.

<sup>318</sup> *Lingyan lishao*, p.40.

<sup>319</sup> *Ibid.*, p.41.

<sup>320</sup> *Suma teológica*, 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”.

<sup>321</sup> F. Yates, *El arte de la memoria*, trad. I. Gómez de Liaño, Madrid, ed. Siruela, Biblioteca de ensayos, 2005 (1<sup>a</sup> 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”.

<sup>322</sup> *Lingyan lishao*, p.42.

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.<sup>323</sup> Lo que suple esta deficiencia es el ejercicio de la memoria y, en particular, el orden. Santo 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”.<sup>324</sup> Solamente 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 y esta indagación debe ser ordenada. Asimismo, los recuerdos que llegan a la memoria de manera conjunta vuelven a surgir de manera conjunta mientras que los recuerdos que llegan de manera aislada así se recuerdan de manera aislada. Aristóteles había mencionado la importancia del orden en su tratado de la *Memoria y la reminiscencia*. Según el Estagirita, “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”.<sup>325</sup>

La recitación es una de esas prácticas mnemotécnicas. Sambiasi ejemplifica lo anterior con la memorización de los libros clásicos.<sup>326</sup> Cuando se ha memorizado un libro, el recuerdo se hace sin esfuerzo, como segunda naturaleza. La memorización del orden de sucesión hace que, partiendo de cualquier lugar del libro, se pueda recitar tanto hasta el final como de manera regresiva hasta el inicio. Es así como Sambiasi asevera lo siguiente: “Vemos 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

---

<sup>323</sup> *Ibid.*, p.40.

<sup>324</sup> *Suma teológica*, 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”.

<sup>325</sup> Aristóteles, *De memoria 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”.

<sup>326</sup> 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 su inicio o es más, a veces se resalta un cierto número de caracteres para recitar carácter por carácter. Todo se puede”.<sup>327</sup> También encontramos esta idea 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 puedan 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.<sup>328</sup>

Ahora bien si se infringe el orden de sucesión, mezclando unas cosas con otras los recuerdos ya no se pueden conocer como unidad y no se dan.

### **3. Tratado del entendimiento (páginas 42 a 63)**

Sambiasi continua su comentario con el análisis del entendimiento. Éste es la segunda potencia del alma intelectiva y es de suma importancia en cuanto a los procesos cognoscitivos como lo explica Sambiasi en este capítulo. Al igual que los demás tratados del comentario, el autor empieza el examen del entendimiento por una breve exposición de los puntos que se van a investigar.

---

<sup>327</sup> *Lingyan lishao*, p.41.

<sup>328</sup> Aristóteles, *De memoria et reminiscencia*, 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”.

El entendimiento, sigue Sambiasi, es uno pero se analiza en dos partes, a saber el entendimiento activo y el entendimiento pasivo.<sup>329</sup> Esta división del intelecto o entendimiento en dos partes es solamente implícita en el *De anima* de Aristóteles donde ocurre en los capítulos 4 y 5 del libro III. Aristóteles afirma en esta obra: “Entiendo por intelecto esto por lo cual el alma piensa y concibe”.<sup>330</sup> El intelecto es entonces la facultad de pensar. Empero, por la condición humana, es solamente en potencia todos los inteligibles. En esta afirmación reside un problema para Aristóteles porque, en principio, un ser no puede pasar al acto sino bajo la influencia de un ser en acto. El Estagirita debe entonces afirmar la existencia, 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 considerado como acto de pensar. El primero se llama *nous patéticos* y Aristóteles lo describe como mortal. Es un intelecto que desaparece con el cuerpo mientras que el intelecto en acto es inmortal y eterno.<sup>331</sup> Se podría afirmar que este intelecto eternamente en acto es el Dios aristotélico, es decir el pensamiento de sí mismo eternamente en acto, pero es lo que no aclaró Aristóteles 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 Afrodísias (final del siglo II inicio del siglo III) quien desarrolló filosóficamente este problema ofreciendo una división entre un intelecto pasivo (el *nous patéticos* que se encuentra en el *De anima*) y un intelecto activo (*nous poieticos*). Alejandro identificó este *nous poieticos* o intelecto activo con el

---

<sup>329</sup> *Lingyan lishao*, p.43.

<sup>330</sup> Aristóteles, *De anima*, III, 4, 429 a23.

<sup>331</sup> *Ibid.*, III, 5, 430 a 17.

Dios aristotélico, el pensamiento que se piensa a sí mismo.<sup>332</sup> Esta división entre *nous patéticos* y *nous poieticos* ha tenido mucha 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) en el siglo XII. Averroes elabora su propia doctrina del entendimiento a partir de unas aporías en 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? porque, según Averroes, 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. Lo que concluye Averroes es que el intelecto agente no pertenece a la definición del alma como forma del cuerpo, lo que no concuerda con la definición de Aristóteles, es decir como “entelequia de un cuerpo natural organizado”.<sup>333</sup> Con Alejandro de Afrodisias y Averroes nos alejamos bastante de este principio. Esta doctrina averroísta es precisamente la que se va a debatir 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 no concuerda con Averroes ya que afirma que los dos intelectos, el pasivo y el activo, son partes del alma humana. Esta solución permite salvar la inmortalidad

---

<sup>332</sup> Aristóteles, *Metafísica*, Λ, 9, 1074 b 33.

<sup>333</sup> Aristóteles, *De anima*, II, 1, 412 b 5.

personal del alma y el libre albedrío como se explicará más adelante. Vemos ahora la interpretación de Sambiasi.

La razón inmediata de la división del entendimiento en dos partes que encontramos en el *Linyan lishao*, a saber el entendimiento activo y el entendimiento pasivo, 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*:

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.<sup>334</sup>

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,<sup>335</sup> aprehende todas cosas y alcanza su principio.<sup>336</sup> El agente puede hacer que sean alcanzables. El paciente es quien las alcanza”. Vemos aquí, a grandes líneas, como opera el entendimiento en su

<sup>334</sup> *Suma teológica*, 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”.

<sup>335</sup> *Ibid.*, 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”.)

<sup>336</sup> *Ibid.*, 1 q.79 a.2, resp.: “La operación del entendimiento recae sobre el ser en general”. (“Intellectus enim habet operationem circa ens in universalis”); *Suma teológica*, 1 q.85 a.3, resp.: “Los sentidos perciben lo singular y el entendimiento lo universal”. (“Et quia sensus est singularium, intellectus autem universalium”.)

acto de entender, acto que Sambiasi explicará con más detalles adelante. Lo que el autor quiere subrayar con esta explicación es que “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”.<sup>337</sup> Encontramos aquí un principio fundamental de la filosofía aristotélico-tomista el cual afirma que “nada se conoce en cuanto está en potencia, sino en cuanto está en acto”.<sup>338</sup> Lo anterior implica, por lo tanto, 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 a 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”.<sup>339</sup>

En este proceso, prima el agente sobre el paciente, el acto sobre la recepción por el principio ya mencionado según el cual 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) solamente 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”<sup>340</sup> Asimismo, “la

---

<sup>337</sup> *Lingyan lishao*, p.43.

<sup>338</sup> *Suma teológica*, 1 q.84 a.2, resp.: “Non autem cognoscitur aliquid secundum quod est in potentia, sed solum secundum quod est actu”.

<sup>339</sup> *Ibid.*, 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”.

<sup>340</sup> *Lingyan lishao*, p.44.

perfección de la operación cognoscitiva se consuma con la presencia de lo conocido en el cognoscente”.<sup>341</sup>

Ahora que se definió el acto de entender, es preciso determinar la naturaleza del objeto propio de esta operación. Este objeto del entendimiento 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.<sup>342</sup>

El objeto propio del intelecto es entonces la imagen abstraída del objeto material. Escribe Sambiasi al respecto: “En general, no es que el entendimiento comprenda la materia substancial de las cosas. Debe dejar a un lado la materia substancial y afinar el conocimiento de la esencia. La materia substancial es particular y subordinada mientras que la esencia es la manifestación de

---

<sup>341</sup> *Suma teológica*, 1 q.81 a.1, resp.: “Nam operatio virtutis apprehensiva perficitur in hoc, quod res apprehensae sunt in apprehendente”.

<sup>342</sup> *Ibid.*, 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 repreäsentant phantasma. Et ideo necesse est dicere quod intellectus noster intelligit materialia abstrahendo a phantasmatisbus; et per materialia sic considerata in immaterialium aliqualem cognitionem devenibus”.

la universalidad”.<sup>343</sup> Lo anterior permite precisar que el objeto del entendimiento no es lo singular sino lo universal, proposición que encontramos en la *Suma teológica* en las palabras siguientes: “Nuestro entendimiento abstrae las especies inteligibles de las imágenes de la fantasía en cuanto considerada de modo universal la naturaleza de las cosas”.<sup>344</sup>

Sambiasi sigue con la explicación detallada de la operación del entendimiento, a saber el modo como el entendimiento llega a conocer los objetos materiales.<sup>345</sup> Aquí, se precisa la naturaleza de la imagen propia del intelecto. Por el hecho de 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 lo tanto singular. El punto de partida reside en un objeto material que se quiere conocer. Podemos recordar que el cuerpo “es necesario al alma intelectiva en orden a su operación propia, que es entender”<sup>346</sup> 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”.<sup>347</sup> De este objeto material se desprende una primera imagen, llamada por Sambiasi “burda” que es la imagen de la fantasía o imaginativa. Es la imagen que se aprehende por los sentidos externos y que luego el sentido común recibe: el fantasmata. La operación del sentido común consiste en diferenciar las imágenes según los sentidos externos.<sup>348</sup> El paso siguiente consiste en la recepción de esta imagen por la cogitativa

---

<sup>343</sup> *Lingyan lishao*, p.44.

<sup>344</sup> *Suma teológica*, 1 q.85 a.1, ad 5: “Ad quintum dicendum quod intellectus noster et abstrahit species intelligibiles a phantasmatibus, inquantum considerat naturas rerum in universalis”.

<sup>345</sup> *Lingyan lishao*, pp.44-45. Sambiasi describió parte de este proceso en el comentario sobre la memoria.

<sup>346</sup> *Suma teológica*, 1 q.84 a.4, resp.: “Maxime autem videtur corpus esse necessarium animae intellectivae ad eius propriam operationem, quae est intelligere”.

<sup>347</sup> *Ibid.*, 1 q.84 a.7, resp.: “Intellectus autem humani, qui est coniuctus 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”.

<sup>348</sup> *Ibid.*, 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 a asimismo que perciba las

cuya función es discriminarla de otras cosas. Esta imagen todavía no es objeto del entendimiento y por consiguiente no es conocible. Es en la etapa siguiente que 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”.<sup>349</sup> 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.<sup>350</sup>

Sambiasi ilustra su comentario con el ejemplo de una medición.<sup>351</sup> Empecemos por describir el ejemplo. Son tres los elementos que sirven al entendimiento en su proceso cognoscitivo, el árbol referido a la materia substancial, 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

---

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 percipiuntur intentiones sensuum, sicut cum aliquis videt se videre”.)

<sup>349</sup> *Ibid.*, 1 q.79 a.4, resp.: “Nos abstrahere formas universales a conditionibus particularibus, quod est facere actu intelligibilia”.

<sup>350</sup> *Ibid.*, 1 q.79 a.4, ad 4: “Ad quartum dicendum quod anima intellectiva est quidem actu immaterialis, sed est in potentia ad determinatas species rerum. Phantasmata autem, e converso, sunt quidem actu similitudines specierum quarundam, sed sunt potentia immaterialia. Unde nihil prohibet unam et eandem animam, in quantum 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.

<sup>351</sup> *Lingyan lishao*, p.46.

de la fantasía. Esta última se abstrae de la materia individual y la recibe el sentido común. La actividad del sentido común consiste en discriminar las imágenes recibidas según los órganos corporales. Luego pasa a la cogitativa cuya operación consiste en comparar y discriminar esta imagen 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 substancia 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. No se sirve de cualquier imagen Sambiasi, sino que le agrega a la imagen de un árbol el problema de su dimensión. Ahora bien, la dimensión es un sensible común y los sensibles comunes son el principio unificador de la percepción, que de otro modo fuera 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 ven obligadas 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, simultanea 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.<sup>352</sup>

Luego, asevera Sambiasi que a la cogitativa “sólo le queda la parte en pulgar”.<sup>353</sup> ¿Será que asimila la parte a la particularidad y la totalidad a la generalidad? Si fuera cierta, tal vez se podría entender que a la cogitativa le queda la parte que se mide en pulgar porque la tarea de la cogitativa consiste en comparar las representaciones individuales.<sup>354</sup>

El ejemplo de la blancura que Sambiasi analiza brevemente<sup>355</sup> permite precisar la diferencia entre la cualidad en potencia y la en acto. Asimismo, el blanco se ve gracias a la luz mientras que en la oscuridad solamente está en potencia. Por lo tanto, el entendimiento activo es como la luz del sol que hace en acto a los colores y el entendimiento pasivo es quien los recibe. Sambiasi escribe al respecto: “También es como las cosas que tienen blancura,<sup>356</sup> 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

<sup>352</sup> S. Ramírez, introd. a la *Suma teológica*, pp.41-42.

<sup>353</sup> *Lingyan lishao*, p.46.

<sup>354</sup> *Suma teológica*, 1 q.81 a.3, resp.

<sup>355</sup> *Lingyan lishao*, p.47.

<sup>356</sup> *Suma teológica*, 1 q.85 a.5 ad 3; *Ibid.*, 1 q.90 a.2, resp.

blanco”.<sup>357</sup> Podemos subrayar que 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,<sup>358</sup> 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.<sup>359</sup>

¿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 se afirma. Asimismo, el blanco que potencialmente se puede ver se vuelve visible. Aristóteles asevera 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

---

<sup>357</sup> *Lingyan lishao*, p.47.

<sup>358</sup> Averroes, *De anima*, II, Commentario, 67.

<sup>359</sup> *Suma teológica*, 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 visibles. Et secundum hoc, similiter requiritur, et propter idem, intellectus agens ad intelligendum, propter quod lumen ad videndum. Secundum alias vero, lumen requiritur ad videndum, non propter colores ut fiant actu visibles; sed ut medium fiat actu lucidum, ut Commentator dicit in II ‘De anima’. Et secundum hoc, similitudo qua Aristóteles assimilat intellectum agentem lumini, attenditur quantum ad hoc, quod sicut hoc est necessarium ad videndum, ita illud ad intelligendum; sed non propter idem”.

cierto modo de los colores en potencia colores en acto”.<sup>360</sup> Es la acción de la luz o del entendimiento sobre los objetos que los hace en acto. Se podría entender entonces que la acción de la luz o del entendimiento consiste en agregar algo al objeto de tal manera que se vuelva 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”.<sup>361</sup> Cabe recordar que el objeto del entendimiento es precisamente la especie,<sup>362</sup> es decir la imagen intelectual, y que poner en acto consiste en abstraer las formas universales de sus condiciones particulares.<sup>363</sup>

También precisa el Santo:

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

<sup>360</sup> Aristóteles, *De anima*, III, 5, 430 a 15.

<sup>361</sup> *Suma teológica*, 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*, p.321: “La especie no es *lo que* el pensamiento conoce de la cosa, sino *lo por el cual* la conoce, y nul ser intermediario se interpone, en el acto de conocimiento, entre el pensamiento y su objeto”.

<sup>362</sup> Aquí hablamos del objeto de la operación cognitiva porque Santo Tomás afirma también que los objetos reales del entendimiento son los objetos concretos. Véase, *Suma teológica*, 1 q.84 a.7, resp.: “El objeto propio del 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, *Ibid.*, 1 q.85 a.1, resp.; E. Gilson, *Le thomisme*, 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 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 sea la cosa, sino afirmar, por el contrario, que es la cosa, en la medida que su intelibilidad hace toda la del concepto”.

<sup>363</sup> *Suma teológica*, 1 q.79 a.4, resp.

especies inteligibles de sus condiciones materiales. De aquí la necesidad de admitir el entendimiento agente.<sup>364</sup>

Por lo tanto, se entiende que lo que se pone en acto es el medio propio de cada facultad, sentido o entendimiento. La tarea del entendimiento activo es hacer entendibles a sus objetos al igual que el sentido hace que el blanco se pueda percibir y ver. La otra parte del proceso cognitivo ataÑe al entendimiento pasivo. Éste recibe la especie y la entiende al igual que el sentido recibe la impresión o imagen del blanco y la ve. Concluye Sambiasi a 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 lo 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”.<sup>365</sup>

Ahora bien, Sambiasi precisa que cabe distinguir 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. La diferencia reside en que, en cuanto a los objetos materiales que se desean conocer, no se puede abstraer su materia común sino que sólo se abstrae su materia individual.<sup>366</sup> ¿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

<sup>364</sup> *Ibid.*, 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 actu, 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”.

<sup>365</sup> *Lingyan lishao*, p.47.

<sup>366</sup> *Ibid.*, p.48.

y la determinada o individual. Es materia común, por ejemplo, la carne y los huesos; e individual, esta carne y estos huesos”.<sup>367</sup> 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 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”.<sup>368</sup> Sambiasi explicita la misma idea de la manera siguiente: “El hombre originalmente posee una substancia corporal, entonces partiendo de esta substancia corporal se entiende y no se discute que tal substancia corporal es tal hombre”.<sup>369</sup> La última parte de la proposición parece indicar que, en este momento del proceso cognoscitivo, se abandonó la individualidad.

Las cosas inmateriales, por su inmaterialidad, son más afines al intelecto también inmaterial. Con estos entes, no es preciso abstraer la universalidad de las condiciones individuales. Cabe, sin embargo, distinguir, a parte de las cosas materiales, otros dos niveles de seres, las especies matemáticas que aún son sujeto de una substancia material y las substancias inmateriales. La explicación que da Santo Tomás al respecto 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 substancia en cuanto sujeto de la cantidad. Por eso las

<sup>367</sup> *Suma teológica*, 1 q.85 a.1, ad 2: “Et ideo aliter dicendum est, quod materia est duplex, scilicet communis, et signata vel individualis: communis quidem, ut caro et os; individualis autem, ut hae carnes et haec ossa”.

<sup>368</sup> *Ibid.*, 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”.

<sup>369</sup> *Lingyan lishao*, p.48.

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 substancia sujeto de la cantidad, lo cual sería abstraerlas de la materia inteligible común. Sin embargo, no es precisa la referencia a esta o aquella substancia; 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 substancias inmateriales.<sup>370</sup>

Las especies matemáticas en cuanto son sujeto de una materia individual, es decir concreta, se abstraen de la materia inteligible individual mientras que las substancias inmateriales se abstraen de la materia inteligible común por no ser sujeto de ningún ente corporal o material. En cuanto a las substancias inmateriales, se prescinde de la acción de los sentidos y de la imagen de la fantasía. Ahora bien, Sambiasi no detalla con tantas precisiones la diferencia entre la materia común y la materia individual, que sean sensibles o inteligibles. De la cosa material pasa directamente a la substancia inmaterial, del cuerpo humano a los ángeles. La razón de esta simplificación probablemente reside en el hecho de que quiere resaltar ante todo la diferencia entre una cosa material y otra inmaterial en el proceso cognoscitivo. La semejanza entre la substancia inmaterial y el intelecto hace que el entender sea directo mientras que la disimilitud

---

<sup>370</sup> *Suma teológica*, 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 quantitatibus. [...] Unde quantitates, ut numeri et dimensiones et figure, quae sunt terminations 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".

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 sólo puede transformarse en imagen racional y combinarse” con el intelecto.<sup>371</sup>

Francesco Sambiasi apoya su afirmación con una referencia a 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”.<sup>372</sup> Este pasaje significa que 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 tiene 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 intelige 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.<sup>373</sup>

---

<sup>371</sup> *Lingyan lishao*, p.49.

<sup>372</sup> Aristóteles, *De anima*, III, 8, 431 b 20-25.

<sup>373</sup> *Ibid.*, III, 8, 430 a 5-10.

En otro pasaje de la obra, Aristóteles asevera 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.<sup>374</sup>

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 vuelve a precisar, en este momento del comentario, que lo que logra ponerse en acto y estar en el ánima no se trata de la cosa misma, sino de su imagen. Siguiendo el razonamiento anterior, se puede afirmar que el sentido común es el almacenamiento de todas las cosas que se aprehenden por los sentidos externos mientras que el entendimiento es el almacenamiento de todo lo que aprehenden los sentidos internos.<sup>375</sup> Asimismo, siendo potencialmente todas las cosas materiales el sentido común es en cierto modo todas ellas al igual que el entendimiento siendo potencialmente todas las cosas inmateriales es en cierto modo todas ellas. Santo Tomás concuerda con esta afirmación señalando que “Aristóteles

<sup>374</sup> *Ibid.*, III, 4, 430 a 1. Véase, *Suma teológica*, 1 q.84 a.3, resp.: “De ahí que debamos decir que el alma intelectiva está en potencia tanto respecto a las imágenes que son principio de la sensación como a 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 Aristóteles posuit quod intellectus, quo anima intelligit, non habet alias species naturaliter inditas, sed est in principio in potentia ad huiusmodi species omnes”.)

<sup>375</sup> *Lingyan lishao*, p.50.

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”.<sup>376</sup>

Ahora que Sambiasi estudió el origen, el objeto y el proceso del conocimiento intelectual, se dedica a la pregunta de saber si el entendimiento se conoce a sí mismo, es decir si el entendimiento puede ser su propio objeto. En los procesos anteriormente explicitados, todos los objetos del intelecto, aún los objetos universales, se originaban en la materia concreta. Con el conocimiento de sí, el objeto del entendimiento ya no es material sino inmaterial. La primera condición para la realización del conocimiento de sí que Sambiasi expone precisamente consiste en la inmaterialidad de lo conocido. 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 se puede entender por el hecho de estar en acto. Sambiasi describe este acto como una vuelta del entendimiento sobre sí: una reflexión. La reflexión es propia del intelecto ya que los sentidos externos no la logran. Este tipo de conocimiento 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 hemos dicho, síguese que nuestro entendimiento se conoce a sí mismo en cuanto se actualiza por las especies abstraídas de lo sensible,

---

<sup>376</sup> *Suma teológica*, 1 q.84 a.2, ad 2: “Ad secundum dicendum quod Aristóteles 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”.

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.<sup>377</sup>

Sambiasi define esta clase de entender como “extraordinario” en el sentido propio en que no es ordinario. En efecto, por una parte, el entendimiento como objeto de conocimiento no es material, por otra parte, en el caso específico del conocimiento de sí mismo, hay identidad del cognoscente y de lo conocido. Por otra parte, la segunda característica enunciada por Sambiasi describe lo que puede impedir el acto de entenderse a sí mismo y esto consiste precisamente en la condición del entendimiento humano, que en esta vida, se encuentra unida al cuerpo.

El punto siguiente que analiza el autor del *Lingyan lishao* consiste en explicitar la necesidad de la imagen racional en el proceso intelectual y el papel de la cogitativa en este proceso. Este último problema fue debatido por numerosos filósofos y examina la función del fantasmata en el proceso cognoscitivo. El problema subyacente a este punto es entender como el intelecto puede tener un conocimiento de lo singular. Este punto es de suma importancia epistemológica y su 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 impasible y nada tiene en común con ninguna otra cosa, ¿de qué manera conoce si 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?”<sup>378</sup>

<sup>377</sup> *Ibid.*, 1 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 mediantibus intellectus possibilis. Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster”.

<sup>378</sup> Aristóteles, *De anima*, III, 4, 429 b 22 ss; *Suma teológica*, 1 q.84 a.2, resp.

Sambiasi explicita esta división entre la sensibilidad y el intelecto mostrando que cada facultad tiene un objeto propio sin el cual no logran 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”. Le queda entonces a Sambiasi definir cómo el entendimiento puede tener un conocimiento de los singulares porque, dice, “la facultad de entender es entender las cosas”.<sup>379</sup> 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”<sup>380</sup> y que “el objeto propio del entendimiento humano, que está unido al cuerpo, es la esencia o naturaleza existente en la materia corporal”.<sup>381</sup>

Ahora bien:

No se pueden 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 de descubrir la naturaleza universal existiendo en un objeto singular.<sup>382</sup>

---

<sup>379</sup> *Lingyan lishao*, p.52.

<sup>380</sup> *Suma teológica*, 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”.

<sup>381</sup> *Ibid.*, 1 q.84 a.7, resp.: “Intellectus autem humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporali existens”.; Véase también, *Suma teológica*, 1 q.85 a.1, resp.

<sup>382</sup> *Ibid.*, 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”.

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. Por otra parte, “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 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”.<sup>383</sup> Es preciso, sin embargo, 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 las especies inmateriales e inteligibles.<sup>384</sup> Es lo que Sambiasi quiere explicitar cuando de manera retórica pregunta: “¿Cómo fuera posible que no se necesite la imagen intelectiva de aquella cosa para diferenciarla de esta cosa?” Por “imagen intelectiva” justamente se debe entender la imagen inmaterial que reside en el ánima. El papel de la imaginación consiste en proveer las imágenes conservadas para permitir la comparación entre una cosa y otra. Luego, la comparación es el acto propio de la cogitativa “que consiste en comparar, aunar y separar”.<sup>385</sup> Sambiasi puede entonces concluir que “el entendimiento está completamente subordinado, para poder entender, a las imágenes recibidas por la cogitativa.”

Se puede definir la cogitativa como una “razón particular” porque opera por medio de una “cierta deducción” o “comparación”,<sup>386</sup> términos que traducen la palabra latín: “*collatio*”. Empero, la imagen de la fantasía recibida por la cogitativa todavía no es entendible por el

<sup>383</sup> *Ibid.*, 1 q.84 a.7, resp.: “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”.

<sup>384</sup> *Ibid.*, 1 q.84 a.1, ad 1; *Suma teológica*, 1 q.85 a.1, ad 3.

<sup>385</sup> *Ibid.*, 1 q.78 a.4, obj. 5: “Praeterea, actus cogitativa, qui est conferre et componere et dividere”.

<sup>386</sup> *Ibid.*, 1 q.78 a.4, resp.: “Ratio particularis”, “quandam collationem”, “collationem quandam”.

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 intellegibles de las imágenes de la fantasía en cuanto considera de modo universal la naturaleza de las cosas”.<sup>387</sup>

Luego, 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”.<sup>388</sup> Este principio es la razón por la cual la imagen de la cogitativa todavía no es entendible por el entendimiento. Sambiasi generaliza esta idea de la manera siguiente: “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”.<sup>389</sup> 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 a fuera del fuego entonces de dónde el fuego sacaría su capacidad de calentar”.<sup>390</sup>

---

<sup>387</sup> *Ibid.*, 1 q.85 a.1, ad 5: “Ad quinatum dicendum quod intellectus noster et abstrahit species intellegibles a phantasmatibus, in quantum considerat naturas rerum in universali”.

<sup>388</sup> *Ibid.*, 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”.

<sup>389</sup> *Lingyan lishao*, p.53.

<sup>390</sup> *Ibid.*, p.53.

En resumen, hemos visto que “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”.<sup>391</sup> 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 a la materia.<sup>392</sup> Las dos primeras clases se refieren a las imágenes corpóreas y materiales. La primera consiste en las representaciones asociadas a los sentidos externos. Estas representaciones precisan de la presencia del objeto concreto. La segunda clase corresponde a las imágenes de los sentidos internos y consisten en una primera abstracción 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 clases siguientes son inmateriales. La primera clase que hallamos es la de las imágenes del entendimiento humano. Su primera orientación es hacia el objeto concreto sin el cual no hay intelección. Después de ésta, las imágenes recibidas, cuya característica es la inmaterialidad, se almacenan en el ánima. Por ser inmateriales también son inmortales. La última clase corresponde a las imágenes que los ángeles tienen de las cosas. Estas representaciones también son inmateriales e imperecederas. La diferencia que existe entre estas dos clases de imágenes es que las del entendimiento humano se logran gradualmente, discursivamente diríamos, por la razón de que el entendimiento se halla en un cuerpo mientras que las de los ángeles se alcanzan “al mismo

---

<sup>391</sup> *Suma teológica*, 1 q.85 a.1, ad 5: “Ad quintum dicendum quod intellectus noster et abstrahit species intelligibles a phantasmatisbus, inquantum considerat naturas rerum in universalis; et tamen intelligit eas in phantasmatisbus quia non potest intelligere etiam ea quorum species abstrahit, nisi convertendo se ad phantasmata”.

<sup>392</sup> *Lingyan lishao*, pp.54-55.

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?”<sup>393</sup> En primer lugar, cabe 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,<sup>394</sup> 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 bilis u otro humor amargo, que no pueden gustar el sabor de lo dulce y todo lo encuentran amargo”.<sup>395</sup> 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 lo tanto puede servir de forma para todas las cosas. Si en sí hubiera un 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”.<sup>396</sup> Se concluye de lo anterior que el entendimiento no es material, al contrario de los sentidos externos e internos. Se ha dicho arriba que por su inmaterialidad, el entendimiento se

---

<sup>393</sup> *Ibid.*, p.55.

<sup>394</sup> Aristóteles, *De anima*, III, 4, 430 a 1.

<sup>395</sup> *Suma teológica*, 1 q.75 a.2, resp.: “Quod autem potest cognoscere aliisque, oportet ut nihil eorum habeat in sua natura: quia illud quod ineset ei naturaliter, impediret cognitionem aliorum; sicut videmus quod lingua infirmi quae infecta est cholericu et amargo humore, non potest percipere aliiquid dulce, sed omnia videntur ei amara”.

<sup>396</sup> *Lingyan lishao*, pp.55-56.

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. Vemos que cuando el objeto de los sentidos externos es demasiado intenso tiende a destruirlo. Esta idea se halla en el propio *De anima* de Aristóteles donde el Estagirita asevera: “El sentido, desde luego, no es capaz de percibir tras haber sido afectado por un objeto fuertemente sensible”,<sup>397</sup> idea que encontramos también en la *Suma teológica*.<sup>398</sup> Son dos las cosas que subraya aquí Sambiasi. 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. Este es su objeto. En la medida que la luz del sol es intensa, entonces la capacidad del ojo sólo puede dirigirse hacia el sol. No puede dirigirse hacia otra cosa”.<sup>399</sup> 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 más intenso es el objeto más estimulante es a la vez. Esta idea 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 este advertencia sobre el intelecto: “El intelecto, por el contrario, tras haber inteligido un objeto fuertemente inteligible, no inteligie menos sino más, incluso, los objetos de rango inferior”.<sup>400</sup> La *Suma teológica* hace eco a esta proposición en palabras muy similares: “El ser sensitivo recibe la acción del objeto sensible con inmutación

---

<sup>397</sup> Aristóteles, *De anima*, III, 4, 429a 30-429b 3.

<sup>398</sup> *Suma teológica*, 1 q.75 a.3, ad 2.

<sup>399</sup> *Lingyan lishao*, p.56.

<sup>400</sup> Aristóteles, *De anima*, III, 4, 429b 5.

corporal, y por eso objetos de una gran intensidad o excelencia resultan dañosos para el sentido. Cosa que no ocurre en el entendimiento, que, después de entender los objetos inteligibles más altos, comprende mejor los inferiores”.<sup>401</sup>

Con esas palabras Sambiasi terminó de contestar a su pregunta inicial y pasa a la siguiente la de saber ¿porqué se dice que el entendimiento es similar a los sentidos?<sup>402</sup> Aquí también la respuesta es doble. En primer lugar, el entendimiento se parece a los sentidos en la medida 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 expone Sambiasi es de mayor importancia en cuanto a su teoría epistemológica y es relativa a las operaciones del entendimiento y a la elaboración de los juicios. Son tres las operaciones del entendimiento, a saber la simple aprehensión, la composición y el raciocinio.<sup>403</sup> La simple aprehensión es entender directamente la verdad inteligible.<sup>404</sup> Hemos visto que por estar unido al cuerpo el entendimiento requiere las imágenes de la fantasía y la ayuda de la cogitativa. Su conocimiento, por el contrario del de los ángeles, no es entonces inmediato sino mediato. Por lo mismo, Sambiasi tiende a afirmar 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

---

<sup>401</sup> *Suma teológica*, 1 q.75 a.3, ad 2.

<sup>402</sup> *Lingyan lishao*, p.57.

<sup>403</sup> *Ibid.*, p.57.

<sup>404</sup> *Suma teológica*, 1 q.79 a.8, resp.: “Entender consiste en la simple aprehensión de la verdad inteligible”. (“Intelligere enim est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere”); Idem, *Suma teológica*, 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 se ipsa cognoscuntur”).

que es agua fría, que B es B. Cada uno de ellos es un conocimiento sencillo. Todavía no se componen mutuamente”.<sup>405</sup>

La composición y su opuesto la división, son propias del entendimiento humano que está unido al cuerpo. En efecto, por su unión con el cuerpo, el entendimiento humano sólo obtiene un conocimiento racional abstrayendo imágenes de la sensibilidad. Consecuentemente, su conocimiento es gradual: es un raciocinio.<sup>406</sup> El conocimiento humano no es, entonces, igual al de los ángeles que conocen intuitiva y perfectamente toda cosa.<sup>407</sup> 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 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 raciocinio”<sup>408</sup>. Es por medio de la composición y la división que se formulan los juicios. Leemos en la *Suma teológica* que la composición y la división son un modo de la abstracción mediante el cual “entendemos que una cosa no está en otra o que está separada de ella”<sup>409</sup>. 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”<sup>410</sup>.

---

<sup>405</sup> *Lingyan lishao*, pp.57-58.

<sup>406</sup> *Suma teológica*, 1 q.79 a.8, resp.: “Raciocinar, en cambio, es discurrir de un concepto a otro para conocerla”. (“Ratiocinari autem est procedere de uno intellectu ad aliud, ad veritatem intelligibilem cognoscendam”.)

<sup>407</sup> *Ibid.*, 1 q.79 a.8, resp.; Idem, *Suma teológica*, 1 q.85 a.5, resp.

<sup>408</sup> *Ibid.*, 1 q.85 a.5, resp.: “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 proceder, quod est ratiocinari”.

<sup>409</sup> *Ibid.*, 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”.

<sup>410</sup> *Lingyan lishao*, p.58.

La última operación descrita es el raciocinio. “El raciocinio consiste en el hecho de, mediante la unión de una cosa con otra cosa, razonar y lograr una tercera cosa”.<sup>411</sup> En otras palabras, 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 esta enfermo porque el agua fría puede provocar la enfermedad. B no bebe agua fría y por lo tanto se conoce por razonamiento que no está enfermo”.<sup>412</sup>

Ahora bien, 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 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”.<sup>413</sup> Lo anterior no es cierto de la composición y división. Vemos 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”.<sup>414</sup> Es con la composición afirmativa o negativa de estos axiomas que se llega a juicios verdaderos o falsos. Asimismo:

---

<sup>411</sup> *Ibid.*, p.58.

<sup>412</sup> *Ibid.*, p.58.

<sup>413</sup> *Suma teológica*, 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”.

<sup>414</sup> *Lingyan lishao*, pp.58-59.

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.<sup>415</sup>

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.<sup>416</sup> 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 lo anterior se concluye que los hombres son seres racionales deductivos y los ángeles son racionales puros.

Termina Sambiasi el Tratado del entendimiento analizando en qué consiste la dignidad del entendimiento. Son dos las razones que hacen que el entendimiento sea digno. En primer lugar, es digno cuando el fin del entendimiento que es conocer coincide con el fin de la voluntad que es la rectitud moral. Es así como cuando el fin del entendimiento es la rectitud se dice que es digno. Por otra parte, el intelecto es lo que permite al hombre entender lo que Dios nos otorga y luego ver a Dios.<sup>417</sup> Si bien la voluntad es la facultad por la cual podemos actuar con moralidad, el hecho de que esa facultad esté orientada hacia lo deseable la hace vulnerable al error y la vuelve no autónoma. Es precisamente el intelecto que le sirve de guía y la ilumina: es su ojo espiritual.

---

<sup>415</sup> *Ibid.*, p.59.

<sup>416</sup> *Ibid.*, p.59.

<sup>417</sup> *Ibid.*, p.60.

El entendimiento es, por lo 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.<sup>418</sup> El entendimiento del hombre es lo que más lo acerca a los ángeles y luego a Dios. El hecho de que Sambiasi lo describa con mucho respecto 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 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 personales<sup>419</sup> 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 superficial, de lo difícil o fácil. Es, para el ánima, distinguir lo posible o no, discernir lo sospechoso, es la aguja que apunta hacia al sur para asegurar el viaje. Es, en el corazón del ánima, lo que ilumina todo, desde lo más lejos hasta lo más cercano, desde lo más grande hasta lo más pequeño. El entendimiento no tiene lentes para mirar a lo lejos.<sup>420</sup>

Resumido en una oración, el entendimiento es la facultad más importante del alma intelectiva.<sup>421</sup>

---

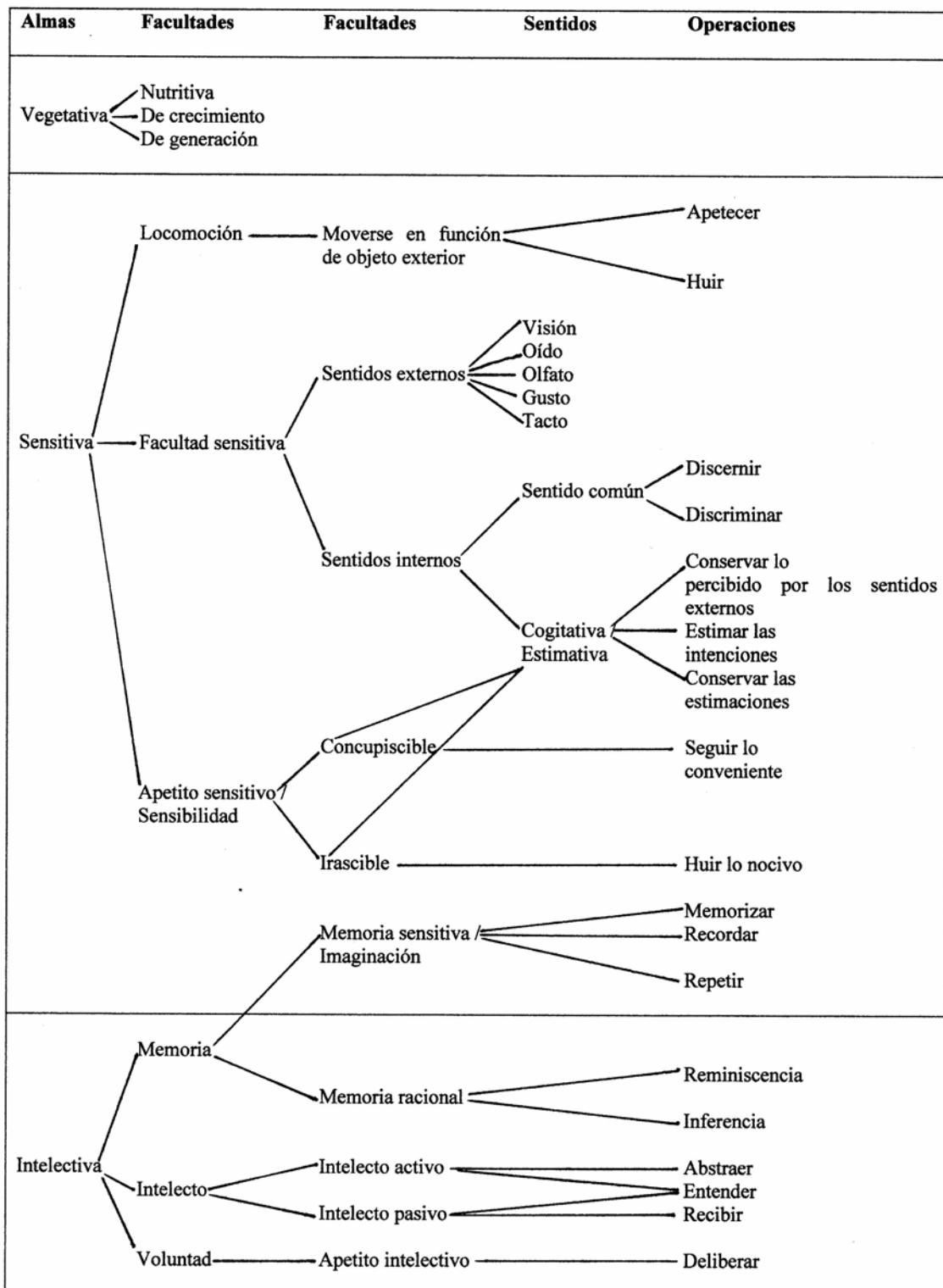
<sup>418</sup> *Lingyan lishao*, p.62.

<sup>419</sup> Es permanente la crítica confuciana de los deseos personales o egoístas.

<sup>420</sup> *Lingyan lishao*, p.60.

<sup>421</sup> *Suma teológica*, 1 q.79 a.1, ad 1.

*Tabla de las facultades del alma según Francesco Sambiasi*



## **IV. El alma como noción teológica**

### **1. Tratado de la voluntad (páginas 63 a 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 por su voluntad el ser humano puede elegir el bien. Consecuentemente, en el problema de la voluntad también se inscribe el problema 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 es la facultad que guía la voluntad y examina sus deseos.<sup>422</sup> Empecemos por entender a qué se refiere la noción de voluntad. Es otra vez en el pensamiento de Santo Tomás que encontramos una definición adecuada. 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 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

---

<sup>422</sup> *Lingyan lishao*, p.62.

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.<sup>423</sup>

La voluntad es entonces la potencia gracias a la cual elegimos ciertos medios en vista de lograr un cierto fin. Este fin u objeto de la voluntad es 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”.<sup>424</sup> En el mismo sentido, Aristóteles afirma: “El bien es lo que todos los seres apetecen”.<sup>425</sup> Pero por voluntad también se puede designar al acto de querer, y en este caso, solamente se extiende al fin porque los medios no son buenos en sí sino con respecto al fin que se quiere lograr.

Ahora bien, por “apetitivas” se entienden las facultades por las cuales “el alma se ordena al objeto extrínseco como a su fin, que es lo primero en el orden de la intención”.<sup>426</sup> 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

<sup>423</sup> *Suma teológica*, 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 unaqueque potentia, in quibus inveniri potest quocumque modo ratio sui obiecti: sicut visus se extendit ad omnia quae cumque 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 actus, sic, proprie loquendo, es 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 se ipsa, 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”.

<sup>424</sup> *Ibid.*, 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”.

<sup>425</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 1, 1094 a 3.

<sup>426</sup> *Suma teológica*, 1 q.78 a.1, resp.: “Scilicet ‘appetitum’, secundum quod anima comparatur ad rem extrinsecam ut ad finem, qui est primum in intentione”.

aprehensión. Y lo mismo que el apetito natural tiende al bien real, los segundos tienden al bien en cuanto conocido”.<sup>427</sup> Sambiasi, siguiendo a Santo Tomás, propone un análisis de la voluntad según los diferentes deseos o querer: el deseo natural, el deseo sensitivo y el deseo racional. El deseo, es decir el querer natural, corresponde a “una inclinación hacia lo que le es adecuado”.<sup>428</sup> 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”.<sup>429</sup> Asimismo, “el fuego tiende por su forma a elevarse y producir un efecto semejante a sí”<sup>430</sup> y “el deseo de los árboles es buscar el viento y el sol de los cuales sacan su linfa”.<sup>431</sup> 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”.<sup>432</sup> No obstante, “aunque de muchas partes se violenta y no esta en paz, {el apetito natural} debe lograr estar consigo mismo”.<sup>433</sup> Sambiasi añade, citando a San Agustín,<sup>434</sup> que el deseo más natural del hombre es lograr mirar a Dios, es decir alcanzarlo. En efecto, “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 intelectiva, desea naturalmente

<sup>427</sup> *Ibid.*, 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”.

<sup>428</sup> *Lingyan lishao*, p.64.

<sup>429</sup> *Suma teológica*, 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”.

<sup>430</sup> *Ibid.*, 1 q.80 a.1, resp.: “Sicut ignis ex sua forma inclinatur in superiore locum, et ad hoc quod generet sibi simile”.

<sup>431</sup> *Lingyan lishao*, p.64.

<sup>432</sup> *Suma teológica*, 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”.

<sup>433</sup> *Lingyan lishao*, p.64.

<sup>434</sup> San Agustín, *Soliloquios*, I, 1.5, BAC, vol.I.

el último fin o bienaventuranza; pues, según hemos dicho, esta apetencia es natural y no depende del libre albedrío”.<sup>435</sup>

El segundo deseo es el sensitivo. Éste solo lo poseen los animales y los hombres ya que su objeto no es un objeto concreto sino un objeto existente en la aprehensión como se ha dicho arriba. El deseo sensitivo se enfoca al bien o a lo que considera 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”.<sup>436</sup> Por el hecho de que “las potencias apetitivas se distinguen por las diferencias de los objetos aprehendidos como por sus propios objetos”,<sup>437</sup> “la sensibilidad se define como ‘apetito de cosas pertenecientes al cuerpo’”.<sup>438</sup> 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.<sup>439</sup> Explicita Sambiasi: “El deseo sensitivo, [...] consiste en que cada afección<sup>440</sup> se inclina hacia el bien de la felicidad material. En el hombre

<sup>435</sup> *Suma teológica*, 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, *Suma teológica*, 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. Quin immonecessa est quod, sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhaereat ultimo fini, qui est beatitudo”.)

<sup>436</sup> *Ibid.*, 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”.

<sup>437</sup> *Ibid.*, 1 q.80 a.2, ad 1: “Unde potentiae appetitivae distinguuntur secundum differentiam apprehensorum, sicut secundum propria obiecta”.

<sup>438</sup> *Ibid.*, 1 q.81 a.1, sed contra: “Sed contra est quod sensualitas definitur esse ‘appetitus rerum ad corpus pertinuentium’”.

<sup>439</sup> *Ibid.*, 1-2 q.9 a.2, obj. 2; *Suma teológica*, 1 q.81 a.3, resp.

<sup>440</sup> Sobre el término “afección”, véase, *Suma teológica*, 1-2 q.22 a.2, sed contra: “Por otra parte, dice San Agustín (*Cuidad 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 los 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 passiones vocant.’ Ex quo patet quod passiones animae sunt idem

son sus deseos bajos”.<sup>441</sup> 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”.<sup>442</sup> Sambiasi agrega entonces 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 a las afecciones de los animales. Hace que el hombre pierda su deber digno particularizándose en la intimidad de lo personal”.<sup>443</sup>

El tercer deseo es el deseo 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”.<sup>444</sup> Su objeto, como se ha mencionado, es el bien último. El deseo racional o “apetito intelectivo”<sup>445</sup> define propiamente a la voluntad y, como se explicará adelante, es lo que confiere dignidad al hombre.

Ahora bien 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”.<sup>446</sup> Aquí Sambiasi se interesa al motor del deseo: por un lado, el intelecto mediante los principios rectos y por otro lado la cogitativa. Ahora bien, la cogitativa

---

quod affectiones. Sed affectiones manifeste pertinent ad partem appetitivam, et non ad apprehensivam. Ergo et passiones magis sunt in appetitiva quam in apprehensiva”.)

<sup>441</sup> *Lingyan lishao*, p.65.

<sup>442</sup> *Suma teológica*, 1-2 q.10 a.3, resp.: “Passio appetitus sensitivi movet voluntatem ex ea parte qua voluntas movetur ab obiecto: in quantum scilicet homo aliqualiter dispositus per passionem, iudicat aliquid esse conveniens et bonum, quod extra passionem existens non iudicaret”.

<sup>443</sup> *Lingyan lishao*, p.65.

<sup>444</sup> *Suma teológica*, 1 q.82 a.5, resp.: “Sed voluntas respicit bonum sub communi ratione boni”.

<sup>445</sup> *Ibid.*, 1 q.82 a.2, ad 3.

<sup>446</sup> *Lingyan lishao*, p.65.

es una razón particular, es decir que sus objetos son singulares al contrario de los objetos del entendimiento que son universales. El bien que sigue es, de igual manera, singular y relativo: se trata del 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”.<sup>447</sup> Lo anterior significa 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”.<sup>448</sup> Por el contrario, lo que motiva la acción del deseo sensitivo es un principio externo por lo cual el control de sí resulta impedido. Asimismo, los animales no tienen control de sus acciones. Dice Santo Tomás al respecto: “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”<sup>449</sup> 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 en seguida que tienen la percepción de lo conveniente o nocivo, se mueve en ellos naturalmente el apetito

---

<sup>447</sup> *Ibid.*, p.66.

<sup>448</sup> *Suma teológica*, 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 seipsum ad volendum”.

<sup>449</sup> *Ibid.*, 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”.

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.<sup>450</sup>

Es así como los animales no tienen capacidad de refrenar un ímpetu hacia un objeto apetecido.<sup>451</sup> Por su parte, el hombre a veces también sigue los deseos sensitivos. La situación es más complicada en la medida que el hombre puede subordinar su facultad racional a los deseos naturales. Asevera Sambiasi 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”.<sup>452</sup> 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 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”.<sup>453</sup> No obstante, cabe concluir de este acto voluntario que “sólo se trata de una sombra de control de sí”.<sup>454</sup>

<sup>450</sup> *Ibid.*, 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 movet 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”.

<sup>451</sup> *Ibid.*, 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”. (“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”.)

<sup>452</sup> *Lingyan lishao*, p.66.

<sup>453</sup> *Suma teológica*, 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

Otro problema, relacionado con lo anterior, se refiere al “primerísimo deseo del hombre” que hemos identificado con el deseo de bienaventuranza. Ahora bien, este deseo de bienaventuranza o fin último es natural y no depende del libre albedrío.<sup>455</sup> En ese sentido Sambiasi afirma que “el deseo primerísimo del hombre no necesita alguna especulación, lo conmueve y luego se desarrolla”.<sup>456</sup> Subordinar este deseo natural de la bienaventuranza a una racionalidad sin poder porque 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”.<sup>457</sup> La salida de este problema reside en la racionalidad efectiva: ella previene el error moral. Por último, el tercer principio que diferencia a los deseos sensitivos y racionales se refiere a “la categoría de todo lo que no puede tener control de sí”.<sup>458</sup> Lo anterior significa que los animales no tienen deseo racional: “El hombre difiere de las criaturas irracionales en tener dominio de sus actos. Por lo tanto, solamente aquellas acciones de las cuales el hombre es dueño pueden con propiedad llamarse humanas”.<sup>459</sup>

A pesar de las diferencias en los objetos de cada deseo, el fin deseado es el bien. Asimismo 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

---

concupiscentiam autem voluntas inclinatur ad volendum id quod concupiscitur. Et ideo concupiscentia magis facit ad hoc quod aliquid sit voluntarium, quam quod sit involuntarium”; *Suma teológica*, 1-2 q.9 a.2, resp.

<sup>454</sup> *Lingyan lishao*, p.66; *Suma teológica*, 1-2 q.1 a.1, resp.

<sup>455</sup> *Suma teológica*, 1 q.83 a.1, ad 5.

<sup>456</sup> *Lingyan lishao*, p.66.

<sup>457</sup> *Ibid.*, p.66.

<sup>458</sup> *Ibid.*, p.67.

<sup>459</sup> *Suma teológica*, 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”.

placentero y la inclinación original del deseo racional es el bien justo, todas naturalmente se resumen a una, el bien general".<sup>460</sup> Lo anterior se puede entender de la manera siguiente:

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.<sup>461</sup>

Francesco Sambiasi quiere insistir en el hecho de que el verdadero bien deseado por el hombre es el sumo bien, y éste es 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 porque, 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.<sup>462</sup> 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

---

<sup>460</sup> *Lingyan lishao*, p.67.

<sup>461</sup> *Suma teológica*, 1-2 q.1 a.6, resp.: "Respondeo dicendum quod necesse est quod omnia quae homo appetit, appetat propter ultimum finem. Et hoc appareat dupli 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 non movent appetitum nisi in ordine ad primum appetibile, quod est ultimus finis".

<sup>462</sup> *Lingyan lishao*, p.67.

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 activaría sus objetos y otra que los recibiera.<sup>463</sup> El objeto que le presenta el intelecto ya es inmaterial, inteligible y, por lo 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 a todas las cosas? Esto es hablar de las diferentes tareas de la voluntad y sirve para discriminarla de los otros sentidos internos”.<sup>464</sup> La vocación de la voluntad que consiste en “amar u odiar”, es decir en apetecer, difiere de la del entendimiento que es conocer. Hablando del deseo propio de la voluntad, sólo se apunta a los deseos racionales ya que la voluntad propiamente dicho es apetito racional.<sup>465</sup> Por otro lado, el objeto del deseo racional es constitutivo del ánima ya que la voluntad es una de las potencias del ánima.

Con el punto siguiente, alcanzamos el problema central de la doctrina de la voluntad como apetito racional que Sambiasi toma prestado a Santo Tomás: el problema del libre albedrío. Hablar del libre albedrío, continúa Sambiasi, otra vez es apuntar a los deseos racionales.<sup>466</sup> 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 los determine tales 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.

---

<sup>463</sup> *Ibid.*, p.68.

<sup>464</sup> *Ibid.*, p.69.

<sup>465</sup> *Suma teológica*, 1-2 q.8 a.1, resp.

<sup>466</sup> *Lingyan lishao*, p.69.

En la *Suma teológica* se asevera al respecto: “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’”<sup>467</sup> Otra vez presenciamos el papel determinante del entendimiento en el proceso voluntario. Es el entendimiento que ofrece a la voluntad sus objetos: “El hombre primero conoce si {su deseo} es racional o no y después lo actualiza”<sup>468</sup> 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”<sup>469</sup>

El papel determinante de la razón en el acto voluntario se puede entender de manera negativa examinando los actos no voluntarios. Ese es el procedimiento de Sambiasi. Los deseos naturales y sensitivos, dice, tienen por objeto lo conveniente, o lo que se considera 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 sino precisamente 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 anterior es el

---

<sup>467</sup> *Suma teológica*, 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’”.

<sup>468</sup> *Lingyan lishao*, p.70.

<sup>469</sup> *Suma teológica*, 1-2 q.13 a.1, resp.: “Manifestum est autem quod ratio quodammodo voluntatem praecedit, et ordinatacum eius: inquantum scilicet voluntas in suum obiectum tendit secundum ordinem 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”.

fundamento de la imputación moral. Sólo cuando hay un conocimiento auténtico del valor moral de un deseo y que se actúa en función de este conocimiento, se puede determinar el mérito y la culpa y, consecuentemente, atribuir la recompensa o el castigo. El ejemplo de Sambiasi al respecto 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 lo tanto, seguir los principios es meritorio y oponerse a los principios es culpable.<sup>470</sup> El mérito se puede recompensar y la culpa se puede castigar”.<sup>471</sup>

Ahora bien, 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 arriba que el entendimiento es quien propone a la voluntad su objeto. Lo último se debe al hecho de que la voluntad no es consciente, es decir que no se entiende a sí misma.<sup>472</sup> Por lo mismo, no tiene la capacidad de atribuir un valor moral a sus objetos. Esto es la tarea del entendimiento. Ahora bien, la vocación de la voluntad es apetecer, es decir elegir un fin así como los medios para lograrlo, y luego actuar para realizar este fin. Hemos visto que la elección, acto propio del libre albedrío, supone el conocimiento y después siguen la decisión y la acción. Estas dos últimas facetas del proceso voluntario son propias de la voluntad. Sambiasi añade que, si bien el primer ministro da a conocer su palabra, lo correcto o incorrecto, lo benéfico o perjudicial, no puede forzar al gobernante. El primer ministro representa el entendimiento mientras que el gobernante representa la voluntad. Por el hecho de que la voluntad gobierna, es decir decide y actúa, es moralmente imputable.

---

<sup>470</sup> *Ibid.*, 1 q.83 a.1, ad 1.

<sup>471</sup> *Lingyan lishao*, p.71.

<sup>472</sup> *Ibid.*, p.71.

Llegamos a la razón de la imputación moral: la libertad humana que hace que no se puede forzar la voluntad.<sup>473</sup> 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”.<sup>474</sup> Asimismo, lo que se obliga no es la voluntad sino la memoria y el intelecto.<sup>475</sup> Por ejemplo, si el demonio presenta imágenes a la memoria, ésta última no tiene manera de rechazarlas. Luego estas imágenes confusas y falsas se presentan al intelecto, por lo cual discrimina erróneamente. En eso se halla 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.<sup>476</sup> Al final, siempre existe la posibilidad de rechazar el bien y elegir el mal. Asimismo, no se puede obligar la voluntad, sólo se puede tentar. El caso de los martirios nos permite llevar la idea a su extremo. Éstos, a pesar de padecer las penas y los sufrimientos máximos, fortalecen su virtud e intención y ningún objeto les puede obligar.<sup>477</sup> Lo anterior comprueba que el principio de las acciones reside en la voluntad, no en otra facultad u objeto. En realidad lo único que se puede forzar es el cuerpo no la intención. Sambiasi, en una vena estoica, escribe: “Aquellas {acciones} pueden obligar nuestro cuerpo, pero no pueden obligar nuestra

---

<sup>473</sup> *Ibid.*, p.72.

<sup>474</sup> *Suma teológica*, 1 q.83 a.1, ad 4: “Ad quartum 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”.

<sup>475</sup> *Lingyan lishao*, p.72.

<sup>476</sup> *Ibid.*, p.73.

<sup>477</sup> *Ibid.*, p.73.

intención”.<sup>478</sup> Ahora bien, la “intención designa un acto de la voluntad que presupone la ordenación de la razón hacia un fin”.<sup>479</sup> Por lo mismo que es un acto de la voluntad, solamente cuando la acción se origina en ella y no en el cuerpo se puede imputar moralmente.

Vimos que en la elección reside la posibilidad de no optar por el bien presentado. Lo anterior significa la posibilidad del mal, la posibilidad del mal voluntario. Ese problema es central para la teología ya que el mal en sí es contradictorio de la idea de creación divina. La solución tomista, al la cual adhiere Sambiasi,<sup>480</sup> es definir el mal como privación de ser o de bien, cuales palabras son sinónimas.<sup>481</sup> Escribe Santo Tomás al respecto:

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.<sup>482</sup>

---

<sup>478</sup> *Ibid.*, p.74.

<sup>479</sup> *Suma teológica*, 1-2 q.12 a.1, ad 3: “Unde hoc nomen ‘intentio’ nominat actum voluntatis, praesupposita ordinatione rationis ordinantis aliquid in finem”.

<sup>480</sup> *Lingyan lishao*, p.73.

<sup>481</sup> *Suma teológica*, 1 q.5 a.1; *Ibid.*, 1 q.17 a.4 ad 2.

<sup>482</sup> *Ibid.*, 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: in quantum vero aliquid ei deficit de plenitudine esse di, tantum deficit a bonitate, et dicitur malum”.

Ya en San Agustín se encontraba esa definición del mal como privación de ser extendida a las acciones, es decir al mal voluntario o pecado.<sup>483</sup> La intención es entonces lo que mide la moralidad o inmoralidad de una acción y permite la imputación moral. Por el contrario, se le puede obligar corporalmente a un hombre a actuar en contra de su voluntad pero no se puede obligar 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”.<sup>484</sup>

El problema de la responsabilidad de las acciones de los hombres se reitera cuando se aborda por el lado de la gracia. Se postula que Dios otorga su gracia a los hombres para que realicen actos justos y meritorios.<sup>485</sup> Pero, si el impulso a actuar proviene de Dios ¿serán responsables y actuarán con autonomía los hombres? Al igual que el problema de la teodicea, el problema de la responsabilidad moral de los hombres es otra de las grandes dificultades de la teología cristiana. La noción de gracia<sup>486</sup> es muy compleja. Se distinguieron, según las épocas y las escuelas, varios aspectos de la gracia, la gracia habitual o actual, la gracia suficiente o eficaz, etc. Cabe subrayar tres cosas relativas al comentario de Sambiasi sobre la gracia. En primer lugar, Sambiasi utiliza una palabra transliterada para designar la gracia. Lo anterior puede significar que no encontró ideas similares en el pensamiento chino con las cuales pudiera explicar esta noción

<sup>483</sup> San Agustín, *Ciudad de Dios*, Libro XIV, cap.3.

<sup>484</sup> *Lingyan lishao*, p.74.

<sup>485</sup> *Ibid.*, p.74.

<sup>486</sup> *Suma teológica*, 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 beneficiis gratias exhibitis gratiarum actio consurgit’.”).

cristiana o bien que por la importancia de la noción no quería que fuera posible alguna confusión con un concepto del pensamiento chino. Esta cuestión del uso de la transliteración y de la traducción para la versión china del comentario de Sambiasi se explicará en la segunda parte de este trabajo. Luego, el comentario no está muy detallado en cuanto a la noción de gracia. Sambiasi no explicita la distinción entre gracia habitual y gracia actual, sino que se limita a distinguir dos aspectos de la gracia actual: la gracia suficiente y la gracia eficaz. En tercer lugar, es menester insistir sobre el hecho de que esta última división de la gracia, la que adopta Sambiasi, no pertenece tal cual a los pensamientos de San Agustín y Santo Tomás sino que es una división de la teología escolástica del siglo XVI.<sup>487</sup>

Empecemos por entender la división de la gracia en eficaz y suficiente. Estos dos tipos de gracia pertenecen ambos al género de la gracia actual. La gracia actual es un auxilio gratuito de Dios que prepara la voluntad a actuar. Se diferencia de la gracia habitual que es una cualidad permanente del alma. Sambiasi, en su comentario, no examina las naturalezas respectivas de las gracias actual y habitual, sino que sólo se preocupa de los dos géneros de la gracia actual, eficaz y suficiente. En eso, Sambiasi es un pensador del siglo XVI. En efecto, después del Concilio Tridentino, la teología de la gracia actual se volvió una cuestión preponderante porque se quería definir en qué consistía ese impulso divino, o gracia, que solamente movía al pecador para prepararlo a la justificación.<sup>488</sup>

<sup>487</sup> Véase, M. Flick y Z. Alszeghy, *Antropología teológica*, p.502; E. J. Fortman, *The Theology of Man and Grace*, Milwaukee, The Bruce Publishing Company, p.274 y p.286; y *Suma teológica*, 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”.

<sup>488</sup> M. Flick y Z. Alszeghy, *Antropología teológica*, 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. En este debate, la posición del Aquinate era la de afirmar que el hombre no podía prepararse a recibir la gracia habitual por sus propias fuerzas sin el concurso de la gracia interior *elevante*.<sup>489</sup> Esta afirmación doctrinal se refería al pelagianismo de la Edad Media. Hemos mencionado que para contrarrestar las afirmaciones de Pelagio, quien daba demasiada importancia a la voluntad humana, la teología escolástica había insistido sobre la gracia en el hombre. Ahora bien, este debate llevado a la época de la Reforma cobraba otro sentido. Frente a la negación del libre albedrío y de la voluntad humana así como el énfasis sobre la gracia divina por parte de los protestantes, los jesuitas se hicieron los defensores de la voluntad.

La pregunta principal que se hicieron los teólogos del siglo XVI acerca de la doctrina de la gracia concernía la relación entre la providencia divina y la libertad humana. Considerando la necesidad de la gracia divina en la cual se halla el hombre después del pecado original, ¿cómo es posible todavía afirmar la existencia de la libertad humana, y por lo tanto, su responsabilidad moral? Los tomistas tradicionales, liderados por Domingo Bañez (1528-1604), consideraban que las gracias suficiente y eficaz no eran iguales en valor y ponían énfasis en la gracia eficaz. Se pensaba que la gracia suficiente encontraba en la gracia eficaz la realización de la acción que en sí solamente es una potencialidad. En otras palabras, “toda la distancia que existe entre la potencialidad y la actualidad separa estas dos gracias”<sup>490</sup> y siguiendo al axioma aristotélico, la gracia suficiente, mera potencialidad, se califica de inferior a la gracia eficaz, actual. Empero, los tomistas de la corriente de Bañez consideraban esas dos gracias complementarias. La gracia

<sup>489</sup> *Suma teológica*, 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, *Suma teológica*, 1-2 q.109, introd. p.638.

<sup>490</sup> F. Cayré, en E. J. Fortman, *The Theology of Man and Grace*, p.287.

suficiente precede la eficaz con el fin de preparar la posibilidad de la acción que la gracia eficaz realizará. Esas acciones tienen por causa primaria a Dios y causa secundaria al hombre quien también depende de Dios. El problema entonces era de saber si Dios tiene un conocimiento previo de todo lo que va a ocurrir. La definición misma de Dios que lo determina como omnipotente y omnisciente implica ese conocimiento. No obstante, lo anterior encierra de igual manera la negación de la libertad humana ya que si Dios prevé el comportamiento de los agentes en cada situación y ordena su providencia en función de ese conocimiento, los agentes no son libres.

Los jesuitas, en la persona de Luis de Molina (1563-1600), tuvieron 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, el primer límite se debe a la incapacidad humana de realizar una sola acción en conformidad con su fin sobrenatural sin la ayuda de la gracia. El segundo límite resulta de la deficiencia moral del hombre por la cual le es casi imposible no caer en la tentación.<sup>491</sup> La necesidad de la gracia divina es por lo mismo doble. No obstante, no se trataba para Molina de concluir a un determinismo absoluto. Es precisamente en la reconciliación que postulaba entre la eficacia infalible de la gracia divina y la libertad humana que reside la originalidad de su teología. Tradicionalmente, desde la Edad Media, se le atribuía a Dios un conocimiento natural (*scientia naturalis*, o en los 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 así como de todas las posibilidades fuera de El. Ese conocimiento natural se definía también como independiente de

---

<sup>491</sup> N. Abercrombie, en E. J. Fortman, *The Theology of Man and Grace*, p.267.

su voluntad. Por otra parte, el conocimiento libre de Dios resultaba de su decisión libre de actualizar una cierta realidad dentro de todas las posibilidades.<sup>492</sup>

Sin embargo, esa doctrina medieval del conocimiento divino no dejaba lugar a la libertad humana. Es la razón por la cual Molina postuló la necesidad de un tercer tipo de conocimiento, intermedio entre el conocimiento natural y el conocimiento libre, y en otras palabras, un conocimiento lógicamente anterior al conocimiento libre. Este tercer tipo de conocimiento lo nombró “*scientia media*”. La *scientia media* es el conocimiento que Dios tiene de todas las posibilidades de acción de los agentes en todas las circunstancias. Asimismo, Dios lo sabe todo sin por tanto imponer la decisión: es decir que su conocimiento es hipotético.<sup>493</sup> Por otro lado, lo anterior no reduce la infalibilidad del conocimiento divino ya que estableciendo la posibilidad de tal agente y su decisión en tal 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 previó y lo que ejecutó la criatura. 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

---

<sup>492</sup> E. Dekker, “Was Arminius a Molinist?” *Sixteenth Century Journal*, vol.27, n°2, 1996, pp.338-39.

<sup>493</sup> *Ibid.*, p.339.

aun si así llegaría a ser por su capacidad libre, Dios previera este mismo acto y no él que en realidad había previsto que esta criatura efectuara.<sup>494</sup>

Es así como la doctrina de Molina salva la libertad humana y la voluntad libre sin aminorar la necesidad y la eficacia de la gracia divina. En las categorías mencionadas de “gracia suficiente” y “gracia eficaz”, la gracia deja de ser simplemente suficiente para volverse eficaz mediante el consentimiento de la voluntad humana.<sup>495</sup> En sí, para los molinistas, no existe una diferencia entre las dos gracias suficiente y eficaz.<sup>496</sup> Molina afirma que “la gracia suficiente y 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”.<sup>497</sup> Es el consentimiento humano a la gracia que la 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. Lo anterior tiende a comprobarse por 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”.<sup>498</sup> También el autor del *Lingyan lishao* asume la igualdad de valor entre las dos gracias: “su valor –dice-- es totalmente igual”. La acción, según Sambiasi, depende de la voluntad del hombre. Al actuar, la acción se vuelve acción necesaria. Por último, no niega la necesidad y eficacia de la gracia divina.

---

<sup>494</sup> 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 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”. cit. por E. Dekker, “Was Arminius a Molinist?”, p.340.

<sup>495</sup> F. Cayré, en E. J. Fortman, *The Theology of Man and Grace*, p.285.

<sup>496</sup> *Ibid.*, p.286.

<sup>497</sup> *Suma teológica*, 1-2 q.111, introd., p.779.

<sup>498</sup> *Lingyan lishao*, p.75.

Asimismo, asevera que “es imposible que no se reciba infaliblemente la providencia divina”.<sup>499</sup>

Dios otorga su gracia al 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 guía y sostenga, realizando esta oportunidad y haciendo que nosotros queramos realizarla. No es que nos obligue a hacerlo”<sup>500</sup> y “se puede ver que, entre cielo e infierno, la felicidad y la tristeza no pueden afectar la voluntad del hombre. Por lo tanto, se dice que {la voluntad} no puede ser obligada”.<sup>501</sup>

Al examinar la difusión del molinismo en el ambiente jesuítico del siglo XVI, se puede concluir a la posibilidad de que Sambiasi conociera y aquiesciera a la doctrina de Luis de Molina.<sup>502</sup> Escribe N. Abercrombie 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*, esta última se había vuelto la norma de los tratados sobre la gracia de los miembros de la Compañía de Jesús.<sup>503</sup> Sambiasi estudió entre los años 1602 y 1610, año de su salida a China, por lo cual puede haber estudiado el *Concordia*.<sup>504</sup> Luego, cabe mencionar la influencia que tuvo Molina sobre el pensamiento del gran teólogo jesuita Suárez, en particular en cuanto a la doctrina de la gracia. Ahora bien, dentro de los libros que Nicolas Trigault se traía de vuelta a China en 1619 se encontraban las obras de los teólogos jesuitas, es decir de Pedro da Fonseca, Francisco

<sup>499</sup> *Lingyan lishao*, p.75.

<sup>500</sup> *Ibid.*, p.75.

<sup>501</sup> *Ibid.*, p.76.

<sup>502</sup> Es sorprendente la rápida y extensa difusión de las obras jesuitas durante el siglo XVI y XVII. La reedición de los cursos de Coimbra es un ejemplo de ello.

<sup>503</sup> N. Abercrombie, en E. J. Fortman, *The Theology of Man and Grace*, p.268.

<sup>504</sup> 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 et l’aristotélisme du XVIe siècle”, p.80; P. F. Grendler, “The Universities of the Renaissance and Reformation”, pp.25-26.

Toledo, Benito Pereira y Francisco Suárez entre otros. El mismo Suárez publicó dos obras sobre la gracia, la primera *–De gratia–* en 1582-83, y la segunda *–De Divina gratia–* en 1609, después de que el Papa pusiera un 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?”<sup>505</sup> 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 el 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 que se describieron en las páginas anteriores –el bien placentero, el bien conveniente y el bien justo— todos son parte del sumo bien. Por lo mismo, no se desprecian las cosas terrenales. No obstante, solamente al lograr Dios se logran la tranquilidad y felicidad perfecta. Lo anterior se explicó al afirmar que el hombre necesita la gracia y la providencia divinas para actuar bien. Sambiasi también 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. 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 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, 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 solamente un hombre de bien lo busca. Todo lo dicho también se explica por el hecho de que el

---

<sup>505</sup> *Lingyan lishao*, p.76.

ánima del hombre es forma substancial del cuerpo, por lo cual 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.<sup>506</sup> Por ende, alcanzar a Dios supone aun más, supone un “camino trascendente” y una reflexión profunda más allá del placer y la conveniencia. Lo anterior significa que a veces se sufren todo tipo de penas y calamidades para lograr a Dios.<sup>507</sup>

Esos grados de valor que hemos encontrado en los objetos de la voluntad se repiten en la calificación del libre albedrío.<sup>508</sup> Este último se realiza de manera perfecta cuando sus objetos son iguales de perfectos. Al “ver claramente el sumo bien no se puede no amar”,<sup>509</sup> escribe Sambiasi. Lo anterior significa que 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. Asimismo, se descubre que la verdadera libertad supone la necesidad. Se asevera en la *Suma teológica*: “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 Filosofo, es en el orden práctico lo que son los principios en el orden especulativo”.<sup>510</sup> En otras palabras, se puede decir que “somos dueños de nuestros propios actos 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

---

<sup>506</sup> *Ibid.*, pp.78-79.

<sup>507</sup> *Ibid.*, p.80.

<sup>508</sup> *Ibid.*, p.81.

<sup>509</sup> *Ibid.*, p.80.

<sup>510</sup> *Suma teológica*, 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 necessitate inhaereat ultimo fini, qui est beatitudo: finis enim se habet in operativis sicut principium in speculativis”.

fin.’ Por consiguiente, el deseo del último fin no es de aquellos sobre los cuales tenemos dominio”.<sup>511</sup>

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?”<sup>512</sup> Con esa pregunta, Sambiasi aborda al problema de la excelencia de la voluntad y la compara con el intelecto. Al final del capítulo sobre el entendimiento, Sambiasi había definido el entendimiento como la facultad más importante del ánima, su ojo espiritual y la facultad que guía a la voluntad sujeta al error por estar orientada hacia lo deseable. Ese era la posición doctrinal de Santo Tomás, la cual se ha descrito como un intelectualismo. Por una parte, Sambiasi refuta la posible igualdad de las dos facultades y por otra parte quiere establecer la venerabilidad de la voluntad. Son tres los principios que Sambiasi explora para establecer esa nueva proposición: ¿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. Por último, la inclinación de la voluntad es hacia el bien absoluto cuando la del intelecto es hacia analizarlo. Lo anterior lleva Sambiasi a concluir a la venerabilidad de la voluntad. La voluntad es la facultad que rige los sentidos internos y externos del hombre, y impulsa todos los movimientos. Asimismo, su función se asemeja a la de los ángeles: ella rige el microcosmos mientras que los ángeles rigen el macrocosmos.

---

<sup>511</sup> *Ibid.*, 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”.

<sup>512</sup> *Lingyan lishao*, p.82.

Ahora bien, el jesuita afirma que “la voluntad es lo más venerable”.<sup>513</sup> Parece surgir una contradicción entre las palabras de Sambiasi relativas al entendimiento y sus palabras actuales. La contradicción se puede levantar 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”.<sup>514</sup> 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. Es así como “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”.<sup>515</sup> En cuanto al fin supremo que es la bienaventuranza o verdadera delectación, si bien el entendimiento lo conoce es la voluntad que lo realiza. En ese sentido, desde la perspectiva de la causa eficiente, la voluntad es superior al entendimiento. Dicho 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 alma”.<sup>516</sup> Luego, el objeto hacia el cual se inclina la voluntad es el bien absoluto mientras que el objeto del entendimiento es la verdad o el bien en tanto verdad. Empero, el bien en tanto verdad es solamente un aspecto o un principio del bien por lo cual el objeto del intelecto está incluido en el bien objeto de la voluntad que lo engloba. Asimismo:

---

<sup>513</sup> *Ibid.*, p.83.

<sup>514</sup> *Suma teológica*, 1 q.82 a.3, resp.: “Secundum quid autem, et per comparationem ad alterum, voluntas invenitur interdum altior intellectu; ex eo scilicet quod obiectum voluntatis in altiori re invenitur quam obiectum intellectus”.

<sup>515</sup> *Ibid.*, 1 q.82 a.3, resp.: “Quando igitur res in qua est bonum, est nobilior ipsa anima, in qua est ratio intellecta; per comparationem ad talem rem, voluntas est altior intellectu. [...] Unde melior est amor Dei quam cognitio”.

<sup>516</sup> *Ibid.*, 1 q.82 a.4, resp.: “Respondeo dicendum quod aliquid dicitur movere dupliciter. [...] Alio modo dicitur aliquid movere per modus agentis; sicut alterans movet alteratum, et impellens movet impulsum. Et hoc modo voluntas movet intellectum, et omnes animae vires”.

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.<sup>517</sup>

## 2. La semejanza del ánima a Dios (páginas 86 a 107)

La cuestión de la semejanza del ánima a Dios es de suma importancia para la teología ya que con ésta se explica la capacidad espiritual del ánima por ser imagen de Dios. Por semejanza se entiende una “cierta unidad, pues lo uno en la cualidad causa la semejanza”.<sup>518</sup> Ahora bien, no son iguales las nociones de “semejanza” e “imagen” como lo comprueba la afirmación del *Génesis* donde se lee: “Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza”.<sup>519</sup> Se distinguen analógicamente la semejanza de la imagen 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”.<sup>520</sup> La imagen es entonces la semejanza de especie.<sup>521</sup> Ahora bien:

<sup>517</sup> *Ibid.*, 1 q.82 a.4, resp.: “Si vero consideretur voluntas secundum communem rationem sui obieti, 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”.

<sup>518</sup> *Ibid.*, 1 q.93 a.9, resp.: “Respondeo dicendum quod similitudo quaedam unitas est: unum enim in qualitate similitudinem causat”; Véase también las diversas acepciones de la semejanza en *Suma teológica*, 1 q.4 a.3, resp.

<sup>519</sup> Génesis, 1, 26.

<sup>520</sup> *Suma teológica*, 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, quantumcumque sit alteri ovo simile et aequale, quia tamen non est expressum ex illo, non dicitur imago eius”.

<sup>521</sup> *Ibid.*, 1 q.93 a.2, resp.

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. Estas, 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.<sup>522</sup>

En la *Suma teológica* Santo Tomás insiste en esa diferencia específica sosteniendo “que el hombre fue hecho a imagen de Dios, no por razón del cuerpo, sino por razón de 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”.<sup>523</sup> Es precisamente la semejanza del ánima a Dios lo que Sambiasi define a lo largo de este capítulo distinguiendo entre la semejanza por razón de naturaleza, por razón de forma y por razón de actos. Son ocho las características que asemejan la naturaleza del ánima 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 ánima, de manera similar a la de Dios, no se puede satisfacer o llenar mediante cosas inferiores. Asimismo, que la esencia de Dios sea en sí completa significa que no requiere otra cosa para llenarse o realizarse. En cuanto al ánima, es substancia autosuficiente por lo cual tampoco requiere de otra cosa para

<sup>522</sup> *Ibid.*, 1 q.93 a.2, resp.: “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”.

<sup>523</sup> *Ibid.*, 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”.

realizar su plenitud. La integridad de la esencia de Dios resulta de su perfección. La perfección, en efecto, es absoluta, es decir que no acepta grados. Por lo mismo, Sambiasi puede decir de la naturaleza de Dios que “es irrelevante que otra cosa la llene”.<sup>524</sup> En otras palabras, la perfección resulta de la esencia del ser es decir que resulta de una causa intrínseca. En ese sentido, la naturaleza del hombre incluye la perfección de racionalidad la cual “no padece daños”,<sup>525</sup> entiéndase no acepta grados. Asimismo, el ánima del hombre puede ser causa de las cosas pero las cosas no la afectan. Cabe subrayar, sin embargo, que la perfección del ánima es consecuencia de su participación a Dios en cuanto Éste es su causa, y por lo tanto, el ánima no es igual a Dios sino que solamente Le es semejante.

La segunda semejanza según la naturaleza del ánima a Dios se debe a la simplicidad absoluta de ambos. Por simplicidad se entiende que Dios no está compuesto,<sup>526</sup> es decir que no tiene ni materia ni forma y que su naturaleza es absolutamente simple<sup>527</sup>: es decir no tiene partes. El ánima del hombre es similar a Dios en esas características pero difiere de Él por el hecho de que es unión de lo particular con lo general, unión que no compete a Dios.<sup>528</sup> Por “general” se entiende la espiritualidad del hombre mientras que la diferencia específica reside en el hecho de que el hombre tenga un ánima.<sup>529</sup> Asimismo, dentro del género de los seres espirituales --lo que incluye a los ángeles--, el hombre se diferencia por su ánima.

---

<sup>524</sup> *Lingyan lishao*, p.87.

<sup>525</sup> *Ibid.*, p.87.

<sup>526</sup> *Suma teológica*, 1 q.3 a.2, sed contra.

<sup>527</sup> *Ibid.*, 1 q.3 a.7, resp.

<sup>528</sup> *Ibid.*, 1 q.3 a.5.

<sup>529</sup> *Lingyan lishao*, p.88.

Las tercera y cuarta semejanzas por razón de naturaleza examinan dos aspectos de la espiritualidad: la espiritualidad en el sentido antítetico del compuesto materia y forma<sup>530</sup> (*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. Asimismo, 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”.<sup>531</sup> De igual modo, en un momento ulterior de la *Suma teológica*, el Aquinate, al definir el alma como acto del cuerpo, también excluye el hecho de que el ánima sea cuerpo.<sup>532</sup> En ese primer sentido se puede aseverar que el ánima, al igual que Dios, es pura espiritualidad. En cuanto al conocimiento que Dios posee de las cosas y evento distintos de Él, podemos postular su necesidad ya que Dios es la primera causa eficiente de todos ellos.<sup>533</sup> 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 que ve el ojo humano. En este sentido se entiende que:

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

---

<sup>530</sup> *Suma teológica*, 1 q.75 a.5.

<sup>531</sup> *Ibid.*, 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”.

<sup>532</sup> *Ibid.*, 1 q.75 a.1, resp.

<sup>533</sup> *Ibid.*, 1 q.14 a.5, resp.

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.<sup>534</sup>

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”.<sup>535</sup> 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.

<sup>534</sup> *Ibid.*, 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, 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 considereret, 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 innotum. Unde manifestum est quod, quando cognoscitur primum, adhuc agnoratur 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”.

<sup>535</sup> *Ibid.*, 1 q.84 a.1, resp.

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<sup>536</sup> y justicia máxima”.<sup>537</sup> Se lee en la *Suma teológica* lo siguiente al respecto:

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 que nosotros obedecemos la ley de un superior, y Dios, en cambio, es ley para sí mismo.<sup>538</sup>

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.<sup>539</sup> 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, principio que vale para el ánima. En efecto:

<sup>536</sup> *Ibid.*, 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 decit ei mentem intellectualem, qua praestat pecoribus”.)

<sup>537</sup> *Lingyan lishao*, p.89.

<sup>538</sup> *Suma teológica*, 1 q.21 a.1, ad 2: “Ad secundum dicendum quod, cum bonum intellectum sit obiectum voluntatis, impossibile est Deum velle nisi quod ratio sua 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”.

<sup>539</sup> *Ibid.*, 1 q.11 a.3, resp.

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 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.<sup>540</sup>

Este principio de la unidad de Dios se encuentra en el ánima. En efecto, hemos visto que “una misma realidad tiene un solo ser substancial, pero sus operaciones pueden ser múltiples. Por eso es única la esencia del alma, pero múltiples sus potencias”.<sup>541</sup>

La sexta semejanza de Dios y del ánima atañe a la inmortalidad y a la eternidad,<sup>542</sup> 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.<sup>543</sup> La inmortalidad de Dios, así como la del ánima, no ponen mayor problema. Perteneciendo a la esencia de Dios su absoluta perfección no puede morir. En cuanto al ánima, su inmortalidad proviene de su inmaterialidad.<sup>544</sup> Es volteando hacia el concepto de eternidad que hallamos una dificultad. En efecto, si bien se puede decir con rigor de Dios que es eterno en la medida que no tiene principio ni fin, no es cierto del ánima que tiene un inicio.

<sup>540</sup> *Ibid.*, 1 q.11 a.3, resp.: “Tertio, ab unitate mundi. Omnia enim quae sunt, inveniuntur esse ordinata ad invicem, dum quaedam quisbusdam deserviunt. Quae autem diversa sunt, in unum ordinem non convenient, 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”.

<sup>541</sup> *Ibid.*, 1 q.77 a.2, ad 3: “Ad tertium dicendum quod unius rei est unum esse substantiale, sed possunt esse operaciones plures. Et ideo est una essentia animae, sed potentiae plures”.

<sup>542</sup> *Ibid.*, 1 q.10 a.1-6.

<sup>543</sup> *Lingyan lishao*, p.90.

<sup>544</sup> *Suma teológica*, 1 q.75 a.6.

Escribe Sambiasi al respecto: “La sexta {semejanza según} la naturaleza es que Dios originalmente no puede morir y no tiene fin. El ánima del hombre también no puede morir y no tiene fin. Por lo tanto, {el ánima} es semejante a Dios. La diferencia es que Dios no tiene inicio y que el ánima tiene inicio. Se inicia en Dios”.<sup>545</sup> Lo anterior se explica por la diferencia que existe entre la eternidad, el evo y el tiempo. “La eternidad no tiene principio ni fin; el evo tiene principio, pero no fin, y el tiempo tiene principio y fin”.<sup>546</sup>

Siguiendo el comentario de Sambiasi, nos incumbe ahora examinar la séptima semejanza según la naturaleza del ánima a Dios. Sambiasi afirma en este momento del comentario que “Dios está en la substancia, está en la potencia y está en lo visible: no hay lugar donde no esté”. Se asevera en la *Suma teológica* 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”.<sup>547</sup>

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 ánima a Dios es relativa a la causa de las actividades y méritos de aquella. Por eso “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”.<sup>548</sup> Se concluye de lo anterior que todos los méritos y actividades están en Dios. A Dios nada le viene de manera externa. Se puede comprobar del

<sup>545</sup> *Lingyan lishao*, p.90.

<sup>546</sup> *Suma teológica*, 1 q.10 a.5, resp.: “Aeternitas principio et fine caret; aevum habet principium, sed non finem; tempus autem habet principium et finem”.

<sup>547</sup> *Ibid.*, 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”.

<sup>548</sup> *Ibid.*, 1 q.4 a.2, resp.: “Respondeo dicendum quod in Deo sunt perfectiones omnium rerum. Unde et dicitur univeraliter perfectus: quia non deest ei aliqua nobilitas quae inveniatur in aliquo genere”.

ánima que tampoco le proviene algo de manera externa ya que sus funciones más elevadas tales como entender, apetecer y recordar no dependen de la unión del ánima 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 substancia y sus actividades no provienen de una cosa externa<sup>549</sup> y {el ánima} es semejante a Dios”.<sup>550</sup>

Ahora, Sambiasi empieza a analizar las similitudes entre Dios y el ánima bajo la razón de la forma. Por “forma” se entiende lo relativo al alma intelectiva 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. Comienza Sambiasi por el argumento que afirma la similitud de las operaciones intelectivas de Dios y del ánima. En efecto, “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”.<sup>551</sup> 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 lograr entender y amar a Dios. Empero, “lo más cognoscible en sí deja de ser cognoscible para

---

<sup>549</sup> Es decir que no provienen del cuerpo.

<sup>550</sup> *Lingyan lishao*, p.91.

<sup>551</sup> *Ibid.*, p.91.

algún entendimiento, debido a que sobrepase el alcance de su poder intelectual”.<sup>552</sup> 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, basándose en lo anterior, que “ningún entendimiento creado puede ver la esencia divina”<sup>553</sup> porque implicaría consecuencias falsas. En efecto:

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 en tanto es perfecta una cosa 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 lograrse 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.<sup>554</sup>

Lo anterior es muy importante ya que es por razón de su entendimiento que el hombre es a imagen de Dios. Asimismo, “aunque en todas las criaturas hay alguna semejanza de Dios, sólo en

<sup>552</sup> *Suma teológica*, 1 q.12 a.1, resp.: “Sed quod est maxime cognoscibile in se, alicui intellectui cognoscibile non est, propter excessum intelligibilis supra intellectum”.

<sup>553</sup> *Ibid.*, 1 q.12 a.1, resp.: “Quod nullus intellectus creatus essentiam Dei videre potest”.

<sup>554</sup> *Ibid.*, 1 q.12 a.1, resp.: “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: instantum enim unumquodque perfectum est, inquantum ad suum principium attingit. –Similiter etiam 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”.

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”.<sup>555</sup>

Ahora bien, si el ánima se asemeja a Dios y tiende a lograrlo por su amor y entendimiento, es, de igual manera, similar a Dios en su esencia, ya que en sí reproduce, aunque de manera muy imperfecta, la esencia trinitaria de Dios. Asegura Sambiasi, “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”.<sup>556</sup> Es así como, “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”.<sup>557</sup> Sambiasi agrega a esta explicación otra 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”.<sup>558</sup> Quizás tal explicación permite refutar las opiniones que aseveran que en el hombre sólo se da la imagen del Hijo.<sup>559</sup> Pero, al mismo tiempo, esta proposición da

---

<sup>555</sup> *Ibid.*, 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”.

<sup>556</sup> *Lingyan lishao*, p.92.

<sup>557</sup> *Suma teológica*, 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 representationem 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”.

<sup>558</sup> *Lingyan lishao*, p.92.

<sup>559</sup> Véase, *Suma teológica*, 1 q.93 a.5, ad 4; San Agustín, *De Trinidad*, XII, cap.6.

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 mediante la autoridad de San Agustín. Leemos en efecto en el *Lingyan lishao* que: “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 lo tanto es la imagen de Dios”.<sup>560</sup> Empero, la proposición de San Agustín es más compleja ya que le agrega al argumento anterior que el ánima es la imagen de Dios por tres razones: conforme a su naturaleza, conforme a su gracia y conforme a su gloria.<sup>561</sup> En realidad, encontramos en esta última afirmación un resumen de toda la primera semejanza que Sambiasi se dedica a explicar. La *Suma teológica* no puede ser más clara en cuanto a lo anterior. Asimismo:

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

---

<sup>560</sup> *Lingyan lishao*, pp.92-93. San Agustín, *Soliloquios*, I, 1.4, BAC, vol. 1.

<sup>561</sup> *Ibid.*, p.93.

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.<sup>562</sup>

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”.<sup>563</sup> Lo anterior también enseña una semejanza del alma racional del hombre a Dios cada vez más profunda. En la nota sobre la gloria,<sup>564</sup> Sambiasi vuelve a enunciar un principio ya mencionado, el que sólo los bienaventurados pueden ver a Dios, visión que consiste en la delectación suprema.<sup>565</sup>

---

<sup>562</sup> 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: (*Lingyan lishao*, p.41). *Suma teológica*, 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”.

<sup>563</sup> *Lingyan lishao*, pp.93-94.

<sup>564</sup> *Ibid.*, p.94.

<sup>565</sup> *Suma teológica*, 1 q.12 a.6, resp.

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.<sup>566</sup> Cabe recordar que la causa misma de la gracia es Dios. Luego, la gracia 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.<sup>567</sup>

La tercera semejanza según la forma es que tanto Dios como el ánima animan a las cosas de manera intencional como si fueran machinas. En otras palabras son principios del movimiento. Como ya hemos visto, la doctrina aristotélica del alma como entelequia de un cuerpo animado define al alma como principio del cuerpo. Esa es la idea que Sambiasi tiene en este párrafo. No obstante, cabe resaltar aquí el uso de la palabra “maquina”. La idea de la machina como modelo del cuerpo fue muy debatida en el siglo XVII y en particular por Descartes.<sup>568</sup> Uno de los problemas que yace en esta idea consiste en la relación del alma al cuerpo ya que en el modelo del animal-maquina no se sienten ninguna sensación ni estado afectivo.<sup>569</sup>

La cuarta semejanza según la forma examina el hecho de que Dios y el ánima poseen en sí la imagen de todas las cosas.<sup>570</sup> 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. Ahora bien, en el comentario se afirma que Dios posee la idea de todas las cosas. Sambiasi utiliza aquí

---

<sup>566</sup> *Ibid.*, 1 q.12 a.2 y a.13.

<sup>567</sup> Sambiasi ya discutió este problema en la página 15 del comentario.

<sup>568</sup> Para conocer el pensamiento de Descartes sobre la machina y el autómata, véase Descartes, *Traité de l'homme*, XI, en *Oeuvre de Descartes*, ed. Adam-Tannery, Paris, Vrin, 1975-; *Discours de la méthode*, V parte, en *Oeuvre de Descartes*, ed. Adam-Tannery, Paris, Vrin, 1975-; M. Guérout, *Descartes selon l'ordre des raisons*, París, Aubier-Montaigne, 1953, tomo II, pp.177-181; G. Rodis-Lewis, *L'oeuvre de Descartes*, París, Vrin, 1971.

<sup>569</sup> A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, artículo “Machine”.

<sup>570</sup> *Lingyan lishao*, p.95.

por primera vez la palabra transliterada de “*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 la forma de lo cognoscible está en el que conoce”.<sup>571</sup> Luego, “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”.<sup>572</sup> Así bien, 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 entiende por el entendimiento, y entonces, “las cosas que entiende el ánima son las imágenes de las cosas, [y éstas] residen completamente en la mente”.<sup>573</sup> No cabe extendernos sobre el proceso cognoscitivo del alma racional ya que Sambiasi lo explicó con muchos detalles 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.<sup>574</sup>

La sexta semejanza según la forma 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. Lo anterior se explica por el hecho de que los actos de Dios y del ánima rebasan su existencia material.

<sup>571</sup> *Suma teológica*, 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 cognoscibilium dicuntur esse in cognoscente”.

<sup>572</sup> *Ibid.*, 1 q.15 a.3, sed contra: “Ideae sunt rationes in mente divina existentes. Sed omnium quae cognoscit, Deus habet proprias rationes. Ergo omnium quae cognoscit, habet ideam”.

<sup>573</sup> *Lingyan lishao*, p.96.

<sup>574</sup> *Suma teológica*, 1 q.20 a.1.

La séptima semejanza según la forma es que Dios y el ánima se hallan en cada parte de sus objetos.<sup>575</sup> Empero, si bien puede ser que el objeto sea de algún modo corrompido, tanto Dios como el ánima no tienen en sí nada de corrupción: no son causa de la corrupción. Lo anterior se debe a que la corrupción y el mal son una privación de ser. Ahora bien, Dios no puede ser privación de ser<sup>576</sup> ya que Dios es el principio de todas las cosas.<sup>577</sup> El ánima se asemeja en eso a Dios ya que 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. Lo anterior dejará de sorprender si se entiende 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 inefabilidad mientras que el conocimiento limitado del ser humano implica, por otro lado, la negación de la trascendencia divina. No obstante, si bien Dios es trascendencia absoluta, no le falta al entendimiento la capacidad de entenderle. Sambiasi analiza entonces los diversos puntos mediante los cuales el entendimiento entiende a Dios en razón de su similitud a Él, aunque esa similitud sea muy imperfecta.

Pasamos 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, cabe destacar que tanto Dios como el ánima son el comienzo u origen de los actos. Asimismo, “el primer ser (Dios), por

---

<sup>575</sup> *Lingyan lishao*, p.97.

<sup>576</sup> *Suma teológica*, 1-2 q.18 a.1, resp.

<sup>577</sup> *Ibid.*, 1 q.90 a.1.

necesidad, ha de estar en acto y de ningún modo en potencia”.<sup>578</sup> Por su cuenta, el ánima es el comienzo u origen de todos los actos de los sentidos del cuerpo humano. Ahora bien, 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 los actos se origina en la intención de actuar del ánima, es decir en el beneficio que el ánima quiere obtener por medio del acto. Sambiasi describe lo anterior de la manera siguiente: “El acto en razón de beneficio se relaciona con la intención del hombre. Por lo 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”.<sup>579</sup>

La segunda semejanza según el acto estudia a Dios y al ánima 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 la perfección de las cosas se debe a su principio que es Dios. En cuanto al ánima, ésta no sólo es el fin del cuerpo encarnado sino también de todas las cosas del mundo terrenal.<sup>580</sup> Lo anterior significa que tanto el cuerpo como las cosas terrenales no encuentran su realización sino gracias al ánima que es su principio. Reiterando el ejemplo de la maquina, Sambiasi ilustra esta idea. La maquina no funciona sin que la accione el artesano, lo que quiere decir que la maquina es para el artesano. Por otro lado, las cosas terrenales le sirven al hombre como medios: es así como los granos lo nutren, la madera lo protege de las intemperies, etc... Vemos entonces que las cosas naturales, después de ser transformadas por el talento del hombre,

---

<sup>578</sup> *Ibid.*, 1 q.3 a.1, resp.: “Quia necesse est id quod est primum ens, esse in actu, et nullo modo in potencia”.

<sup>579</sup> *Lingyan lishao*, p.98.

<sup>580</sup> *Ibid.*, p.99.

se adecuan a sus necesidades. Asimismo, viendo a la cadena de los seres como pirámide, el ánima es a la vez principio y fin de toda la creación, la cima.

La tercera semejanza según el acto concierne la comprensión divina y la del ánima. La comprensión divina es sin límite. Para decirlo de otra manera:

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 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.<sup>581</sup>

---

<sup>581</sup> *Suma teológica*, 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 cogniti 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”.

Asimismo, no hay ciencia o comprensión superior a la de Dios. Intermedio entre la comprensión de Dios y la del ánima encontramos la de los santos. Estos últimos tienen una comprensión “esencial y precisa”<sup>582</sup> debido a su inmaterialidad, pero aun no completa. En cuanto al ánima, la comprensión es más compleja pues, por un lado ésta es inmaterial y, por otro lado, es forma de un cuerpo y por lo mismo tiene que lidiar con lo material. El ánima entiende las cosas materiales pero su inmaterialidad le permite también entender las cosas inmateriales como son “los ángeles, el alma racional, el principio de orden y las obras virtuosas”.<sup>583</sup> Podemos recordar 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.<sup>584</sup>

---

<sup>582</sup> *Lingyan lishao*, p.99.

<sup>583</sup> *Ibid.*, p.100.

<sup>584</sup> *Suma teológica*, 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

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. Utilizando otra clase de vocablo, 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”.<sup>585</sup> Empero, cabe diferenciar entre la comprensión que Dios tiene de sí y la comprensión 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”.<sup>586</sup> 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”.<sup>587</sup> También es menester resaltar que 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 inmanentes propios a Dios y al ánima, Sambiasi pasa a los actos en cuanto tienen un efecto externo, es decir sobre las cosas. Precisamente es la palabra interna --principio de exteriorización mediante la persona del Hijo—que sirve de puente para pasar de lo inmanente a lo externo. La quinta semejanza examina entonces a Dios y al ánima

---

materia individuali, sed secundum quod abstrahuntur ab ea per considerationem intellectus. Unde secundum intellectum possumus cognoscere huiusmodi res in universal: quod est supra facultatem sensus”.

<sup>585</sup> *Ibid.*, 1 q.15 a.3, sed contra: “Sed contra, ideae sunt rationes in mente divina existentes. Sed omnium quae cognoscit, Deus habet propias rationes. Ergo omnium quae cognoscit, habet ideam”.

<sup>586</sup> *Ibid.*, 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, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso”.

<sup>587</sup> *Ibid.*, 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”.

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”.<sup>588</sup> Este principio se encuentra de igual manera en el ánima puesto que ésta es “entelequia del cuerpo”.<sup>589</sup> De manera general, se puede decir 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”.<sup>590</sup> 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. Asimismo:

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<sup>591</sup> “que la justicia de Dios {sea} la verdadera, se comprueba viendo que da a todos los seres

<sup>588</sup> *Ibid.*, 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”.

<sup>589</sup> Véase, *Ibid.*, 1 q.75 a.1, resp.; Idem., *Ibid.*, 1 q.75 a.5, resp.

<sup>590</sup> *Ibid.*, 1 q.8 a.1, resp.: “Non quidem sicut pars essentiae, vel sicut accidentis, sed sicut agens ei in quod agit. Oportet enim omne agens coniungi ei in quod immediate agit, et sua virtute illud contingere”.

<sup>591</sup> Dionisio, *De divino nombre*, cap.8, §7.

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.<sup>592</sup>

Hemos visto que los seres racionales --los ángeles y los hombres-- son los seres que más dignidad tienen, precisamente porque su racionalidad les permite conocer y ver a Dios. Esta distribución justa ocurre de igual manera en el ánima quien funge como gobernador del cuerpo. Aquí también hallamos una dignidad superior en la cabeza por ser principio intelectivo que en los demás miembros del cuerpo.

La séptima semejanza según el acto es que las cosas no se pueden mover por sí mismas y reciben su movimiento de Dios. Encontramos aquí un principio de la física aristotélica,<sup>593</sup> el que un cuerpo no se mueve por sí solo sino que necesita un impulso externo para ponerse en movimiento. Ahora bien, si regresamos en la serie de las causas es imperativo que lleguemos a un primer motor inmóvil. Sambiasi escribe al respecto que “Dios es el principio de las diez mil cosas y cuando por sí están en reposo no se mueven”.<sup>594</sup> Lo mismo leemos en la *Suma teológica*:

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

---

<sup>592</sup> *Suma teológica*, 1 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 appareat 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’”.

<sup>593</sup> Aristóteles, *Física*, III, 2, 202 a1-12.

<sup>594</sup> *Lingyan lishao*, p.102.

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.<sup>595</sup>

Por otro lado, sabemos que el ánima es el principio que mueve al cuerpo.

Las octavas y novenas semejanzas según el acto examinan el problema de la providencia de Dios.<sup>596</sup> La octava semejanza según el acto afirma que Dios gobierna a todas las cosas del mundo terrenal y la novena semejanza que todas las cosas del universo obedecen al mandato de Dios. Del gobierno de Dios se debe resaltar 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 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”.<sup>597</sup> Lo anterior implica que a cada cosa le son atribuidas una función y una finalidad. Asimismo:

---

<sup>595</sup> *Suma teológica*, 1 q.2 a.3, resp.: “Imposibile 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 aliquid primum movens; et per consequens nec aliquid 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 aliquid primum movens, quod a nullo movetur: et hoc omnes intelligunt Deum”.

<sup>596</sup> *Lingyan lishao*, pp.102-104.

<sup>597</sup> *Suma teológica*, 1 q.22 a.2, resp.: “Sed necesse est dicere omnia divinae providentiae subiacere, non in universalitatem, 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”.

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 lo 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 lo 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.<sup>598</sup>

Por otra parte, debido a la misma perfección de la providencia divina, existen en ella la contingencia y la libertad. Empero, lo que precede no quiere decir que las cosas contingentes y libres no se ordenan al mandato de Dios. En efecto, “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”<sup>599</sup>

---

<sup>598</sup> *Ibid.*, 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”.

<sup>599</sup> *Ibid.*, 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”.

En cuanto al ánima, es el principio que ordena la substancia corpórea, permitiendo que cada sentido sensitivo y racional se realice. Por otra parte, el ánima tiene libre albedrío<sup>600</sup> lo que implica un cierto margen de libertad. Sin embargo, se necesita precisar que “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”.<sup>601</sup> En las palabras de Sambiasi: “Su jurisdicción {del ánima} tiene libre albedrío. Todo el cuerpo de la substancia corpórea así como cada parte, se inclinan hacia ella y se apoyan en la providencia de Dios”.<sup>602</sup> Esta jurisdicción se extiende tanto al cuerpo humano como a las cosas y animales del mundo.

La décima semejanza según el acto se interesa al conocimiento de la dignidad del ánima. Para conocer una cosa se debe conocer su causa. Ahora bien, porque la causa del ánima es Dios, le es imposible a ésta conocer aquella. En efecto, el poder limitado del ánima no puede penetrar la incommensurabilidad de Dios. Entonces, “como en tanto es cognoscible un ser 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 sobrepuja el alcance de su poder intelectual”.<sup>603</sup> Es así como, solamente le queda al ánima la posibilidad de conocer la imagen de Dios. Una de las vías del

<sup>600</sup> *Lingyan lishao*, p.104.

<sup>601</sup> *Suma teológica*, 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”.

<sup>602</sup> *Lingyan lishao*, p.104.

<sup>603</sup> *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”.

conocimiento de Dios es la del razonamiento y es la que Sambiasi expone aquí: “Naturalmente hay un orden que se puede inferir y conocer. Es por razón de su deseo que se infiere su dignidad”.<sup>604</sup> El hecho de que solamente Dios puede satisfacer el deseo propio del ánima nos indica que el ánima es sumamente digna. Todavía existe una condición para que el ánima sea digna, a saber que ésta deje de seguir los ordenes de los sentidos, medios del placer vano. Tal es la enseñanza de la parábola de Salomón que Sambiasi utiliza para ilustrar su afirmación. Asimismo, se lee en los Proverbios: “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”.<sup>605</sup> Y Sambiasi de interpretar: “Salomón deseaba hacer que el ánima conociera su propia dignidad y dijo que la máxima belleza de las cosas es que tu deseas conocer tu dignidad, que tu 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 fornicá 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 se puede lograr 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

---

<sup>604</sup> *Lingyan lishao*, p.105.

<sup>605</sup> *Cantar de los cantares*, 1, 8-11.

de la esclavitud del ánima, de su control por los sentidos. El otro camino es el camino verdadero del ánima, la orientación hacia el verdadero bien.

### 3. Tratado de las afecciones del soberano bien (páginas 108 a 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 dimanan todas las perfecciones deseadas, como de la causa primera”.<sup>606</sup> Luego, por “afección” se entiende los movimientos del alma.<sup>607</sup> Asimismo, “los buenos impulsos y los afectos proceden del amor y de la santa caridad”.<sup>608</sup>

Ahora bien, Dios es el soberano bien y por tanto es la fuente del bien. Lo anterior significa que el soberano bien no tiene ninguna causa que lo engendre. Es así como Sambiasi escribe: “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”.<sup>609</sup> Haciendo un paso adelante, se puede agregar que, siendo el bien absoluto y perfecto – porque no es relativo a ninguna cosa – “su bondad y su substancia, su substancia y su bondad son una sola cosa, no dos”.<sup>610</sup> Hemos visto en efecto que:

<sup>606</sup> *Suma teológica*, 1 q.6 a.2, resp.: “Respondeo dicendum quod Deus est summum bonum simpliciter, et non solum in aliquo genere vel ordine rerum [...] in quantum omnes perfectiones desideratae effluunt ab eo, sicut a prima causa”.

<sup>607</sup> Véase, *Ibid.*, 1-2 q.22 a.2, sed contra.

<sup>608</sup> *Ibid.*, 2-2 q.17 a.8, obj.2: “Quod boni motus atque affectus ex amore et sancta caritate veniunt”.

<sup>609</sup> *Lingyan lishao*, p.108.

<sup>610</sup> *Ibid.*, p.108.

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 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.<sup>611</sup>

Ahora bien:

Sólo Dios es bueno por esencia. Los seres son buenos en la medida 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

---

<sup>611</sup> *Suma teológica*, 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 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”.

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.<sup>612</sup>

Por esta razón, el soberano bien es “inmenso”, “eterno”, “inmutable” y “el 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. Hablando de la esencia del soberano bien es difícil de evaluar y difícil de medir, es una profundidad infinita”.<sup>613</sup> 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”<sup>614</sup> 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”.<sup>615</sup> 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”.<sup>616</sup>

---

<sup>612</sup> *Ibid.*, 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 constitutur. 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 convenienter 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”.

<sup>613</sup> *Lingyan lishao*, p.109.

<sup>614</sup> *Suma teológica*, 1 q.7 a.1, resp.: “Cum igitur esse divinum non sit esse receptum in aliquo, [...] Deus sit infinitus et perfectus”.

<sup>615</sup> *Ibid.*, 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”.

<sup>616</sup> *Ibid.*, 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”.

El jesuita continúa su comentario describiendo la relación del soberano bien con los demás bienes. Las dos primeras relaciones consisten en que los bienes dependen del soberano bien por su existencia y su permanencia. En efecto:

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 [...] síguese que ha de estar presente en lo que existe mientras tenga ser y según el modo como participe del ser.<sup>617</sup>

Las dos siguientes y últimas relaciones son que los bienes dependen del soberano bien para sus funciones y el entendimiento de sus funciones. Asimismo:

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.<sup>618</sup>

---

<sup>617</sup> *Ibid.*, 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”.

<sup>618</sup> *Ibid.*, 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. Aliomodo, 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”.

Se deduce de lo anterior que el soberano bien “logra su plenitud universalmente” y se encuentra en todas las cosas<sup>619</sup> “no como parte de esencia ni como accidente, sino a la manera como el agente está en lo que hace”.<sup>620</sup> Ahora bien, 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 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”.<sup>621</sup> Es así como la unidad de Dios se deduce de su simplicidad, de su infinita perfección y de la unidad del mundo. En cuanto a este último principio:

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.<sup>622</sup>

Una vez resuelto el problema de la unidad de Dios se puede examinar la cuestión de sus efectos.

Que Dios tenga voluntad se deduce del hecho de que:

<sup>619</sup> *Lingyan lishao*, p.111.

<sup>620</sup> *Suma teológica*, 1 q.8 a.1, resp.: “Non quidem sicut pars essentiae, vel sicut accidens, sed sicut agens adest ei in quod agit”.

<sup>621</sup> *Ibid.*, 1 q.3 a.8, resp.: “Neque est possibile Deum aliquo modo in compositionem alicuius venire, nec sicut principium formale, nec sicut principium materiale”.

<sup>622</sup> *Ibid.*, 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 convenient, 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, *Suma teológica*, 1 q.11 a.2, ad 2.

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 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.<sup>623</sup>

Asimismo, por su voluntad Dios es causa de las cosas, y causa de su ordenamiento. Dicho de otra manera, 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”.<sup>624</sup>

¿Cuáles son los medios que permiten aprehender al soberano bien? es la pregunta siguiente que se hace Sambiasi en cuanto al 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. Son tres las virtudes teologales: 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

---

<sup>623</sup> *Ibid.*, 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”.

<sup>624</sup> *Lingyan lishao*, p.111.

divina”.<sup>625</sup> La fe versa sobre verdades de creer,<sup>626</sup> la esperanza versa sobre la bienaventuranza eterna<sup>627</sup> y la caridad sobre una unión espiritual entre Dios y el hombre.<sup>628</sup>

Sobre el orden de las virtudes teologales se puede decir que:

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

---

<sup>625</sup> *Lingyan lishao*, p.112.

<sup>626</sup> *Suma teológica*, 2-2 q.1 a.1, resp.

<sup>627</sup> *Ibid.*, 2-2 q.17 a.2, resp.

<sup>628</sup> *Ibid.*, 2-2 q.23 a.1, resp.

virtud. Pues así la caridad es madre y raíz de todas las virtudes, en cuanto que es forma de todas ellas, como más adelante veremos.<sup>629</sup>

Por su carácter sobrenatural, Dios –o el soberano bien— no se puede alcanzar 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 es por medio de la gracia que se puede aprehender a Dios, es decir que se puede 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 le otorga la gracia.<sup>630</sup>

Son cuatro los principios de la unión del soberano bien con el hombre. En primera instancia, es Él quien crea a los hombres. Lo anterior se explicita en primer lugar por el hecho de que la voluntad de Dios es causa de todas las cosas.<sup>631</sup> Sin embargo, existen diferencias entre las criaturas. En efecto,

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 él 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

---

<sup>629</sup> *Ibid.*, 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 appetitus 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”.

<sup>630</sup> *Lingyan lishao*, p.112.

<sup>631</sup> *Suma teológica*, 1 q.19 a.4.

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, 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.<sup>632</sup>

De lo último podemos concluir que, dentro de las criaturas corporales, solamente el hombre está a la imagen de Dios. Sambiasi explicita al respecto: “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 lo tanto, los hombres están a su imagen por el hecho de que, al crear a los hombres, se une a los hombres”.<sup>633</sup>

El segundo principio se refiere a la predisposición al deber. Por predisposición al deber se entiende que cada criatura tiene una tarea específica mediante la realización de la cual 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 el cuerpo de los instrumentos adecuados. Asimismo, “el cuerpo a diario debe utilizar provisiones como la vestimenta, bebidas y comida, instrumentos, etc”.<sup>634</sup> Ahora bien, por ser racionales la predisposición al deber de los seres humanos es, por otra parte, resulta de la educación que los padres confieren a los hijos y esta educación que empieza en la familia se puede extender a todos los demás hombres. Escribe

---

<sup>632</sup> *Ibid.*, 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”.

<sup>633</sup> *Lingyan lishao*, p.114.

<sup>634</sup> *Ibid.*, p.114.

Sambiasi: “Si los padres enseñan a los hijos, {eso} también hace que nosotros enseñemos a los otros hombres”.<sup>635</sup> Por último, el ánima también posee su propia plenitud, la cual se logra mediante un alimento específico que es la gracia. La gracia es lo que permite al hombre alcanzar las virtudes propiamente humanas y hacer que su bondad llegue a la plenitud. En otras palabras:

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 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 necesita del auxilio divino que mueva su entendimiento a su propio acto, pero no necesita nueva iluminación para conocer las verdades que por luz natural puede alcanzar, sino para las que exceden su natural conocimiento.<sup>636</sup>

---

<sup>635</sup> *Ibid.*, p.115.

<sup>636</sup> *Suma teológica*, 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 caleficere nisi calefacta ab igne. Sic igitur intellectus humanus habet aliquam formam, scilicet ipsum intelligibile lumen, quod est de se sufficiens ad quaedem intelligibilia cognoscenda: ad ea scilicet in quorum notitiam per sensibilia possumus devenire. Altiora vero intelligibilia intellectus humanus cognoscere non potest nisi fortiori lumine pergeat, sicut lumine fidei vel prophetiae; quod dicitur ‘lumen gratiae’, inquantum 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”.

El tercer principio examina el problema de la conservación de los hombres. El conservar a los hombres es equivalente a “preservarlos y mantenerlos”.<sup>637</sup> 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”.<sup>638</sup> 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 está causando 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”.<sup>639</sup> Asimismo, cada criatura se conserva según su propio modo de ser: los vegetales se conservan para que cumplan con sus funciones que son nacer, nutrirse y crecer. Los animales se conservan para lo mismo y además para que cumplan con esas funciones superiores que poseen: el conocimiento sensitivo y la acción. Por último, los hombres, además de todas las funciones ya descritas, poseen las facultades racionales: la memoria, el intelecto, la voluntad y la capacidad de ser gobernador. Por ser mera forma, estos “cuatro actos” solamente se encuentran en los hombres.

No obstante, la conservación de los hombres tiene una meta superior al sólo hecho de que cumplan con sus funciones y es una meta moral: “Evitar que se depraven y se destruían”.<sup>640</sup> Por ello es necesaria la participación al sumo bien. En efecto, “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

---

<sup>637</sup> *Lingyan lishao*, p.115.

<sup>638</sup> *Suma teológica*, 1 q.18 a.4, ad 1: “In quantum continentur et conservantur virtute divina: sicut dicimus ea esse in nobis, quae sunt in nostra potestate. Et si creaturae dicuntur esse in Deo”.

<sup>639</sup> *Ibid.*, 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”.

<sup>640</sup> *Lingyan lishao*, p.115.

Dios doblemente: porque recibe de Él la forma por la que obra, y porque de Él 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”.<sup>641</sup>

El cuarto principio es que Dios o soberano bien es omnipresente (o que no haya donde no esté, lo que sería la traducción literal del chino de la noción de omnipresencia): es otra razón de la unión con los hombres. Dios está presente a todas las cosas de tres maneras. En efecto, “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”.<sup>642</sup> Esto es precisamente lo que afirma Sambiasi cuando escribe: “La omnipresencia {se entiende de tres maneras}; es omnipresente por su substancia, omnipresente por su mirada y omnipresente por su poder”.<sup>643</sup> Ahora, en esta omnipresencia por substancia, se trata de la substancia de Dios y no de las cosas porque “está en todo lo que existe como causa del ser que tiene”.<sup>644</sup> Por lo mismo, como el ser es la cosa más fundamental de las cosas, “es necesario que Dios esté en todas las cosas, y en lo más íntimo de ellas”.<sup>645</sup>

<sup>641</sup> *Suma teológica*, 1-2 q.109 a.2, resp.: “Respondeo dicendum quod natura hominis duplíciter 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 quocumque bonum, sicut primo movente”.

<sup>642</sup> *Ibid.*, 1 q.8 a.3, resp.: “Sic ergo est in omnibus per potentiam, in quantum omnia eius potestati subduntur. Est per praesentiam in omnibus, in quantum omnia nuda sunt et aperta oculis eius. Est in omnibus per essentiam, in quantum adest omnibus ut causa essendi”.

<sup>643</sup> *Lingyan lishao*, p.116.

<sup>644</sup> *Suma teológica*, 1 q.8 a.3, ad 1: “Quia substantia sua adest omnibus ut causa essendi”.

<sup>645</sup> *Ibid.*, 1 q.8 a.1, resp.: “Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime”.

¿Cómo se llega a conocer la presencia de Dios en los hombres? Esta pregunta es la que Sambiasi aborda ahora. Si bien, la presencia de Dios en los hombres es “la máxima familiaridad y la máxima intimidad” “no se puede sentir”.<sup>646</sup> Lo que afirma aquí Sambiasi es que no se puede conocer a Dios mediante los sentidos externos. La razón de esto es que “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”.<sup>647</sup> 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”.<sup>648</sup> La facultad que permite tal conocimiento es el alma racional. Ahora bien, el alma racional por su propia fuerza o naturaleza entiende “las cosas y eventos que llegan de a fuera. También comprende la naturaleza de las afecciones internas de la mente que no sentimos”.<sup>649</sup> Lo anterior significa que entiende las cosas corporales como es natural a un principio encarnado como es el alma pero también entiende cosas incorpóreas precisamente porque el alma también es principio incorpóreo. Asimismo:

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

---

<sup>646</sup> *Lingyan lishao*, p.116.

<sup>647</sup> *Suma teológica*, 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”.

<sup>648</sup> *Ibid.*, 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”.

<sup>649</sup> *Lingyan lishao*, p.117.

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 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 pueden alcanzar los sentidos.<sup>650</sup>

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”.<sup>651</sup> 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 de mucho el acto propio del entendimiento por lo cual este conocimiento 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”.<sup>652</sup>

A la omnipresencia de Dios en todas las cosas 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

---

<sup>650</sup> *Suma teológica*, 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 universalis: quod est supra facultatem sensus”.

<sup>651</sup> *Lingyan lishao*, p.117.

<sup>652</sup> *Suma teológica*, 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 in quantum Deus per suam gratiam se intellectui creato coniungit, ut intelligibile ab ipso”.

todas las cosas localizadas, que en conjunto llenan todo lugar”.<sup>653</sup> Es así como Sambiasi escribe: “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”.<sup>654</sup> Lo anterior también significa que en toda la creación se puede advertir la presencia de Dios.

Hemos mencionado que el hombre puede alcanzar ciertas verdades mediante su intelecto, pero que para otras verdades, las sobrenaturales, necesita la ayuda de Dios, gracia y 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 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 que 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.<sup>655</sup>

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 por ser creadas y por ser corporales, nuestras facultades son limitadas y no pueden rebasar el conocimiento de las cosas concretas, ya sea en la

<sup>653</sup> *Ibid.*, 1 q.8 a.2, resp.: “Imo per hoc replet omnia loca, quod dat esse omnibus locatis, quae replet omnia loca”.

<sup>654</sup> *Lingyan lishao*, p.117.

<sup>655</sup> *Ibid.*, p.118.

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 último se eleva infinitamente encima de lo que puede entender aquél. Son, en efecto, los sentimientos apropiados de amor y añoranza así como una conciencia pura los verdaderos medios para lograr este soberano bien o la delectación verdadera que conlleva.<sup>656</sup>

¿En qué consiste este soberano bien que está encima de los demás bienes? Sólo por comparación podemos comprenderlo. Es puro mientras los bienes terrenales son mezclados. Es suficiente cuando los demás son deficientes. Pero la comparación tiene sus límites porque es imposible comparar al soberano bien en términos de más o menos. Vemos que no hay bienes que le estén superiores y tampoco que le estén iguales. Ahora bien lo anterior no significa que los bienes terrenales estén inferiores a él porque es infinitamente diferente lo cual impide esta clase de comparación.<sup>657</sup> En efecto:

Puesto que la semejanza se entiende como conveniencia o comunidad en la forma, hay muchas manejitas de semejanza, 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

---

<sup>656</sup> *Ibid.*, p.119.

<sup>657</sup> *Ibid.*, p.120.

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.<sup>658</sup>

---

<sup>658</sup> *Suma teológica*, 1 q.4 a.3, resp.: “Respondeo dicendum quod, cum similiudo attendatur secundum convenientiam vel communicationem 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 inquantum 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 recipient formam solis secundum similitudinem speciei, sed secundum similitudinem generi. Si igitur sit aliquod agens, quod non in genere contineatur, effectus eius adhuc magis accident

Este largo pasaje de la *Suma teológica* nos permite precisar cuáles son los diversos modos de la semejanza y, por lo tanto, de la comparación. Se puede concluir que ningún bien puede ser comparado con el soberano bien porque no existe semejanza ni en especie ni en género. Los bienes no se comparan al soberano bien en términos de especie. Por lo mismo, no se pueden comparar en proporción, como si participaran de él en menor grado. Tampoco, se puede compararlos como si los bienes fueran copia del soberano bien, porque la copia sería material y entonces no sería una semejanza genérica. La comparación sólo puede ser analógica “en cuanto Dios es ser por esencia y lo demás es ser por participación”,<sup>659</sup> lo que es decir que no hay comparación posible con lo incomparable.

Por lo mismo, hablar del soberano bien en términos de mucho o poco, ligero o pesado<sup>660</sup> es otra vez hacer una comparación errónea ya que Dios es uno. En efecto:

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 divido, o sea como una privación.<sup>661</sup>

---

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”.

<sup>659</sup> *Ibid.*, 1 q.4 a.3, ad 3: “Prout scilicet Deus est ens per essentiam, et alia per participationem”.

<sup>660</sup> *Lingyan lishao*, p.121.

<sup>661</sup> *Suma teológica*, 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 multitudine mensurata per unum, ut patet ex X Metaphys. Unum vero quod convertitur cum ente, opponitur multitudini per odum privationis, ut indivisum diviso”.

También se puede entender lo último al subrayar que el uno en cuanto principio del número solamente se atribuye a las cosas materiales.<sup>662</sup>

De ahí podemos concluir de la diferencia incommensurable entre el soberano bien y los bienes terrenales. Substancialmente, los bienes no se aparentan de ninguna manera al sumo bien. Empero, el soberano bien es el criterio para determinar el grado de bien que posee una cosa: se determina en función de su cercanía al sumo bien.

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. Esto no obstante, las cosas son también 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.<sup>663</sup>

Sambiasi resume todo 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

---

<sup>662</sup> *Ibid.*, 1 q.11 a.3, ad 2.

<sup>663</sup> *Ibid.*, 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 deficiente. 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 inherente, quae est formaliter sua bonitas denominans ipsum. Et sic est bonitas una omnium; et etiam multae bonitates”.

séptima es meditar el significado profundo que pasa a través de los cánones religiosos".<sup>664</sup>

Hemos examinado los seis primeros puntos. Es mediante el alma racional que se puede conocer a Dios aunque de manera deficiente mientras que 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.

Ahora, Sambiasi tiene interés en examinar el séptimo punto: el conocimiento de Dios a través del estudio de los cánones religiosos y del ejemplo de los santos.<sup>665</sup> Lo que enseña el ejemplo de los santos, es que las penas que sufrieron no se deben pensar sino como beneficios porque mediante ellas se acercaron al soberano bien. Con el mismo fin, 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 aun rebasa los mejores talento, sabiduría e inteligencia.<sup>666</sup> Solamente lo podemos describir "por medio de cosas más conocidas de nosotros, aunque por su naturaleza sean menos evidentes, es decir, por sus efectos".<sup>667</sup> Por tanto, si no se puede describir al soberano bien en términos discursivos, se puede deducir su suprema dignidad viendo su ley y los castigos que aplica.<sup>668</sup> La ley, los premios y los castigos se destinan exclusivamente a las criaturas racionales ya que:

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

---

<sup>664</sup> *Lingyan lishao*, p.122.

<sup>665</sup> *Ibid.*, p.123.

<sup>666</sup> *Ibid.*, p.124.

<sup>667</sup> *Suma teológica*, 1 q.2 a.1, resp.: "Sed indiget demonstrariper ea quae sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus".

<sup>668</sup> *Lingyan lishao*, p.124.

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.<sup>669</sup>

Ahora bien, siendo la damnación eterna la máxima pena divina se concluye de su suprema dignidad.

Sambiasi continúa a comparar el soberano bien. Ahora, lo compara con las modalidades de la existencia del hombre. El hombre, dice, tiene tres tipos de existencia: substancial, visible y potencial. Su existencia substancial se limita a esta substancia. Su existencia visible se limita a lo que determina el ojo y su existencia potencial se limita a los asuntos que administra. Fuera de ello no existe. Esta limitación es lo que no se puede atribuir 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”.<sup>670</sup> Luego,

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

---

<sup>669</sup> *Suma teológica*, 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 prohibiciones, praemia et poenas”.

<sup>670</sup> *Ibid.*, 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”.

embargo, no está por substancia en cada una de sus partes. Finalmente, las cosas están por substancia o esencia en el lugar que ocupan.<sup>671</sup>

Por lo mismo, “no hay substancia donde no existe, no hay visible donde no existe, no hay potencia donde no existe. Esta substancia, 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”.<sup>672</sup> 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”.<sup>673</sup> En efecto, se determina la existencia de Dios por sus efectos.<sup>674</sup> 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”.<sup>675</sup>

Ahora que se examinó la substancia 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”.<sup>676</sup> Sambiasi sigue su comentario apegándose 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

---

<sup>671</sup> *Ibid.*, 1 q.8 a.3, resp.: “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”.

<sup>672</sup> *Lingyan lishao*, p.125.

<sup>673</sup> *Ibid.*, p.125.

<sup>674</sup> *Suma teológica*, 1 q.2 a.2.

<sup>675</sup> *Ibid.*, 1 q.2 a.3, resp.: “Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur: et hoc omnes intelligunt Deo”.

<sup>676</sup> *Ibid.*, 1 q.14 introd.: “Restat considerandum de his quae pertinent ad operationem ipsius”.

mismo”.<sup>677</sup> Son dos las ideas que aquí presenta. La primera es que Dios no tiene potencialidad y esto se explica por el hecho de que Dios es acto puro o inmaterialidad pura.<sup>678</sup> También el conocimiento de Dios no es similar al de los hombres ya que todo lo conoce “en un solo y simple acto de conocimiento”.<sup>679</sup> Empero, “subsistir por sí es lo que compete a Dios en grado máximo, y, por consiguiente, empleando el mismo lenguaje, Dios será quien más retorne a su esencia y más se entiende a sí mismo”.<sup>680</sup> Dicho de otra manera, “el entender divino, que es subsistente, es entenderse a sí mismo y no a cosa alguna distinta de Él”.<sup>681</sup> Comparando el conocimiento divino con el conocimiento humano vemos que este último conocimiento es discursivo, es decir que es conocimiento 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.<sup>682</sup> En las palabras de Sambiasi, “pienso, explico, conozco”.<sup>683</sup>

En lo que sigue Sambiasi analiza los medios mediante los cuales los hombres pueden llegar a la bondad. Empieza por un postulado relativo a la naturaleza del mal. El mal como las malas hierbas o malezas es algo que se transmite alrededor. Pero el mal no es algo en sí, sino algo que carece de substancia es decir de ser. Lo anterior se debe precisamente al hecho de que bien y ser son una misma cosa.<sup>684</sup> Por lo mismo, lo malo, que es privación de ser, tiene el mismo sujeto

---

<sup>677</sup> *Lingyan lishao*, p.126.

<sup>678</sup> *Suma teológica*, 1 q.14 a.2, resp.

<sup>679</sup> *Ibid.*, 1 q.14 a.1, ad 2: “Sed haec omnia Deus una et simplici cognitione cognoscit”.

<sup>680</sup> *Ibid.*, 1 q.14 a.2, ad 1: “Unde secundum hunc modum loquendi, ipse est maxime rediens ad essentiam suam, et cognoscens seipsum”.

<sup>681</sup> *Ibid.*, 1 q.14 a.5, ad 3: “Nam intelligere divinum, quod est seipso subsistens, est sui ipsius; et non alicuius alterius”.

<sup>682</sup> *Ibid.*, 1 q.14 a.7, resp.

<sup>683</sup> *Lingyan lishao*, p.126.

<sup>684</sup> *Suma teológica*, 1 q.5 a.1, resp.

que el bien.<sup>685</sup> Es por esta proximidad que Dios puede convertir a los malvados y prepararlos a la virtud y hacer que los hombres que se encuentran en las linderas de la santidad se vuelvan buenos.<sup>686</sup> El volverse bueno depende de la participación de los seres al soberano bien. Es mediante sus facultades intelectivas —memoria, intelecto y voluntad— que el ser racional participa del soberano bien.<sup>687</sup> Claro es que este camino que lleva a ciertos hombres a ser buenos o bondadosos no se logra en un día. Estos mismos hombres que lograron 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 llevándoles a la bondad y salvándoles de la maldad.<sup>688</sup> Sambiasi utiliza luego dos ejemplos para ilustrar su pensamiento. En el primero se regresa del ejemplo de los santos a la fuente de sus actos. Asimismo, antes de tener ediciones con litografía que ilustran los hechos de los santos, se necesita tener la tableta de plomo que servirá para hacer la litografía. De igual manera, antes de tener la tableta de plomo se necesita el hacha del artesano que la formará. El soberano bien metafóricamente es él que dirige el hacha.<sup>689</sup> El segundo ejemplo ilustra la ayuda del soberano bien. Es así como, el mal pintor es el que no respeta el orden de los trazos. Ahora bien, siempre es posible arreglar una mala pintura. Es igual a la producción de medicinas. Se usan venenos en cantidad adecuada para luchar contra el mismo veneno. Así opera el soberano bien, toma aquello que es malo para arreglarlo y volverlo bueno.<sup>690</sup>

La misericordia de Dios es inmensa. Silenciosamente anima, protege y consuela dice Sambiasi. Se otorga aquella mediante los milagros y éstos transforman lo difícil en fácil, lo

<sup>685</sup> *Ibid.*, 1 q.17 a.4, ad 2 y ad 3.

<sup>686</sup> *Lingyan lishao*, p.127.

<sup>687</sup> *Ibid.*, p.128.

<sup>688</sup> *Ibid.*, p.129.

<sup>689</sup> *Ibid.*, p.129.

<sup>690</sup> *Ibid.*, p.130.

amargo en dulce. En todo esto se nota el trabajo de la providencia divina. Esta transforma aquello malo en bueno pero cuando no opera, todo sale al revés: lo fácil se vuelve difícil y lo dulce se vuelve amargo.<sup>691</sup> Sambiasi dedica las últimas páginas del *Lingyan lishao* a la descripción de la providencia divina. Según un plan misteriosamente arreglado, Dios dirige todas las cosas y todos los seres hacia Él. 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 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”.<sup>692</sup> 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 ser que sea un mal que va unido a algún bien.<sup>693</sup> En cuanto a los malvados o viciosos, tampoco lo son de manera absoluta ya que tienen la posibilidad de mortificarse y arrepentirse precisamente cuando conocen que son malvados.<sup>694</sup> La meta última es poder conocer a Dios, lo que se llama la bienaventuranza. Esta consiste en la máxima felicidad del hombre.

---

<sup>691</sup> *Ibid.*, p.131.

<sup>692</sup> *Suma teológica*, 1 q.22 a.2, resp.: “Sed necesse est dicere omnia divinae providentiae subiacere, non in universalitatem, 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”.

<sup>693</sup> *Ibid.*, 1 q.19 a.9, resp.

<sup>694</sup> *Lingyan lishao*, p.137.

**SEGUNDA PARTE:**  
**LA ADAPTACIÓN DEL *DE ANIMA* A LA TRADICIÓN**  
**CHINA**

## I. El contexto intelectual al final de la dinastía Ming

### 1. 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 Sambiasi es menester conocer el contexto intelectual de la época durante la cual se gestó este comentario. Lo anterior se justifica doblemente. En primer lugar, se justifica por el papel de la ortodoxia en esta cultura. Por otra parte, la meta de los jesuitas, 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 analizará adelante. Empecemos, sin embargo, por entender el contexto intelectual entre 1610, año de la llegada de F. Sambiasi 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.<sup>695</sup> Daniel Gardner escribe al propósito: “Numerosos pensadores veían esos textos como los receptáculos de la verdad, de las palabras de los grandes sabios de su civilización”.<sup>696</sup> Asimismo, la canonización de los Clásicos confucianos y, al mismo tiempo, el hecho de que Confucio (孔子 551-479 a.C.) se auto-declarara un transmisor más que un innovador<sup>697</sup> probablemente favoreció la forma exegética --o en modo de comentarios-- de la tradición confuciana. No era cuestión de proponer una nueva filosofía sino de

<sup>695</sup> 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”, p. 401.

<sup>696</sup> D. Gardner, “Confucian Commentary and Chinese Intellectual History”, p. 398.

<sup>697</sup> 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。》

apropiarse, de hacer suya esta tradición. Cabe mencionar aquí que desde la dinastía Han, el confucianismo se constituyó como ortodoxia pues había sido escogido como sistema oficial de valores por los emperadores, especialmente por el emperador Han Wu Di (漢武帝, reino de 141 a 87 a.C.). Conocer los Clásicos confucianos era entonces esencial si uno quería obtener un cargo oficial y hacer carrera, ya que esos textos eran la base del sistema de reclutamiento para entrar en las instituciones públicas.<sup>698</sup> Por lo mismo, numerosos literatos, tratando de respetar al pie de la letra lo que pensaban 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 ende, el *Libro de los ritos* (*Liji* 禮記). Vemos que tres de los títulos de estos libros 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 aseveraba que Confucio los había expurgado, es decir que había quitado unas partes incongruentes con los valores que respetaba, y luego los había editado.<sup>699</sup>

<sup>698</sup> 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 Angeles, Londres, University of California Press, 2000, pp.5-12; Idem, “Political, Social, and Cultural Reproduction via Civil Service Examinations in Late Imperial China”, *Journal of Asian Studies*, vol.50, nº1, 1991, p.9; Levenson y Schurmann, *China an Interpretative History*, Berkeley, University of California Press, 1969, cap. 8.

<sup>699</sup> Véase, J. Henderson, *Scripture, Canon, and Commentary, A Comparison of Confucian and Western Exegesis*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1991, p. 12.

Empero, es realmente el filósofo Dong Zhongshu (董仲舒, 179?-104? a.C.), durante el reino de Han Wu Di, y bajo los auspicios de este último, quien hizo que los Clásicos se volvieran Clásicos, es decir cánon. En efecto, Dong Zhongshu declaraba que:

Todo lo que no está en los seis artes<sup>700</sup> y en los métodos de Confucio debería ser suprimido y no se debería permitir 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 que seguir.<sup>701</sup>

En este proceso, se constituyó 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 en 220 a.d. al inicio de la dinastía Sui –隋- en 581 a.d.), el confucianismo volvió a tener cierto florecimiento en la dinastía Tang (唐, 618-907) aunque no se extendiera a toda la sociedad. No obstante, este confucianismo había asimilado muchas ideas externas, en particular daoístas, neo-daoístas, legalistas y budistas.<sup>702</sup> Fue precisamente 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 través de una nueva lectura de los Clásicos.<sup>703</sup>

---

<sup>700</sup> 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.

<sup>701</sup> 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”, *Cambridge History of China*, vol.1, pp. 754-755.

<sup>702</sup> J. T. C. Liu, “How Did a Neo-Confucian School Become the State Orthodoxy?”, *Philosophy East and West*, vol.XXIII, n°4, 1973, p.483.

<sup>703</sup> *Ibid.*, pp.483-484.

Durante la dinastía Song, se creó un entorno favorable para la constitución de una ortodoxia estatal.<sup>704</sup> James T. C. Liu destaca dos razones principales al hecho de que la burocracia de entonces se volviera una ortodoxia. La primera razón, afirma Liu, 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.<sup>705</sup> La segunda razón es social: se trata de la mayor difusión de los libros en las clases sociales no necesariamente pudientes.<sup>706</sup> Paralelamente, el gobierno central fundó escuelas, no solamente en la capital, sino también en las prefecturas y condados,<sup>707</sup> lo cual creó las condiciones para el surgimiento de una ortodoxia estatal, en particular mediante el sistema de exámenes.<sup>708</sup>

Sin embargo, el establecimiento de la escuela Cheng-Zhu como ortodoxia no fue determinado por razones intelectuales ni sociales, sino políticas.<sup>709</sup> Mientras que el poder imperial se debilitaba (en particular entre 1122 y 1234, con la dominación del norte de China por los Jurchen), un número creciente de escuelas “confucianas” intentó imponer su interpretación de la ortodoxia. Dentro de estas corrientes o escuelas destacó la “Escuela del Verdadero Camino” o

---

<sup>704</sup> Para este parágrafo, véase *Ibid.*, p.484.

<sup>705</sup> Desde el reino de la emperatriz Wu Zitian (吳則天, reino 684-704) de la dinastía Tang, se empezó a considerar 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 History of Civil Examinations in Late Imperial China*, p.7.

<sup>706</sup> 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.

<sup>707</sup> En particular durante los períodos de reformas de 1069-1085 y luego 1093-1125.

<sup>708</sup> El gobierno chino se constituía alrededor de una clase de funcionarios burocratas. Estos funcionarios, en su mayoría, se reclutaban gracias a un sistema de exámenes, sistema que se instauró en su forma definitiva desde la dinastía Sui (隋, 581-618). El primer nivel de exámenes se ubicaba a nivel local y confería al exitoso concursante el grado de bachiller (*xiucai* 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 nivel superior que confería el grado de doctor (*jinshi* 進士). Este último examen se realizaba en la capital del imperio, también cada tres años.

<sup>709</sup> J. T. C. Liu, “How Did a Neo-Confucian School Become the State Orthodoxy?”, p.501.

*Daoxue* (道學). Esta escuela preconizaba un estricto apego al significado original de los Clásicos confucianos y expresaba cierta crítica hacia el poder. Por lo último, el gobierno central la consideró como una amenaza y la proscribió del sistema de exámenes, aunque esta proscripción duró pocos años: de 1195 a 1202.<sup>710</sup>

Esta escuela filosófica desarrolló la idea de “transmisión ortodoxa” (*daotong* 道統) para asentar su hegemonía doctrinal, y ganarse un poder sectario.<sup>711</sup> La idea de “transmisión ortodoxa” empezó con Han Yu (韓愈 768-824) y consistía entonces en la revaloración del pensamiento confuciano en contra de los pensamientos daoístas y budistas. Hallamos en lo anterior una idea recurrente del pensamiento chino, según la cual la verdad se encuentra en el origen o pasado remoto, y que su olvido es causa de la degeneración actual. Por lo mismo, se recubre la verdad discriminando por genealogía un linaje auténtico y que lleva al descubrimiento de los sabios.<sup>712</sup> Es así como la “transmisión ortodoxa” llegó a designar al linaje de los filósofos que interpretaban ortodoxamente el pensamiento de Confucio.<sup>713</sup> Ahora bien, la transmisión legítima,<sup>714</sup> según la interpretación neoconfuciana definida por Zhu Xi,<sup>715</sup> se había detenido después de Mencio y no es hasta los filósofos de la dinastía Song del Norte<sup>716</sup> (960-1126) que se había retomado.<sup>717</sup> El

---

<sup>710</sup> *Ibid.*, p.485.

<sup>711</sup> T. A. Wilson, “Genealogy and History in Neo-Confucian Sectarian Uses of the Confucian Past”, *Modern China*, vol.20, n°1, 1994, p.11.

<sup>712</sup> *Ibid.*, p.7.

<sup>713</sup> Wm. Th. De Bary, *Neo-Confucian Orthodoxy and the Learning of the Mind-and-Heart*, New York, Columbia University, 1981, pp.2-3; T. A. Wilson, “Genealogy and History in Neo-Confucian Sectarian Uses of the Confucian Past”, pp.5-6.

<sup>714</sup> J. T. C. Liu menciona que el uso del término “*daotong*” empieza con la dinastía Song del sur. Véase, Idem, “How Did a Neo-Confucian School Become the State Orthodoxy?”, p.490, nota 15.

<sup>715</sup> 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 and History in Neo-Confucian Sectarian Uses of the Confucian Past”, pp.11-15.

<sup>716</sup> 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).

mismo Zhu se declaraba el heredero directo del pensamiento ortodoxo de sus predecesores de Luoyang<sup>718</sup> 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 excluye linajes doctrinalmente divergentes de la tradición ortodoxa”.<sup>719</sup> Tal actitud algo “pretenciosa” no dejó de provocar enemistades y es una de las razones por la cual se prohibió la escuela *Daoxue*.<sup>720</sup> No obstante, en los años de la conquista mongol de China, la idea de “transmisión ortodoxa” sirvió de herramienta “a nivel cultural”<sup>721</sup> al gobierno Song en su competición contra los invasores. Desde 1234 se empezó a venerar en el templo de Confucio a los neo-confucianos de la dinastía Song del Norte así como a Zhu Xi. Era una manera de decretar que la línea de transmisión ortodoxa se hallaba en el sur de China.<sup>722</sup>

El proceso que llevó a decretar ortodoxo el 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”<sup>723</sup> de Zhu, los comentarios a las *Analectas* de Confucio y al *Libro de Mencio*. Empero, fue una crisis política que 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, actuando en contra de toda legalidad y

---

<sup>717</sup> La idea de que Han Yu fuera él quien retomó la transmisión ortodoxa no es generalmente aceptada durante la dinastía Song del sur. Véase, J. T. C. Liu, “How Did a Neo-Confucian School Become the State Orthodoxy?”, p.491.

<sup>718</sup> Luoyang (-洛陽- Henan actual) era la capital de la dinastía Song del norte.

<sup>719</sup> T. A. Wilson, “Genealogy and History in Neo-Confucian Sectarian Uses of the Confucian Past”, p.6.

<sup>720</sup> J. T. C. Liu, “How Did a Neo-Confucian School Become the State Orthodoxy?”, p.499.

<sup>721</sup> *Ibid.*, p.503.

<sup>722</sup> *Ibid.*, p.502.

<sup>723</sup> 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 eran originalmente capítulos del *Libros de los ritos* (*Liji* 禮記).

legitimidad. Frente al desacrérito 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* como ortodoxia se completó en los años siguientes, entre 1227 y 1240. La adopción del confucianismo por 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”<sup>724</sup> aseverando que la verdadera línea de transmisión de la ortodoxia confuciana sólo residía en el sur. Por último, en reacción a la adopción por los mongoles del sistema de exámenes, en 1237, el gobierno imperial chino declaró que la escuela *Daoxue* había heredado de la ortodoxia y en 1240 proclamó que las interpretaciones de esta escuela constituían la ortodoxia estatal. Para no caer en una contradicción, ya que se había anteriormente proscrito el *Daoxue*, se adoptó bajo la denominación de *Lixue* (理學) o escuela de los principios.<sup>725</sup>

Por parte de los mongoles (Dinastía Yuan 元, 1279-1368), hubo un esfuerzo por “confucianizar” la dinastía. Este proceso se desarrolló, en particular, bajo la batuta de Khubilai (reino 1260-1294). Khubilai se rodeó de consejeros chinos para sinizar sus métodos de gobierno, leyes e instituciones.<sup>726</sup> Estos consejeros introdujeron en la corte mongol los principios y

<sup>724</sup> J. T. C. Liu, “How Did a Neo-Confucian School Become the State Orthodoxy?”, p.502.

<sup>725</sup> *Ibid.*, pp.501-503.

<sup>726</sup> Wm. Th. De Bary, “The Rise of Neo-Confucian Orthodoxy in Yüan China”, en Idem, *Neo-Confucian Orthodoxy and the Learning of the Mind-and-Heart*, p.20 y p.26.

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 aconsejarle o amonestarle.<sup>727</sup> Ahora bien, se adoptó la interpretación neoconfuciana de la escuela Cheng-Zhu por varias razones. En primer lugar, porque los consejeros que rodeaban a Khubilai<sup>728</sup> eran partidarios de la escuela del *Dao*. Por otra parte, “una sucesión de hombres de estado/escolares importantes en el panteón neo-confuciano, 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’”<sup>729</sup>. La difusión de la ortodoxia también se implementó gracias a una política educativa, entre otras cosas la creación de escuelas a nivel local (proclamación de 1261) y el re establecimiento del Colegio imperial en 1271. El currículum en estas escuelas se enfocaba en los “nuevos Clásicos” es decir los Cuatro Libros junto con el comentario de Zhu Xi, así como los Clásicos más tradicionales.<sup>730</sup> En pocas décadas surgió una nueva clase de oficiales y escolares neoconfucianos.<sup>731</sup> El paso siguiente, que no tomó Khubilai sino su sucesor, fue promulgar en 1315 un nuevo sistema de exámenes para el servicio civil basado principalmente en la interpretación de los Clásicos de Zhu Xi y en particular la interpretación de los Cuatro Libros.<sup>732</sup>

---

<sup>727</sup> *Ibid.*, pp.28-37.

<sup>728</sup> Entre otros Zhao Fu (趙復, c.1206-c.1299), Dou Mo (竇默, 1196-1280), Xu Heng (許衡, 1209-1281).

<sup>729</sup> Wm. Th. De Bary, “The Rise of Neo-Confucian Orthodoxy in Yüan China”, p.31.

<sup>730</sup> *Ibid.*, p.48.

<sup>731</sup> *Ibid.*, p.50.

<sup>732</sup> *Ibid.*, p.56.

## 2. 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 lo nacional en contra de lo “foráneo” o “bárbaro”.<sup>733</sup> Por lo mismo, los historiógrafos Ming no resaltaron la continuidad que existía entre su dinastía y la dinastía mongol anterior, sino que destacaron una continuidad entre los valores de las dinastías Song y Ming.<sup>734</sup> La ortodoxia de la escuela Cheng-Zhu proveyó a los emperadores de las dinastías Yuan (mongol), Ming (china) y Qing (manchú), la justificación de su gobierno. Asimismo, 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’.<sup>735</sup> El sistema de exámenes para el reclutamiento de los oficiales fue una de las herramientas para la creación de esa ideología:

Los exámenes clásicos constituían una construcción intelectual, social y política efectiva que encontraba las necesidades de la burocracia estatal mientras que simultáneamente sostenía la estructura de clase del imperio tardío. La construcción cultural de la ortodoxia neoconfuciana a través del currículum educacional requerido por los candidatos a los exámenes garantizó la duradera dominación del neoconfucianismo en la vida intelectual. El estado imperial, la sociedad

---

<sup>733</sup> Wing-tsit Chan, “The Ch’eng-Chu School of Early Ming”, en Wm. Th. De Bary, *Self and Society in Ming Thought*, p.43.

<sup>734</sup> B. A. Elman, *A Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China*, p.52.

<sup>735</sup> *Ibid.*, pp.69-70.

de los nobles (gentry) y la cultura neoconfuciana eran estrechamente entremezclados por el ‘giroscopio educacional’ que se centraba en los exámenes para el servicio público.<sup>736</sup>

En el transcurso de la misma dinastía Ming podemos ver como la ortodoxia también sirvió para legitimar al emperador usurpador Yongle (永樂, reino 1403-1425). Yongle se rodeó de *literati* del *Daoxue* para obtener una legitimidad política y moral.<sup>737</sup> Por eso fomentó la edición y publicación de varios compendios cuya meta principal era reforzar la ortodoxia del pensamiento Cheng-Zhu.<sup>738</sup> El *Sishu daquan* y el *Wujing daquan*<sup>739</sup> (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*,<sup>740</sup> en 70 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 propiciar la creación de una élite leal al gobierno y con una ideología común --el confucianismo del *Lixue*. Esos funcionarios formaban un cuerpo social con valores e intereses propios. El *Xingli daquan* fue la base del sistema de exámenes todo a lo largo de la dinastía Ming, en los tres niveles de examen: local, provincial y metropolitano. En su contenido, es una obra totalmente impregnada del pensamiento de Zhu Xi y de la escuela Cheng-Zhu. Los

<sup>736</sup> B. A. Elman, “Political, Social, and Cultural Reproduction via Civil Service Examinations in Late Imperial China”, *Journal of Asian Studies*, vol.50, nº1, 1991, p.8.

<sup>737</sup> B. A. Elman, *A Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China*, pp.105-107.

<sup>738</sup> *Ibid.*, p.108.

<sup>739</sup> Araki Kengo, “Confucianism and Buddhism in Late Ming”, en Wm. Th. de Bary, *The Unfolding of Neo-Confucianism*, Nueva York y Londres, Columbia University Press, 1975, p.52.

<sup>740</sup> Wing-tsit Chan, “The Ch’eng-Chu School of Early Ming”, p.45; T. A. Wilson, “Genealogy and History in Neo-Confucian Sectarian Uses of the Confucian Past”, p.4; B. A. Elman, *A Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China*, pp.113-119.

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.<sup>741</sup> Por último, cabe mencionar que a mediados de la dinastía Ming, se había logrado una estandardización completa de la educación en todo el imperio.<sup>742</sup>

No obstante, la tradición confuciana no es atemporal ni normativa, como lo subraya Daniel Gardner.<sup>743</sup> Si bien, hemos visto el desarrollo y la extensión de la ortodoxia doctrinal del periodo Ming, lo anterior 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.<sup>744</sup> Es probable que parte de esas nuevas ideas se engendrara a raíz de un cambio de sociedad y cultura. Es así como la filosofía neoconfuciana de la época Ming no se enfoca en los mismos temas que la Song porque los intereses han cambiado. Wing-tsit Chan describe con mucha precisión estos cambios:

¿Cuáles eran las fuerzas operando a dentro 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 del 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.

<sup>741</sup> T. A. Wilson, “Genealogy and History in Neo-Confucian Sectarian Uses of the Confucian Past”, p.17.

<sup>742</sup> B. A. Elman, *A Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China*, p.124.

<sup>743</sup> D. Gardner, “Confucian Commentary and Chinese Intellectual History”, p.398.

<sup>744</sup> Wm. Th. de Bary, “Introduction”, en Idem, *Self and Society in Ming Thought*, p.3.

En segundo lugar, por la nueva metafísica neoconfuciana, el horizonte confuciano se había extendido más allá del mundo y por lo tanto, la relación entre el Cielo y el hombre era la consideración principal. Ese horizonte ya se había vuelto familiar y nuevos horizontes se debían descubrir.

En tercer lugar, el problema de la investigación de las cosas, en ese entonces, se había explorado por varios siglos. [...]No obstante] la doctrina de la investigación de las cosas no halló nuevos territorios para expandirse y se volvió una antigüedad. 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 asuntos prácticos de la vida en términos de actividad honesta y exhibición real de los valores morales.<sup>745</sup>

Por su parte, Chow Kai-wing menciona varias fuerzas actuando al final de la dinastía Ming que debilitaron el poder político y cultural ortodoxo, 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 cónon confuciano en los exámenes para el servicio público”.<sup>746</sup> Si bien los comentarios más populares de los candidatos a los exámenes siguieron siendo todo a lo largo del siglo XVI una mera exposición del pensamiento de Zhu Xi, a partir de la era Jiajing (嘉靖, 1522-1566) se notan cada vez más numerosas, en las disertaciones de los candidatos, las desviaciones del pensamiento ortodoxo y, desde mediados de la era Wanli

<sup>745</sup> Wing-tsit Chan, “The Ch’eng-Chu School of Early Ming”, pp.44-45.

<sup>746</sup> Chow Kai-wing, “Printing, Examinations, and Intellectual Change in Late Ming China”, *Late Imperial China*, vol.17, n°1, 1996, p.121.

(万力, 1573-1620), son pocas las disertaciones que se conforman a la ortodoxia. Los candidatos exponían nuevas ideas o también interpretaciones budistas de los Clásicos para llamar la atención del examinador.<sup>747</sup> Durante esta época se nota la disminución de las publicaciones de comentarios afines al pensamiento de Zhu y crecen las publicaciones de obras no ortodoxas. puesto que no había monopolio editorial, la competencia fue un factor de propagación de las interpretaciones originales.<sup>748</sup> 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 significado de los Cuatro Libros*, 1602) de Dong Qichang (董其昌 1555-1636)<sup>749</sup> y el *Sishu zhuyi xindejie* (四書主意新的解, *Una nueva interpretación subjetiva de los Cuatro Libros*, 1613) de Zhu Changxun<sup>750</sup> (朱常洵, 1586-1641).<sup>751</sup>

Son varias las nuevas corrientes intelectuales que se desarrollaron a partir de mediados de la dinastía Ming. 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).<sup>752</sup> ¿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

<sup>747</sup> *Ibid.*, p.133.

<sup>748</sup> *Ibid.*, p.134.

<sup>749</sup> Dong Qichang, por otra parte, es uno de los pintores más famosos de la dinastía Ming.

<sup>750</sup> Zhu Changxun era el príncipe de Fu. Conoció a Sambiasi en Faifeng donde desarrollaron una amistad.

<sup>751</sup> Chow Kai-wing, “Printing, Examinations, and Intellectual Change in Late Ming China”, pp.136-137.

<sup>752</sup> *Ibid.*, p.139.

la vida política por parte de funcionarios-escolares y la especulación sobre la mente.<sup>753</sup> En general, el contexto histórico en Ming revela un fuerte despotismo. Con el primer emperador de esa dinastía se desarrolla un despotismo político en el cual el emperador acapara todas las funciones de mando que hasta entonces eran cargos de los ministros. Asimismo, desaparece hasta el puesto de primer ministro, abriendo, por lo tanto, la puerta a la máxima arbitrariedad. Los funcionarios, quienes hasta entonces tenían un papel político importante, perdieron el sentido de su actividad ya que eran confinados en tareas sin importancia y sin responsabilidad. Además, el desempeño de su oficio se volvió peligroso en razón de esta misma arbitrariedad del poder.

La respuesta de los letrados consistió en la formulación de un cierto “individualismo” que tuvo dos facetas, la subjetividad del pensamiento y el heroísmo individual.<sup>754</sup> Estas dos facetas, la que enfatiza la autonomía de la subjetividad y la otra, la expresión de un individualismo extrovertido que afirma la necesidad de aplicarse a la creación de fuerzas sociales capaces de reformar al individuo, se manifestaron en las 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<sup>755</sup> precisa que no se puede hablar de individualismo en el sentido europeo de la palabra refiriéndose a las formas que hubo en China. El individualismo que se desarrolló en Europa, especialmente 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

---

<sup>753</sup> Wing-tsit Chan, “The Ch’eng-Chu School of Early Ming”, pp.45-46.

<sup>754</sup> Wm. Th. de Bary, “Individualism and Humanitarianism in Late Ming Thought”, en Idem, *Self and Society in Ming Thought*, pp.146-147.

<sup>755</sup> *Ibid.*, p.146.

actividad política. En China, por el contrario, son muy escasos los pensadores que llegaron a formular un individualismo extremo en el cual el individuo como sujeto se opone a la sociedad percibida como enajenante. Li Zhi es uno de los pensadores que alcanzaron este extremismo y su enjuiciamiento hace evidente la fuerza del conflicto que este tipo de pensamiento generó en China.<sup>756</sup>

Vemos, ahora, el pensamiento del filósofo más importante de este periodo. La filosofía de Wang Yangming aseveró que cada ser humano puede devenir sabio, es decir que la sabiduría está en potencia en todos los seres humanos, porque cada uno posee los medios apropiados para alcanzarla. Wang afirmó, por lo tanto, que la sabiduría no es un ideal inalcanzable sino un estado de la mente, susceptible de ser interiorizado. Lo importante reside en la mirada interior y la interiorización de los principios morales. Lo que diferencia 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 ya no esté contaminado por deseos egoístas (欲). Aprender a ser un sabio consiste, por lo 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, es la extensión y la 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 de la rectificación de la mente (正心). Esta última 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 se debe adquirir es un estado del ser. En

---

<sup>756</sup> *Ibid.*, pp.188-193.

otros términos, la rectificación de la mente significa suprimir los deseos egoístas que obscurecen el uso de la mente para volver al estado de la mente original.

Ahora bien, ¿en qué consiste la mente de la cual Wang está hablando? y ¿por qué la rectificación de la mente permite alcanzar la acción buena o sabiduría? La posición confuciana ortodoxa de Zhu Xi afirmaba 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 primicia necesaria a la sabiduría es el conocimiento del principio de las cosas o *li* (理). El *li* de las cosas es la forma perfecta a través de la cual se describe la singularidad de todas las cosas en el universo. Por lo tanto, es el principio organizador de estas mismas cosas, parte función o razón de ser y, parte esencia o lo que la cosa es en sí.<sup>757</sup> 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 interiorización de los principios morales que estos Clásicos ofrecen como ejemplo. En breve, el conocimiento del principio de las cosas se alcanza por medio del estudio. Aun si uno tiene buena naturaleza y cierta predisposición a la sabiduría, sin el estudio no deja de ser un hombre común.<sup>758</sup>

Para Wang, por el contrario, la sabiduría no se alcanza en la investigación del *li* de las cosas pensadas como externas a la mente y tampoco en la recitación de los Clásicos.<sup>759</sup> Con un

<sup>757</sup> Zhu Xi, *Zhuzi yulei* 朱子語類, cap.1, ZZQS, 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。》

<sup>758</sup> Zhu Xi, *Zhuzi yulei*, cap.10 y 11, ZZQS, vol.14.

<sup>759</sup> Sobre la crítica de “aprendizaje vulgar”, véase, 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, p.15: “El aprendizaje que un grupo de pensadores de mediados de Ming criticaban como ‘aprendizaje vulgar’ incluía actividades tales la memorización y recitación (*jisong*), la composición literaria (*cizhang*), los estudios textuales (*xungu*), y el aprendizaje general ( *boxue*)”.

sentido común inigualable, Wang argumenta contra la posición de Zhu Xi. Si se debe aprender de los Clásicos para volverse sabio ¿cómo se puede manejar una situación moral única es decir prística? 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 la ausencia de lealtad y a la vez de piedad filial? De la misma manera, Shun se casó sin notificar del evento a sus padres. ¿Esto también no será un caso de ausencia de piedad filial? La argumentación de Wang se basa en el hecho de que las circunstancias complejas de los acontecimientos demuestran que los dos actores -- Shun y Wu -- no tenían antecedentes que les pudieran ayudar en su decisión. No había Clásicos para enseñarles como actuar. Por lo tanto, tuvieron que evaluar lo bueno y lo malo en su propia conciencia o mente. Además, a pesar de que la ortodoxia confuciana viera a estos casos como símbolos de la falta de conformidad a la piedad filial y a la lealtad, los resultados fueron contrarios en la medida que Shun aseguró la descendencia de su familia y el rey Wu protegió la vida de numerosas personas.<sup>760</sup> Lo anterior muestra que para Wang, las cosas externas o los acontecimientos no tienen valor moral en sí, sino que es la intención que le da su valor. En todo caso, la respuesta al como actuar reside en la mente.

Wang Yangming da un paso adelante en su idealismo epistemológico. Wang 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? Considerando las virtudes cardinales, la piedad filial (*xiao 孝*), la lealtad (*zhong 忠*), la humanidad o benevolencia (*ren 仁*) y la confidencia (*xin 信*), Wang establece que no se hallan en el objeto de la virtud, es decir el padre

---

<sup>760</sup> Wang Yangming, *Yangming chuanxi lu* 楊明傳習錄, Taipei, Shijie shuju yinxing, 1951, cap.II, p.32.

o el soberano, sino en la mente. Si estas virtudes fueran objetivas dejarían de existir con la desaparición de su objeto. Asimismo, uno dejaría de ser filial a la muerte del padre, o de ser leal a la muerte del soberano, lo que es absurdo. Por lo tanto, se puede concluir 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 se debe entender la mente original (*benxin* 本心) es decir la mente que no está obstruida por los deseos egoístas. Sólo es cuando los deseos egoístas han sido rebasados que el principio de la naturaleza (*tianli* 天理) puede ser naturalmente expresado. Por esto la mente original puede ser descrita en las palabras siguientes: “Tengo solamente una mente y es buena”.<sup>761</sup> 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 cardenales 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 también llevan a Wang Yangming a aseverar que no existen cosas fuera de la mente. Las cosas, entonces, no son externas a la conciencia sino que son 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 que

---

<sup>761</sup> Wang Yangming, *Yangming chuanxi lu*, cap.II, p.29: 《我但一心於為善。》

“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”.<sup>762</sup> Asimismo, sin el efecto de la intención no existirían las cosas o asuntos que le corresponden. Luego, en la medida que la intención y la voluntad son el efecto de la mente humana se puede concluir que las cosas o asuntos son el resultado o efecto de la mente. El hecho de servir a sus padres o a su soberano es, por lo tanto, consecuencia de la mente. Vemos, de esta manera, que 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). Podemos concluir entonces que la realidad ontológica de la mente es el principio mismo. En la medida que la mente y el principio son una sola cosa, resulta que la mente es naturaleza y la naturaleza es principio. Asimismo, la mente es el lugar de manifestación del *li* de las cosas. Sin embargo, sólo le interesa a Wang el uso normativo de *li*, es decir el *li* como principio moral. Cuando Wang afirma que no existe otro principio que la mente y que no existen cosas fuera de la mente, también establece que la mente es el principio ontológico supremo.

Wang Gen, por su cuenta, dio una expresión filosófica de la preocupación del individuo, no solamente de hallar algún sentido en el divorcio entre la realidad y la representación de la realidad, sino también la preocupación de descubrir su lugar en la sociedad.<sup>763</sup> 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 lo inverso, 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 objetivo establecer una armonía, definida de manera objetiva

<sup>762</sup> Wang Yangming, *Yangming chuanxi lu*, cap. II, 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。》

<sup>763</sup> Wm. Th. de Bary, “Individualism and Humanitarianism in Late Ming Thought”, pp.157-160.

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 incluyendo a Wang Yangming y a Lu Xiangshan (陸象山, 1139-1193) en ella. Zhou Rudeng (1547-1629, 周汝登) de la escuela Taizhou<sup>764</sup> (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.<sup>765</sup> Otro hecho significativo del periodo, es que se desarrollara una nueva idea, la de un origen independiente de la filosofía Ming, en particular la de Wang Yangming, idea totalmente contraria al respeto confuciano por la tradición y la autoridad.<sup>766</sup> La filosofía de Wang, a su manera expresa este rechazo de la tradición y de la autoridad cuando declara la prioridad de conocimiento innato (*liangzhi* 良知) de la mente sobre los Clásicos y la prioridad del despertar individual sobre la tradición.<sup>767</sup>

---

<sup>764</sup> Escuela fundada por Wang Gen. Véase, Wm. Th. de Bary, “Individualism and Humanitarianism in Late Ming Thought”, pp.171-178.

<sup>765</sup> T. A. Wilson, “Genealogy and History in Neo-Confucian Sectarian Uses of the Confucian Past”, p.20.

<sup>766</sup> Wing-tsit Chan, “The Ch’eng-Chu School of Early Ming”, pp.30-31.

<sup>767</sup> Araki Kengo, “Confucianism and Buddhism in Late Ming”, p.52.

La segunda corriente que se propaga durante esa era es el budismo.<sup>768</sup> El budismo vive entonces un verdadero renacimiento después de un largo declive iniciado al final de la dinastía Tang. Wm Theodore De Bary menciona que “el renacimiento del budismo al final del siglo XVI parece haber sido por parte un fenómeno religioso reflejando las inseguridades del rápido cambio social y del derrumbe político, y por parte un renacimiento moral frente a la desintegración sin precedente del tejido de la ética personal y de los modales sociales”.<sup>769</sup> También la difusión del budismo se beneficia de algunas similitudes que posee con la filosofía de Wang Yangming, muy popular entonces, en particular la idea según la cual la naturaleza prística del ser humano está más allá del bien y del mal.<sup>770</sup> El divorcio que existía hasta entonces entre el confucianismo y el budismo por un lado, y la idea que el budismo era erróneo mientras que el confucianismo era correcto no era más aceptable.<sup>771</sup> Se acentuó el sincretismo entre esos pensamientos. Por ejemplo, Yang Fusuo (楊復所, 1547-1599) podía afirmar que “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) por su parte afirmaba que “los textos budistas son comentarios del confucianismo. El contenido del budismo es las flores del confucianismo”.<sup>772</sup> Otra de las maneras en las cuales se expresó este interés intelectual por el budismo es el uso de las doctrinas budistas, en particular de la secta Chan (禪), en la interpretación de los Cuatro Libros y en los exámenes.<sup>773</sup>

---

<sup>768</sup> *Ibid.*, p.39.

<sup>769</sup> Wm. Th. De Bary, “Neo-confucian Cultivation and Enlightenment”, p.189.

<sup>770</sup> Araki Kengo, “Confucianism and Buddhism in Late Ming”, p.44.

<sup>771</sup> *Ibid.*, p.46.

<sup>772</sup> Citado por Araki Kengo, “Confucianism and Buddhism in Late Ming”, p.47.

<sup>773</sup> *Ibid.*, p.52; Chow Kai-wing, “Printing, examinations, and Intellectual Change in Late Ming China”, p.140.

La tercera corriente relevante del final de la dinastía Ming consistía en un interés renovado por los textos Han o pre-Han y la exégesis textual que les era concomitante. La tradición exegética más antigua de China es la que se apoyaba en la exégesis filológica y que perduró todo el periodo que se extiende de la dinastía Han a la dinastía Tang.<sup>774</sup> Este análisis filológico, especialmente en la forma del comentario interlineal, consistía en examinar las palabras y revela una reverencia muy profunda hacia el texto. Asimismo, Daniel Gardner afirma:

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.<sup>775</sup>

Este 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 el resultado de una crítica a la especulación metafísica propia de la escuela de Wang Yangming<sup>776</sup> En reacción a la especulación abstracta de mediados de Ming, los pensadores voltearon 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

---

<sup>774</sup> D. Gardner, “Modes of Thinking and Modes of Discourse in The Sung: Some Thought on the Yü-lu”, *Journal of Asian Studies*, vol. 50, nº3, 1991, p. 580.

<sup>775</sup> D. Gardner, “Confucian Commentary and Chinese Intellectual History”, p. 401.

<sup>776</sup> 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 Studies*, vol.XVI n.s., nº1-2, 1984, p.98 y p.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., nº1-2, 1983, pp.68-88; Yu Ying-shih, “Some Preliminary Observations on the Rise of Ch’ing Confucian Intellectualism”, *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, ns, vol.XI n.s., nº1-2, 1975, pp.105-146.

caer bajo los ataques de fuerzas extranjeras-- y del debilitamiento intelectual de la época.<sup>777</sup> La exégesis filológica que se empezaba a desarrollar entonces, y que tuviera su apogeo durante la dinastía subsiguiente, 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. Asimismo, Gu Yanwu (顧炎武, 1613-1682) no entendía porqué se hablaba de “sutilidad del pensamiento” y no de “dificultades y pobreza en el mundo”.<sup>778</sup> Vemos como 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.

## **II. Examen de los conceptos**

El examen de los conceptos permite entender por qué medios lingüísticos se intentó introducir el pensamiento aristotélico en China. Ahora bien, el examen de los conceptos nos pone frente al problema del desfase que existe entre su uso en la filosofía china misma y el uso de estos para la redacción del *Lingyan lishao*. Si bien se podría examinar los conceptos desde la perspectiva del mismo comentario, no obstante, corremos el riesgo de no poder entender su significado ya que en numerosas ocurrencias se hallarán descontextualizados. Por lo mismo, parece imperante entender el significado que tienen en el pensamiento chino y luego comparar el que tienen en el *Lingyan lishao*. Esta comparación nos permitirá explorar y tratar de entender como se agruparon los diversos conceptos que se utilizaron y el por qué de estas agrupaciones. También cabe subrayar

---

<sup>777</sup> Wing-tsit Chan, “The Hsing-li Ching-i and the Ch’eng-Chu School of the Seventeenth Century”, en Wm. Th. de Bary, *The Unfolding of Neo-Confucianism*, p.564.

<sup>778</sup> Citado por Wing-tsit Chan, “The Hsing-li Ching-i and the Ch’eng-Chu...”, p.553.

que los vocablos que se usaron para la redacción del *Lingyan lishao* no necesariamente pertenecen al pensamiento filosófico como, por ejemplo, el concepto de “alma” (*hun*),<sup>779</sup> que sin embargo tiene un peso enorme en la economía del comentario. Otra reflexión que cabe hacer es relativa al vocabulario usado por los misioneros para traducir o redactar sus obras. En cuanto al vocabulario filosófico es menester subrayar que en 1624, fecha de redacción del *Lingyan lishao*, no está fijo, es decir que los diversos misioneros filósofos que trabajan en China no tenían acuerdo sobre el uso de las palabras para traducir siempre de la misma manera un concepto.<sup>780</sup> De lo último se puede advertir la dificultad que representa la traducción ya que se tiene que deducir en muchos casos el significado de los conceptos. Siguiendo el *Lingyan lishao*, examinaremos los problemas del alma, de la teoría del conocimiento y de lo trascendental en la filosofía china. Claro es que estos temas no son exhaustivos del *Lingyan lishao*, pues se podrían examinar otros temas tales como lo ontológico, etc..., pero son primordiales en cuanto al contenido filosófico que nos interesa aquí.

## **1. La cuestión del alma en el pensamiento chino**

### **a. La definición del alma**

Examinaremos en primer lugar el significado de la noción de alma en el pensamiento chino. La noción de alma, en el idioma chino, es compleja ya que se refiere básicamente a dos campos semánticos de caracteres. El primer campo semántico de caracteres, todos relativos al carácter *gui* (鬼), son las palabras *hun* (魂) y *po* (魄) así como sus compuestos *hunqi* (魂氣), *xingpo* (形魄) y

<sup>779</sup> Wing Tsit-chan, en “Neo-Confucianism and Chinese Scientific Thought”, *Philosophy East and West*, V, n°6, January 1957, pp.320-321 dice: “La tradición preponderante de la filosofía china no tiene lugar para las almas”.

<sup>780</sup> 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.

*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 relativo al carácter *shen* (神) y a sus compuestos, *shenming* (神明), *jingshen* (精神) y *guishen* (鬼神). Veremos como se usan estos caracteres en un cierto número de citas para poder 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*”, su *yang* (陽) se vuelve *hun*”.<sup>781</sup> 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 al respecto 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”.<sup>782</sup>

La cita siguiente de las *Elegias de Chu* (*Chuci* 楚辭)<sup>783</sup> tiende a corroborar esta idea de relación intima 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*”.<sup>784</sup> En el *Libro de los ritos* (*Liji*),<sup>785</sup> encontramos la idea siguiente:

<sup>781</sup> *The Ch'un Ts'ew with the Tso Chuen*, J. Legge, *The Chinese Classics*, 5 vols., Taipei, SMC Publishing INC. 2000, vol.5, p.613: 《人生始化曰魄，既生魄，陽曰魂。》

<sup>782</sup> M. Granet, *La pensée chinoise*, Paris, Edition Albin Michel, 1950, p.397.

<sup>783</sup> El *Chuci* es una colección de poemas de los siglos III y II a.C. del sur de China.

<sup>784</sup> *Chuci buzhu*, cap.2, Beijing, Zhonghua shuju chuban faxing, 1983, p.83 : 《身既死兮神以靈，子魂魄兮為鬼雄。》

<sup>785</sup> El *Libro de los ritos* es una obra del inicio de la dinastía Han, siglo II a.C.

“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)”.<sup>786</sup>

Cabe subrayar que, en ese contexto, el término *gui* se opone al término *shen*. El primero, *gui*, se asocia con el cuerpo, el *yin*, la tierra, el lugar bajo, mientras que el segundo, *shen*, se asocia con el *qi*, la luz clara, 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 lo tanto, en los sacrificios, se buscan los significados del *yin* y del *yang*”.<sup>787</sup> 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 la de “*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.<sup>788</sup> Yü Ying-shih agrega que “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. si no antes, la

<sup>786</sup> *Liji*, cap.24: 《眾生必死，死必歸土，此之謂鬼。骨肉斂于下，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。》

<sup>787</sup> *Liji*, cap.11: 《魂氣歸于天，形魄歸于地。故祭，求諸陰陽之義也。》

<sup>788</sup> Yü Ying-shih, “‘O Soul, Come Back!’ A Study in the Changing Conceptions of the Soul and Afterlife in Pre-Buddhist China”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol.47, nº2, 1987, p. 370.

vida y la muerte de un hombre con la presencia o la ausencia de su *po*”.<sup>789</sup> Hacia el fin del siglo VI a.C se había diseminado ampliamente la nueva noción de *hun* (魂), también refiriéndose al alma humana. Se conoce poco en cuanto al origen de la noción de *hun* como alma, pero es muy probable que esta noción se formara originalmente en el sur de China. Es quizás por la fusión de las culturas del norte y del sur de China que se llegó a una formulación dual del alma, parte “*po*” y parte “*hun*”. Encontramos, por ejemplo, en las *Elegias de Chu*, dos poemas que describen el ritual chamanístico del “Llamado del alma del difunto” (*fu* 復) donde el alma se refiere al carácter *hun*. El primero relata:

O alma, ¡regresa! En el este no puedes residir. O alma, ¡regresa! En el sur, no te puedes quedar. O Alma, ¡regresa! El oeste peligra de calamidades, como los sedimentos que corren a lo largo de miles de lis. O alma, regresa, en el norte ¡no te puedes quedar! O alma, ¡regresa! No subas al cielo. O alma, ¡regresa! No bajes a las partes oscuras. <sup>790</sup>

Los caracteres *shen*, *jingshen*, *hun*, *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

<sup>789</sup> *Ibid.*, p. 370.

<sup>790</sup> *Chuci buzhu*, 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。》

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.<sup>791</sup>

Y Marcel Granet de añadir: “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”.<sup>792</sup> “Los *gui* o los *shen* siempre aparecen bajo una forma material”.<sup>793</sup> Mientras que el *po* se nutre de comida y bebida para su subsistencia, el *hun* depende de la energía invisible nombrada “*qi*” (氣). Es así como tanto el cuerpo como el espíritu dependen de un alma, respectivamente el alma *po* y el alma *hun*.<sup>794</sup> 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.<sup>795</sup> “*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, distinción que asimila *shen* al alma de un ancestro particularmente meritorio y *gui* al alma de una persona que sufrió una muerte violenta.<sup>796</sup>

<sup>791</sup> M. Granet, *La pensée chinoise*, p.401.

<sup>792</sup> *Ibid.*, p.389.

<sup>793</sup> *Ibid.*, p.398.

<sup>794</sup> Yü Ying-shih, “‘O Soul, Come Back!’”, p. 374.

<sup>795</sup> M. Granet, *La pensée chinoise*, p.403.

<sup>796</sup> Véase, *Ibid.*, p.398; S. Harrell, “The Concept of Soul in Chinese Folk Religion”, *Journal of Asian Studies*, vol.XXXVIII, n°3, 1979, p.519.

Por ejemplo, *Los cuentos de las almas vengativas* (*Yuanhun zhi* 冤魂志),<sup>797</sup> compilados por Yan Zhitui (顏之推, 531-591), ilustran precisamente el fenómeno de los *gui*, entendido en el sentido de alma vengadora o fantasma. Estos cuentos no presencian ninguna moraleja, por lo cual se puede concluir que no son morales en sí y no pretenden establecer un patrón de conducta. Tampoco son humorísticos y de esto se puede concluir que no tienen como meta el divertimiento. 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 plétoras. El *gui* regresa para cobrar una muerte injusta. Los motivos de la muerte consisten en las pasiones humanas tales como la codicia, la envidia, la perversión y el incesto, el odio, la pérdida de control de sí y el alcoholismo, etc... Por otra parte, la venganza se realiza a través 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, precisamente indica una inmortalidad cuyas características debemos estudiar. La idea de inmortalidad del alma está íntimamente relacionada con el culto de los ancestros que es una práctica religiosa<sup>798</sup> “omnipresente y central a todo el desarrollo de la civilización china”.<sup>799</sup> ¿En qué consiste el culto de los ancestros? Se trata de un culto que se empezó a rendir a los ancestros

<sup>797</sup> Véase, A. Cohen, *Tales of the Vengeful Souls*, Paris, Ricci, 1982.

<sup>798</sup> Por religión se entiende la relación que se establece entre el mundo humano y el mundo sobrenatural de los dioses o seres espirituales.

<sup>799</sup> B. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge y Londres, The Belknap Press of Harvard University Press, 1985, pp.20-21.

familiares de los linajes reales y paulatinamente se extendió al pueblo. La particularidad del culto de los ancestros en China es que 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 de tener un papel en esta comunidad y su estatus en el clan todavía posee su importancia”.<sup>800</sup> No obstante, la idea de que el alma de un individuo pueda sobrevivir indefinidamente no está presente en el pensamiento chino como lo tiende a comprobar el pasaje del *Zuozhuan* (左傳)<sup>801</sup> que afirma: “el espíritu de un recién muerto es grande y el de un antiguo es pequeño”.<sup>802</sup> Lo anterior explica por qué el culto de los muertos se llegó a realizar solamente para cinco generaciones, las tabletas que representan a los ancestros más antiguos siendo reemplazadas por las de los nuevos muertos. Se podría entonces definir la inmortalidad del alma como una “inmortalidad temporal”.

Son varias las consecuencias que resultaron del culto de los muertos. La primera es el hecho de que este culto haya probablemente contribuido a la concepción del orden político en China.<sup>803</sup> 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 se puede ver el fundamento del culto de 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 secunda

---

<sup>800</sup> *Ibid.*, p.21.

<sup>801</sup> *The Ch'un Ts'ew with the Tso Chuen*, p.232: 《新鬼大故鬼小》

<sup>802</sup> Yü Ying-shih, “‘O Soul, Come Back!’”, pp. 379-80.

<sup>803</sup> B. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*, p.21.

consecuencia consiste en la frágil delimitación que existe entre el mundo natural y el mundo sobrenatural.<sup>804</sup> Esta relación ambigua entre los dos reinos es la que encontramos en la religión popular, la literatura y hasta la filosofía como lo veremos más adelante.

Todo lo anterior nos ha permitido ver las diferentes connotaciones que recubren los términos relativos a la idea de alma. Si bien todos estos caracteres se pueden traducir por el término “alma”, cabe precisar que por “alma” se entiende, por una parte, los diversos principios vitales, etéreos y espirituales así como corporales y materiales que conforman el ser viviente, cuya efectividad se realiza en la encarnación y, por otra 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 entonces dar 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

---

<sup>804</sup> *Ibid.*, p.25.

### b. El debate filosófico sobre la existencia de los *shen* y *gui*

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 un debate de los filósofos chinos con respecto a este fenómeno sobrenatural. Varios son los textos que nos interesan para entender el fondo de la discusión. Es así como Confucio cuestionado por su discípulo Zhi Lu acerca de la manera de servir a los espíritus y dioses, le contestó:

No está 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 de agregar] Ni siquiera entiende la vida. ¿Cómo podría entender la muerte? <sup>805</sup>

La actitud de Confucio en cuanto a la existencia de los fenómenos sobrenaturales no es ni de aprobación ni de refutación. Se podría decir que reserva su juicio. Probablemente, esta posición teórica se debe al interés primordial de Confucio por el hombre, lo que se podría llamar un humanismo, pero también se ha mencionado lo “revolucionario”<sup>806</sup> de tal posición teórica 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 un objeto de interrogación y debate. Los filósofos que más acertaron la existencia o no-existencia de los *shen* y *gui* son Mozi (墨子, 500?-425? a.C.) por un lado y Wang Chong (王充, 27-100?), por otro lado. Mo zi afirmó al respecto:

<sup>805</sup> 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？》

<sup>806</sup> Liu Shu-hsien, *Understanding Confucian Philosophy*, Wesport, Co., Londres, Greenwood Press, 1978, p.23.

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 lo 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, fraternal 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 pudiera existir algún desorden en el mundo? <sup>807</sup>

¿Qué nos enseña Mozi, sino la utilidad moral de creer en la existencia de los fantasmas y los espíritus? Mozi fue el 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”,<sup>808</sup> Mozi trató de dar una solución filosófica al problema del desorden político y social. Vemos aquí una faceta del pensamiento utilitarista de Mozi, faceta que afirma la necesidad moral

<sup>807</sup> *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。》

<sup>808</sup> “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.

de creer en los *shen* y *gui*. Esta creencia tiene como meta de obligar al individuo, por lo menos de moderar su comportamiento, aunque sea solamente por miedo al castigo y no por obligación moral. Este argumento en cuanto a los espíritus y fantasmas es el más interesante de Mozi ya que, por otro lado, no hace más que acertar su existencia basándose sobre la opinión común.

Por el contrario, Wang Chong se ha dedicado a negar la existencia de los fantasmas y espíritus. Se podría decir que sus argumentos son de “sentido común”. Por ejemplo, afirma que sería tratar al hombre como una excepción en la naturaleza creer que éste se pudiera convertir en fantasma cuando las demás criaturas vivientes no pueden. También se pregunta cómo un hombre sin ojeras y sin ojos, es decir sin sentidos, pueda tener conciencia. Vemos 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. [...]

El hombre puede vivir gracias a sus fuerzas vitales. A la muerte, sus fuerzas vitales se extinguen. Lo que hace posible las fuerzas vitales es la sangre. Cuando una persona se 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?<sup>809</sup>

---

<sup>809</sup> 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》

En estas refutaciones, Wang Chong utiliza varios argumentos comunes al pensamiento chino. El primero es la idea taoísta de que el ser humano no es una excepción en la naturaleza.<sup>810</sup> No tiene por qué ser regido por leyes diferentes de los demás entes vivientes. Es más, nunca se ha acertado la idea de un fantasma de animal. La otra idea que encontramos aquí es precisamente la idea de los principios vitales que hemos analizado anteriormente. 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*. Desde la dinastía Han, se compartía ampliamente esta idea de que la vida se definía por la unión armoniosa de las dos “almas” mientras que se separaban a la muerte del individuo.<sup>811</sup> La meta del ritual “*fu*”, que hemos mencionado arriba, era justamente, según Zheng Xuan (鄭玄, 127-200), la reunión de las dos almas después de su separación en la muerte.

<sup>812</sup> Lo que intenta propiamente Wang Chong en este debate, es combatir la superstición que dominaba el pensamiento de su época.<sup>813</sup>

Por último, quisiera analizar en qué consistía la definición de los caracteres *gui*, *shen*, *hun* y *po*, en la filosofía neoconfuciana que fue precisamente la filosofía 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

<sup>810</sup> 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 de sol y de la luna, el orden perfecto de las estrellas, la estabilidad de las especies animales y vegetales. Se percibirá que todo en la naturaleza es relación y uniformidad en la medida 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.

<sup>811</sup> Yü Ying-shih, “‘O Soul, Come Back!’”, p.375.

<sup>812</sup> 《招魂復魄》, citado por Yü Ying-shih, “‘O Soul, Come Back!’”, p. 365.

<sup>813</sup> Wing-tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, p.293.

otra parte, Knud Lundbaek, en su artículo sobre “La imagen del neoconfucianismo en el Confucius Sinarum Philosophus” menciona que no aparece el nombre de Wang Yangming en los textos impresos de los misioneros del siglo XVII.<sup>814</sup> Que se trate de omisión o ignorancia por parte de los jesuitas, lo anterior indica que por filosofía neoconfuciana se debe entender el pensamiento específico de la “Escuela Cheng-Zhu”, y en particular, la síntesis que hizo de esta “corriente” Zhu 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 conciencia y el movimiento son *yang*; el cuerpo, -- Ming Zuolu dice:
- 15     ‘los huesos, la carne, la piel y los pelos’--, son *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 lo que se llama el *hun* elevándose. La parte baja de su cuerpo se enfriá, es lo Que se llama la caída del *po*. Asimismo, en la medida que hay vida debe haber muerte, en la medida que hay comienzo debe haber fin. Lo que se
- 25

<sup>814</sup> K. Lundbaek, “The Image of Neo-Confucianism in Confucius Sinarum Philosophus”, *Journal of the History of Ideas*, vol.44, n°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.

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 subsistente por si sola. No obstante, cualquier 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 se muere un hombre, aunque necesariamente se desintegre, no se desintegra de una vez, por lo tanto, en los sacrificios a los dioses cada principio se siente. Si se presencia o no el *qi* de los ancestros de 30 las generaciones más remotas no se puede saber. Sin embargo, en la medida en que son los descendientes que realizan el sacrificio, debe ser el mismo *qi*, y, por lo tanto, existe el principio de sentir y comunicar.<sup>815</sup>

En esta larga cita, encontramos todos los elementos que, como hemos visto, definen tradicionalmente al alma.<sup>816</sup> Podemos indicar, para empezar, la serie de oposiciones:

*Jing* 精 esencia ≠ *qi* 氣 (1.4; 1.6-7)

*Li* 理 principio ≠ *qi* 氣 (1.10)

*Jingqi* 清氣 claro ≠ *zhuoqi* 灘氣 turbio (1.12)

*Qi* 氣 ≠ *zhi* 質 materia (1.13)

*Yang* 陽 principio masculino, positivo ≠ *yin* 陰 principio femenino, negativo (1.14)

*Zhijue* 知覺 conciencia ≠ *xingti* 形體 cuerpo (1.15-16)

*Hun* 魂 ≠ *po* 魄 (1.17-18)

<sup>815</sup> Zhu Xi, *Zhuzi yulei*, cap.3, ZZQS, vol.13, pp.157-58: 《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，以其主乎形氣也。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。》

<sup>816</sup> Para una discussion 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., n°1-2, 1985, pp.149-162.

*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* 热 Cálido ≠ *leng* 冷 frío (l.24-25)

A primera vista, la explicación de Zhu Xi es bastante tradicional, oponiendo el *yang*, el *li*, el *hun*, el *hunqi*, lo elevado, el cielo, lo claro, al *yin*, al *po*, al *xingpo*, a lo bajo, la tierra y lo turbio. No obstante, por un lado, agrega a la serie el concepto de *li* y, por otro lado, le da un significado mucho más complejo que sus predecesores al concepto de *qi*. Nos es menester, ahora, definir lo que Zhu Xi entiende por *qi*. Zhu utiliza este concepto en tres sentidos diferentes. En primer lugar, el *qi* es equivalente a la materia en general. En segundo lugar, es la materia en la medida 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 lo tanto, se puede traducir el carácter *qi* por la idea de principio de individuación y sustrato de la realidad, específicamente en el sentido 1, y por el término “éter” en los sentidos 2 y 3.<sup>817</sup> En la cita anterior, Zhu Xi usa el carácter *qi* en sus acepciones 1 y 3. 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 tiende a corroborar 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 de *li* se refiere al principio universal que describe la singularidad propia de todas las cosas en el universo. Es el principio organizador

---

<sup>817</sup> Véase, D. Bodde, “The Philosophy of Zhu Xi”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol.7, n°1, 1942, p.6.

de las cosas, su función o razón de ser, es decir lo que es la cosa en sí. Por lo tanto, cada cosa tiene su *li* propio.<sup>818</sup> 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 (1.35) pero, por otro lado, conforme a la idea china de los lazos familiares, agrega que la comunicación se puede establecer entre los ancestros y sus descendientes ya que pertenecen a la misma familia y entonces poseen el mismo *qi* (1.36). 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 *shen* y *gui*. En este sentido, es más afín a la posición confuciana original.

### **c. La clasificación de la noción de alma en el sistema de conocimiento chino**

La definición del alma en el pensamiento chino nos permite ahora ver como este concepto se ubica en el conjunto de su sistema gnoseológico. Empezaremos con la descripción de la clasificación del conocimiento tal como la desarrollaron los pensadores chinos para luego determinar el lugar y 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

---

<sup>818</sup> Zhu Xi dice al respecto: “Existe un principio incluso para el ruibarbo o para la aconita. Estas también son cosas secas, y de todos modos el ruibarbo no puede actuar como la aconita, ni la aconita 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。》

en el siglo III a.D. y perduró hasta el siglo XX cuando los chinos empezaron a adoptar la clasificación en nueve categorías usual en el occidente.

La primera división cuatripartita clasificaba a los libros en las partes siguientes: *jia* (甲), *yi* (乙), *bing* (丙) y *ding* (丁) según las ramas celestes. No obstante, en 656 a.D., 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) se bautizaron de nuevo a las cuatro divisiones mayores para darles el nombre que 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 eran definidas.

Una lectura atenta de las subdivisiones deja ver que la traducción en libros canónicos, históricos, filosóficos y literarios no corresponde siempre al contenido de las categorías, según una perspectiva occidental. Encontramos por ejemplo en la categoría de los libros canónicos el *Libro de las odas* (*Shijing* 詩經), obra literaria que, sin embargo, se consideraba como un Clásico confuciano y es la razón por la cual se ubica en esta primera categoría. Por otra parte, en esta misma categoría de los libros canónicos se colocan bajo la subdivisión “estudios menores” (*xiaoxue* 小學) los libros de lingüística, los libros sobre la historia de los sistemas de escritura, la fonología, la semántica y los diccionarios, que de igual manera se pudieran ubicar en la cuarta categoría, la categoría de los “libros literarios”. No obstante, esta colocación indica el origen de los estudios lingüísticos en el trabajo exegético sobre los Clásicos confucianos.

Cada subdivisión (*lei* 類) sigue la misma organización en las clases (*shu* 屬) de “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, cabe estudiar en qué categorías se encuentran los textos que hablan de la noción de alma. Al igual que en el occidente, la idea de alma es ambigua, refiriéndose tanto a los campos religiosos como filosóficos, antropológicos como literarios, etc. Por lo mismo, encontraremos textos centrados en ella en todas las categorías de la clasificación. Tomando como ejemplo los textos citados arriba, vemos 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* pertenece a la segunda categoría, *Shibu*, de los textos históricos y el *Chuci* a la última categoría, *Jibu*, de los textos literarios. No se encuentra ninguna categoría que fuera propia del alma. No obstante, el estudio de la colocación en este laberinto de los textos relativos al alma nos permite destacar algunas peculiaridades propias al pensamiento chino.

Un ejemplo notable es la colocación de los “relatos de lo extraño” (*zhiguai* 志怪), es decir los relatos de fenómenos sobrenaturales, en la subdivisión “escritos menores” (*xiaoshuo* 小說) de la categoría “filosofía” (*zibu* 子部). Cabe mencionar que hasta 945 a.D., los *zhiguai* se encontraban en la división de “historia” (*shibu* 史部). Esta primera asimilación no es tan sorprendente ya que los relatos *zhiguai* tenían mucha afinidad con la narrativa histórica tradicional. Con esta última, 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”.<sup>819</sup> La mayoría de las colecciones de *zhiguai* se titulaban biografía o relatos o bien anales tales como *{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 *Las anales de las cosas extrañas* (*Bowuzhi* 博物志, c.290) de Zhang Hua (張華).<sup>820</sup> 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 muy paulatinamente en el género de ficción.<sup>821</sup> Por otra parte, la asimilación de los *zhiguai* con los escritos *xiaoshuo*<sup>822</sup> es anterior a la propia clasificación de los *zhiguai* en esta categoría. Esta nueva clasificación subrayaba el carácter de ficción de estas recopilaciones. La ambigüedad entre el carácter de ficción o el carácter histórico de los relatos extraños *zhiguai* es, a la vez significativa del tipo de historia que desarrollaron los historiadores chinos, es decir una historia enfocada sobre 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 cuentos *zhiguai* ilustra la idea que subrayó Benjamín Schwartz, a saber el hecho de que la línea entre el mundo natural, aquí histórico, y el mundo sobrenatural es muy frágil.<sup>823</sup>

<sup>819</sup> K. J. DeWoskin, “The Six-Dynasty Chih-Kuai and the Birth of Fiction”, en A. Plaks, *Chinese Narrative: Critical and Theoretical Essays*, Princeton U. Press, 1977, p.27.

<sup>820</sup> *Ibid.*, p.23.

<sup>821</sup> 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: Critical and Theoretical Essays*, Princeton U. Press, 1977; Lu Hsiao-peng, *From Historicity to Fictionality*, Stanford, Stanford University Press, 1994.

<sup>822</sup> 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.

<sup>823</sup> B. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*, p.25.

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 1000 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 mientras que el *Guanyinzi* y el *Huainanzi* son dos obras de obediencia taoísta. El *Baihutong* y el *Xingli huitong* son compilaciones, la segunda enfocada a la filosofía de la naturaleza. El mismo capítulo luego ofrece explicaciones de corte literario (*hunpobu yiwen* 魂魄部藝文) con tres sub-capítulos, uno sobre el “llamado de las almas” (*zhaohun* 招魂), el segundo sobre el ritual del “llamado de las almas” (*guihunfu* 歸魂賦) que hemos mencionado anteriormente, 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).

Otra vez presenciamos la gran variedad de textos que hablan del alma. Lo interesante aquí es más bien la colocación de estos fenómenos 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 los hombres

de Jin habían ejecutado.<sup>824</sup> 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 en cuanto al asunto: en menos de diez años, Shu Yuan (Zhao Tong) encontrará grandes calamidades ya que el Cielo le quitó su alma *po*.<sup>825</sup> Este último cuento ilustra la creencia según la cual un hombre que ha perdido su alma *po* ya sea se enferma ya sea se vuelve loco. Aquí el relato parece afirmar que la conducta irrespetuosa de Zhao Tong se debe a la perdida de su *po*, pero de igual manera esta misma perdida será la causa de calamidades.

Ahora bien, las palabras relativas al alma y a la espiritualidad en general que hallamos en el *Lingyan lishao* son “*yanim*”, “*hun*” con sus compuestos de “*shenghun, juehun* y *linghun*”, y, por otra parte, “*shen*”, en particular en composición con “*tian*” para formar la palabra ángeles “*tianshen*”. Claro es que el uso de estas palabras en el *Lingyan lishao* es mucho más sencillo que el que acabamos de describir. Sin embargo, cabe recalcar algunos puntos. En primer lugar no se encuentra el vocablo “*po*” sino exclusivamente “*hun*” para describir al alma. Lo anterior se explica por el hecho de que “*po*” connota una cierta materialidad del alma que los misioneros querían precisamente evitar. El carácter “ateo” y “materialista” que tenían los comentarios neoconfucianos de los clásicos confucianos, según los misioneros, era algo problemático para la asimilación del cristianismo al confucianismo. Les era entonces primordial borrar cualquier noción o idea que pudiera resaltar este materialismo.

---

<sup>824</sup> *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。》

<sup>825</sup> *Ibid.*, 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。》

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*” mientras que el alma racional, es decir dotada de capacidades intelectuales es “*linghun*”. El significado original del término *shen* que se puede traducir por espíritu o espiritual tiene una fuerte connotación religiosa de adoración,<sup>826</sup> lo que empalmaba perfectamente con la teología de los jesuitas.

## **2. La teoría del conocimiento**

Ahora, nos interesa examinar el uso que Sambiasi y Xu Guangqi hacen de los conceptos del pensamiento chino para explicar las ideas de la teoría del conocimiento aristotélico-tomista. Los principales conceptos que los autores usan relativos a las facultades del conocimiento son : *si* (司), *neng* (能), *xin* (心), *jihan* (記含) y *mingwu* (明悟). Luego vienen 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 podemos notar es que estos términos no tienen un valor semántico igual dentro del pensamiento chino. Vemos por ejemplo que el valor de los conceptos de *xing* (性), *li* (理), *xin* (心) o *ti* (體) es de mucho superior al de *si* (司), *neng* (能), *jihan* (記含) o *mingwu* (明悟). Por otra parte, un análisis cuantitativo indica que Sambiasi y Xu Guangqi no usan estos

---

<sup>826</sup> Zhang Dainian, *Key Concepts in Chinese Philosophy*, trad. E. Ryden, Yale University Press, New Heaven and Londres, 2002, p.170.

conceptos como se usan en la filosofía china. Asimismo, el concepto de *li* (理), que es fundamental para la filosofía de Zhu Xi, solamente ocurre 33 veces y el concepto de *qi* (氣) solamente 2 veces en el *Lingyan lishao*. Estudiaremos el significado de estos conceptos en el pensamiento filosófico chino en general para determinar, en primer lugar, a qué corriente de pensamiento Sambiasi y Xu los tomaron prestado, y en segundo lugar las diferencias que se pueden notar entre su uso específico en la filosofía china y en el *Lingyan lishao*.

### **a. El concepto de *li* y la teoría del conocimiento**

Empezaremos con el concepto de *li* (理) y los conceptos que le son relacionados en la teoría del conocimiento. *Li* tiene una importancia mayor en el pensamiento chino y es muy antiguo. *Li* significa, en primera instancia, el grabado en el jade y el patrón de las cosas:<sup>827</sup> es el principio organizador de las cosas. Este es el significado que adquiere el concepto durante la época de los Reinos Combatientes (403-221). Luego cobra más peso en la filosofía neoconfuciana. Podemos ilustrar lo último recordando que precisamente fue el concepto que se escogió para nombrar a la escuela neoconfuciana de Zhu Xi, la escuela *lixue* (理學) o escuela de los principios.<sup>828</sup> Como hemos mencionado al respecto del alma, la fuente primaria del conocimiento de los jesuitas era tanto el pensamiento confuciano clásico como el pensamiento neoconfuciano, en particular el de Zhu Xi. Por lo mismo, podemos acertar que Sambiasi y *a fortiori* Xu Guangqi tenían un

<sup>827</sup> Wing Tsit-chan, “Neo-Confucianism and Chinese Scientific Thought”, p.323: “El concepto de ‘li’ es uno 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 incambiable’. Esta idea fue elaborada por Zhu Xi”.

<sup>828</sup> Véase, J. W. Haeger, “The Intellectual Context of Neo-Confucian Syncretism”. *The Journal of Asian Studies*, vol.31, n°3, 1972, p.512.

conocimiento de la teoría del conocimiento de Zhu en la cual el concepto de *li* llega a su definición más sofisticada. Ahora bien, las diferencias entre el uso de *li* en el *Lingyan lishao* y en el pensamiento de Zhu son considerables.

En la filosofía de este último, no se puede separar el concepto de *li* del de *qi* y también 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 lo tanto, cada cosa tiene su *li* propio. Dice Zhu al respecto: “Existe un principio incluso para el ruibarbo o para la acónita. Estas también son cosas secas, y de todos modos el ruibarbo no puede actuar como la acónita, ni la acónita puede actuar como el ruibarbo”.<sup>829</sup> Ahora bien, una cosa no es solamente su ser en sí sino que tiene una individualidad. El principio de la individualidad de las cosas es el *qi* (氣). *Qi* es el principio de individuación y también 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

---

<sup>829</sup> 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。》

*you* (ser) ni de *wu* (no ser). Porque desde antes de existir el cielo y la tierra, ya, era como es.<sup>830</sup>

Sin *qi*, afirma Zhu, no se llegan a engendrar las cosas que conforman el universo porque estas cosas si fueran meramente principio serían abstracciones: “Por lo 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”.<sup>831</sup> Por lo mismo, Zhu Xi afirma que “en cuanto a *li* y *qi*, originalmente no se puede hablar de anterior y posterior”.<sup>832</sup> Lo anterior significa que si bien hay una anterioridad de *li* sobre *qi*, solamente 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)...”<sup>833</sup> “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*. Antes mismo de que hubiera el cielo y la tierra, finalmente al inicio está este

<sup>830</sup> 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。》

<sup>831</sup> *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。》

<sup>832</sup> Zhu Xi, *Zhuzi yulei*, cap.1, ZZQS, vol.14, p.115: 《理與氣本無先後之可言。》

<sup>833</sup> *Ibid.*, cap. 94, ZZQS, vol.17, p.3116: 《無極而太極，只是說無形而有理。》

principio”.<sup>834</sup> 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. En este sentido, 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. Entonces, es a la vez una realidad abstracta (como principio) pero también pertenece a la realidad tangible en la medida 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* a la cual Zhu contesta: “El *taiji* no es que se distinga en las cosa [...] sólo es *li*”.<sup>835</sup> Empero, no se debe confundir el *taiji* con las cosas a las cuales confiere su principio y por ello está descrito como *wuji*, la infinitud trascendiendo formas y espacios. El *wuji*, no es la nada sino lo que trasciende los seres y la nada. Zhu Xi escribe al respecto:

El hecho de que el Maestro Zhou [Dunyi] se refiere a él como el *wuji* es precisamente porque no ocupa ninguna posición, no tiene forma ni apariencia y porque él afirma que existía antes que las cosas físicas, pero además nunca ha dejado de existir después de que hubo tales cosas físicas. El 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

<sup>834</sup> *Ibid.*, 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。》

<sup>835</sup> *Ibid.*, ZZQS, vol.17, p.3122: 《太極非是別為一物 [...] 只是一個理而已。》 Véase también, p.3167.

todas partes, pero que incluso, al principio, no había sonido, aroma, reflejo, o resonancia que le pudieran ser atribuidos.<sup>836</sup>

El concepto de *taiji* también permite explicar cómo de la unidad se produce la multiplicidad, es decir la totalidad de las cosas. El *taiji*, por lo dicho anteriormente, es, a la vez, la idea y su materialización. ¿Cómo 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 a través de esta quietud produce al *yin*”.<sup>837</sup> Luego:

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. Siendo los cinco elementos distribuidos 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

<sup>836</sup> 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。》

<sup>837</sup> *Ibid.*, cap.56, ZZQS, vol.23, p.2686: 《太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰。》

verano, el otoño, y el invierno, mientras que (el elemento) tierra opera a través de las cuatro estaciones.<sup>838</sup>

Tenemos aquí una descripción completa del proceso a través 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 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 las de los cinco elementos (*wuxing* 五行).

Ahora, nos incumbe examinar el concepto de naturaleza o *xing* (性). Este es otro de los conceptos fundamentales que atraviesa el pensamiento chino. En su comienzo el carácter tiene el sentido de generación. Este sentido se ve en el carácter mismo que se compone de la clave *xin* (心), el corazón, y de *sheng* (生), la generación, la vida, el crecimiento.... No es sino hasta el siglo IV a. C., cuando bajo la influencia de la escuela individualista de Yang Zhu (c. 350 b.C.) que cobra un significado filosófico.<sup>839</sup> Se pueden distinguir luego dos corrientes de interpretaciones del concepto: lo que es innato en la naturaleza humana y lo que distingue el ser humano de los animales.<sup>840</sup> Asimismo, entre la época de los Reinos Combatientes y la dinastía Tang (618-907) las teorías sobre la naturaleza humana...

---

<sup>838</sup> 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。地卽是土，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。》

<sup>839</sup> A. C. Graham, “The Background of the Mencian Theory of Human Nature”, en Idem, *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, nº1-2, 1967.)

<sup>840</sup> Zhang Dainian, *Key Concepts in Chinese Philosophy*, pp.367-368.

...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 punto, 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 ambos piensan en su bondad innata. Han Yu se pone claramente del lado de la virtud moral de la naturaleza humana.<sup>841</sup>

Aquí falta mencionar la opinión de Mencio (孟子, 371- v. 289) que será fundamental para el desarrollo del pensamiento neoconfuciano. Mencio no expresa explícitamente su opinión pero 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.<sup>842</sup> Es lo que hace que el ser humano es digno de ser humano, y por consecuencia lo que lo pone encima de los demás seres o cosas. El concepto de naturaleza pertenece entonces al ámbito ontológico y tiene una connotación moral.<sup>843</sup> Asimismo, la naturaleza humana es buena de manera innata. No niega Mencio que algunos hombres actúan mal pero explica lo último por el hecho de 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

---

<sup>841</sup> *Ibid.*, p.370.

<sup>842</sup> *Ibid.*, p.368.

<sup>843</sup> Cheng Chung-ying, “On a Comprehensive Theory of Xing (Naturality) in Song-Ming Neo-Confucian Philosophy: A Critical and Integrative Development”, *Philosophy East and West*, vol.47, n°1, 1997, p.33.

vuelven respectivamente cuatro virtudes, la humanidad (*ren* 仁), la rectitud (*yi* 義), el decoro (*li* 禮) y la sabiduría (*zhi* 智).<sup>844</sup>

Este es la teoría que va a servir 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”.<sup>845</sup> Vemos entonces que, para Zhu, la naturaleza consiste en las normas que deben seguir los seres humanos. Ahora, Zhu distingue entre 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”.<sup>846</sup> Mientras que lo 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.<sup>847</sup>

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 substancia fija.<sup>848</sup> Zhu Xi distingue la materia del principio de individuación, *qi*, en la medida que “*qi* se consolida en *zhi* y la naturaleza se hace presente...”<sup>849</sup>

<sup>844</sup> Véase, *Mengzi*, Gongsun Chou 2 A, ZZQS, vol.6, p.289.

<sup>845</sup> Zhu Xi, *Zhuzi yulei*, cap.60, ZZQS, vol.16, pp.1931-32: 《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。盡知得其性之道理，便是盡其心。》

<sup>846</sup> *Ibid.*, cap.95, ZZQS, vol.17, p.3191: 《有言天命者，有言氣質者。》

<sup>847</sup> Zhang Dainian, *Key Concepts in Chinese Philosophy*, p.373.

<sup>848</sup> *Ibid.*, pp.63-64.

<sup>849</sup> Zhu Xi, *Zhuzi yulei*, cap.1, ZZQS, vol.14, p.114: 《氣積為質，而性具焉。》

Ahora que hemos examinado la naturaleza del objeto del conocimiento en el pensamiento neo-confuciano de Zhu Xi, podemos estudiar el método del conocimiento. Este es el “*gewu*” o sea la investigación de las cosas. Se encuentra la expresión “*gewu*” en la *Gran Enseñanza (Daxue)* que formaba parte del *Clásico de los ritos (Liji)* antes de volverse una obra independiente. En efecto se lee en esta obra lo siguiente: “La extensión del conocimiento se encuentra en la investigación de las cosas”.<sup>850</sup> Hallamos en el pensamiento de Zhu Xi una interpretación de la expresión que tuvo mucha repercusión en la teoría del conocimiento posterior. Asimismo, Zhu Xi explica que “*ge* significa ‘alcanzar’; las cosas son iguales a los asuntos. Es alcanzar al máximo el principio de las cosas”.<sup>851</sup> Al examinar la sinonimilla 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.<sup>852</sup>

Ahora bien, Zhu Xi, 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)*, trata de definir el método que permite alcanzar el conocimiento de las cosas. Zhu empieza por plantear unas premisas: “Sólo cuando la mente entiende el *dao* (orden moral) se puede distinguir entre el bien y el mal”<sup>853</sup> y la única cosa para entender el *dao* es “extender el propio conocimiento”, (*zhizhi* 致知).<sup>854</sup> Vemos aquí que la meta de Zhu Xi no es tanto epistemológica sino moral pero que para alcanzar el principio moral se requiere fundamentar una epistemología. Para poder actuar moralmente, se debe entender el *dao*,

<sup>850</sup> *Liji zhushu*, 60.1a: 《至知在格物 》

<sup>851</sup> Zhu Xi, *Daxue*, ZZQS, vol.6, p.17: 《格，至也；物猶事也。窮至事物之理。》

<sup>852</sup> Véase el artículo de D. C. Lao, “Note on Ke Wu (ge wu)”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol.30, nº2, Fiftieth Anniversary Volume, 1967, pp.353-357.

<sup>853</sup> Zhu Xi, *Jinsi lu*, cap.3, ZZQS, vol.13, p.193: 《心通乎道，然後能辨是非。》

<sup>854</sup> *Ibid.*, cap.3, ZZQS, vol.13, p.195: 《只是致知。》

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. Se trata de “extensión” en la medida que el ser pensante, por un lado tiene que exteriorizar su conocimiento para encontrar la esencia del objeto, y por otro lado, 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*.

El “extender el conocimiento” se hace por medio de la investigación de las cosas. La “investigación de las cosas” es precisamente este proceso cognoscitivo de examen del principio intrínseco de las cosas. Por ejemplo, conocer el ser humano es conocer su esencia propia. Luego, 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”.<sup>855</sup> Por “unidad” se debe entender 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. Esto significa que la “extensión del conocimiento” es gradual: para entender el funcionamiento del cosmos, es mejor primero entender el funcionamiento de la sociedad. Pero, de igual manera, para entender el conocimiento de la sociedad es mejor enfocarse primero al funcionamiento de la familia, y antes del funcionamiento de la familia, 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 de la manera siguiente: “¿Qué significa la reflexión sobre las cosas familiares? [Significa] extenderse tomando como base la

---

<sup>855</sup> *Ibid.*, cap.3, ZZQS, vol.13, p.195: 《物我一理。》

similitud de especie (naturaleza)”.<sup>856</sup> Por lo tanto, el conocimiento “se extiende” en función de la familiaridad entre las cosas. Y esto significa una unidad ontológica de todas las cosas y seres en el universo.

Lo primero que se debe hacer en la extensión del conocimiento es leer a los Clásicos confucianos. Existe un orden de lectura de los Clásicos y este orden es diferente para los neófitos o para los estudiantes. 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*”.<sup>857</sup> El fundamento o base reside en las *Analectas* (*Lunyu*). Esta obra es como la medida porque permite el auto-cultivo de la mente y de la naturaleza. El *Libro de Mencio* (*Mengzi*) concierne el equilibrio y ayuda lograr la realización personal así como alcanzar la naturaleza originalmente buena. El *Libro de las Odas* (*Shijing*) estimula el estudio tal vez porque su forma poética habla a la imaginación. Luego, el *Libro de los Documentos* (*Shujing*) presenta los modelos de los reyes sabios, habla de la paz en el mundo y de cómo ordenar el estado. Los vehículos para los principios morales, sigue Zhu Xi, son el *Libro de las Odas* y el *Libro de los Documentos*. 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 las *Anales de Primavera y Otoño* (*Chunqiu* 春秋). Esta obra examina los principios útiles para la acción y algunos casos prácticos. Vemos a través de este orden de los Clásicos una progresión desde la formulación de los principios hasta su realización en los hechos.

<sup>856</sup> *Ibid.*, cap.3, ZZQS, vol.13, p.195: 《問如何是近思？曰：以類而推。》

<sup>857</sup> *Ibid.*, 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。》

Hallamos, consecuentemente, en este orden, tanto un método para el conocimiento como 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 no es suficiente ya que si uno no cultiva o conserva lo que alcanzó gracias al estudio de los Clásicos, lo adquirido se va a degradar. Un ser humano puede tener mucha predisposición y facilidad para alcanzar la sabiduría pero si no actúa intencionalmente de manera moral no será sabio. La sabiduría se alcanza a través de un método y un camino.<sup>858</sup> Por esto se debe “proteger la mente” y “nutrir la naturaleza”.

Aquí cabe precisar algunos de los significados cardinales que se han dado al importantísimo concepto de mente (*xin* 心) en la filosofía china. Es menester subrayar en primer lugar que el concepto de “*xin*” en el idioma chino significa tanto la mente como el corazón por lo cual se traduce generalmente por mente/corazón. Ahora bien, aunque se encuentre el carácter tanto en las *Analectas* de Confucio como en el *Daodejing* de Laozi, no es sino hasta con Mencio que se examina por primera vez el significado de este concepto. Lo que acierta Mencio es que la función de la mente es de pensar<sup>859</sup> y ésta posee una conciencia moral.<sup>860</sup> Con Xunzi (荀子, 350-230 a.C.), la discusión sobre la naturaleza de la mente se vuelve epistemológica haciendo de la mente el órgano que controla a los sentidos externos. Asimismo: “Las orejas, los ojos, la nariz y la boca todos son receptores y no pueden intercambiar sus facultades. Estos son lo que se entiende por los sentidos otorgados por el cielo. La mente se aloja en la cavidad central para

---

<sup>858</sup> Método en griego significa “camino” lo que implica un proceso no inmediato.

<sup>859</sup> *Mengzi*, Gaozi 6 A, ZZQS, vol.6, p.407: 《心之官則思》。

<sup>860</sup> *Ibid.*, 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》。

controlar los cinco sentidos. Esto es lo que se entiende por el príncipe celeste”.<sup>861</sup> Al lado de su papel en el proceso perceptivo, la mente también 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 ordenes, toma decisiones, hace elecciones, causa acciones, parra acciones...”<sup>862</sup>

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 lo tanto, es una forma espiritual del *qi*:

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”.<sup>863</sup>

<sup>861</sup> Xunzi, Tianlun, *Ershierzi*, p.327: 《心居中虛以治五官夫是之謂天君。》

<sup>862</sup> *Ibid.*, 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。》

<sup>863</sup> 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。》

En la medida 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. En efecto, “es el *qi* el que tiene la capacidad de condensarse y por lo tanto crear, mientras que el principio carece de voluntad o plan, y no tiene fuerza creativa”.<sup>864</sup> Por lo tanto, 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*”.<sup>865</sup>

Por otra parte, la mente es como el receptáculo de todos los principios lo que significa 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, a parte del principio que hace que sea lo que es, está penetrada del *taiji*, es decir la totalidad de los principios. Esta presencia del *taiji* en los objetos se puede describir de la misma manera que “la luna reflejándose a sí misma en diez mil arroyos”.<sup>866</sup> En resumen, el principio de la naturaleza es el *qi* y el principio de ser humano es la mente, *xin*. *Qi* y mente dan su significado al principio, *li*, en la medida 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*).

Asimismo, 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*). Estos

<sup>864</sup> *Ibid.*, 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。》

<sup>865</sup> *Ibid.*, cap.4, ZZQS, vol.14, p.194: 《凡人之能言語動作，思慮營為，皆氣也。》

<sup>866</sup> *Ibid.*, cap.94, ZZQS, vol.17, p.3167: 《如月映萬川相似。》

deseos precisamente perturban a la mente e impiden su reposo, es decir perturban el principio de la naturaleza del hombre. También el estudioso no debe forzar artificialmente el crecimiento del conocimiento. Es así como, por ejemplo, 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 el del ser humano... Querer saltarse las etapas del conocimiento corresponde al aferramiento de la mente, de lo cual uno se debe preservarse. Otro peligro consiste en la enajenación de la mente. Hay enajenación cuando la voluntad no es firme y que la fuerza vital domina a la mente, o que 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”.<sup>867</sup> Ya que hemos visto de que se debe proteger la mente, queda ahora por examinar el cómo se puede proteger la mente. El remedio esencial consiste en saber como 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 auto-cultivo porque este conocimiento favorece la relación armoniosa con el resto del universo. Por otra parte, es menester entender que la interacción con las cosas es necesaria pero uno no debe resultar esclavo de estas últimas. Ahí vemos que el conocimiento del *li* de las cosas tiene una finalidad práctica.

La concentración de la mente sobre una cosa es parte del método usado por el filósofo para proteger la mente. Sencillamente, esto significa evitar la dispersión de la mente, dispersión que resulta cuando uno abarca demasiadas cosas a la vez. La concentración de la mente sobre un

---

<sup>867</sup> 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。》

objeto de pensamiento la llena y así nada preocupante puede entrar del exterior y disturbarla 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 lejanos, pero en el ámbito práctico es decir moral. Asimismo, 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.<sup>868</sup> La transmisión de la virtud hacia los demás sirve para nutrir la humanidad. Los principios morales son lo único que nutre la mente. Estos principios son la seriedad para corregir la vida externa, el respeto en su vida privada, la lealtad en el trato con los demás: “En el hogar uno debe ser respetuoso. Cuando uno maneja asuntos, debe ser serio, y cuando uno trata con los demás, debe ser leal”<sup>869</sup> El no proteger su mente y no nutrir su naturaleza es equivalente a sólo hablar sin prolongar su voluntad en la acción. Uno debe estar tranquilo en sus pensamientos y dueño de su mente. Para “hacer que se logre dominar su mente, sólo se debe parar en los asuntos”<sup>870</sup>

El concepto siguiente es el de “*qing*” (情) que tradujimos por “afecciones” y que generalmente se traduce por “emociones”. Por emociones se entiende los estados afectivos de amor, miedo, deseo, rancor... Asimismo, 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

<sup>868</sup> Se puede comparar la idea con *Lingyan lishao*, p.114.

<sup>869</sup> Zhu Xi, *Jinsi lu*, cap.4, ZZQS, vol.13, p.209: 《居處恭，執事敬，與人忠。》

<sup>870</sup> *Ibid.*, cap.4, ZZQS, vol.13, p.211: 《要作得主定，惟是止於事。》

naturaleza humana es lo que se entiende por emociones”.<sup>871</sup> La pregunta esencial que se hace en cuanto a las emociones es la de saber si son malas, buenas o neutras.<sup>872</sup> Al lado de la lista de siete emociones se halla otra de cuatro que proviene del pensamiento de Mencio y que consiste en los cuatro sentimientos de los cuales nacen la naturaleza moral del hombre: la compasión, la vergüenza, el respeto y el juicio.<sup>873</sup> Es Zhu Xi quien asimila estos sentimientos con las emociones, por lo cual se agregan a la lista de siete.

Ahora que hemos examinado el papel de estos conceptos, especialmente en la filosofía de Zhu Xi, podemos comparar su uso con el que se encuentra en el *Lingyan lishao*. Lo primero que podemos decir es que el concepto de *li* no tiene un valor central en el *Lingyan lishao* como en el pensamiento de Zhu. *Li* no ocurre más de 33 veces en el comentario del jesuita. El principal significado que se le atribuye es el de “principio” al lado de los significados de “razón/racional”, “razón como principio explicativo” y “principio de orden” (道理). Podemos concluir entonces que el significado que le dan Sambiasi y Xu al concepto de *li* es bastante tradicional y general. Un segundo detalle que es importante recalcar en cuanto al concepto de *li* es que los autores no lo usan con los pares que se le atribuye en el pensamiento de Zhu. Es así como, en el *Lingyan lishao*, *li* está relacionado de ninguna manera al concepto de *qi*. Es más, el término *qi*, que se usa en el *Lingyan lishao* en el sentido de “material” y de “aire”, sólo tiene 2 ocurrencias en el comentario. En otras palabras, *qi* no es un concepto importante en la economía del comentario. El otro concepto que hemos relacionado a *li* es el de *tai ji*, el principio de los principios. Ahora bien, este concepto no ocurre en el *Lingyan lishao*. Lo que precede se puede entender también por dos

<sup>871</sup> *Xunzi* 荀子, *Zhengming*, *Ershierzi*, p.342: 《性之好惡喜怒哀樂謂之情。》

<sup>872</sup> Zhang Dainian, *Key Concepts in Chinese Philosophy*, pp.383-387.

<sup>873</sup> *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。》

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. También hemos visto que este concepto había perdido de su interés a los ojos de los filósofos de la época Ming. Luego, los misioneros, Ricci el primero, reconocieron el peligro que representaba la doctrina de la unidad de la substancia 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 implicaría la pertenencia de todos a una sola substancia.<sup>874</sup>

El uso del concepto de *xing* (性) sigue un patrón similar al de *li*. En efecto, el sentido que se le atribuye es simplemente el de “naturaleza” con sus compuestos de “naturaleza original / propia” (本性) y “substancia natural” (性體). En el *Lingyan lishao*, el concepto de naturaleza no tiene connotaciones morales.

Con el concepto de *zhi* (質), el significado también es simple, siempre refiriéndose a lo material en un sentido concreto. Asimismo, todos los compuestos del carácter tienen que ver con la materia: la “causa material” (質), la “forma material” (形質), la “substancia material” (質之體), la “materia de las cosas” (物之質), la “materia substancial” (體質), la “materia individual” (私質), la “materia común” (公質) y la “materia prima” (太質).

El concepto de *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

---

<sup>874</sup> J. Gernet, “Philosophie chinoise et christianisme”, *Actes du Colloque International de Sinologie de Chantilly*, París, Les Belles Lettres, 1976, p.18.

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 aún las intelectuales.<sup>875</sup>

En cuanto a la expresión “investigación de las cosas y examen de los principios” (格物窮理) <sup>876</sup> se define como un significado alterno a la palabra transliterada de “*feilusufeiya*” a saber la filosofía. Los términos “*gewu*” y “*gewujia*” son propios de la filosofía china y designan, en efecto, la actividad que en occidente se define como filosofía.<sup>877</sup> En cuanto a la expresión “*zhizhi*” (致知), la extensión del conocimiento, se encuentra en el *Lingyan lishao* con est misma idea de extensión del conocimiento.

### b. Los concepto “*ti*” (體), “*mo*” (模), “*xing*” (形) y “*xiang*” (像)

El concepto que nos proponemos analizar ahora es “*ti*” que tradujimos por el vocablo “substancia”.<sup>878</sup> Este también es un concepto antiguo y que atraviesa el pensamiento chino. No obstante, este concepto nunca se emplea solo en el pensamiento chino. Su usa en la expresión *yiti* (一體) cuyo significado es “la totalidad” o “el cuerpo uno” y en el par de conceptos relacionados *ti* y *yong* (用), “substancia y función”.

<sup>875</sup> Este significado de “afección” perduró hasta el siglo XVIII. Véase, A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, artículo “Affection”.

<sup>876</sup> N. Standaert, “The Investigation of Things and the Fathoming of Principles”, pp.395-420.

<sup>877</sup> 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.

<sup>878</sup> Para el análisis del concepto “*ti*”, véase Zhang Dainian, *Key Concepts in Chinese Philosophy*, pp.266-269 y 240-257.

El uso de *ti* en la expresión *yi ti* se remonta a la época de los Reinos Combatientes. 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), la idea de *yi ti* con el significado de unidad o totalidad de las cosas o del universo como un cuerpo unitario.<sup>879</sup> Esta expresión a veces tiene una connotación política y significa metafóricamente “el cuerpo político”. Ocurre este sentido por ejemplo 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, la unidad o totalidad siendo del cielo, de la tierra y de las miríadas de cosas.<sup>880</sup>

El segundo uso que mencionamos, *ti* en relación con *yong*, también se encuentra en la literatura desde la época de los Reinos Combatientes pero es sobretodo durante la dinastía Tang que adquiere real importancia. Los significados que tiene el concepto antes de esta última época son varios. Vemos por ejemplo que se puede asimilar tanto al significado de “raíz” en el sentido de “punto importante”<sup>881</sup> o de esencia<sup>882</sup> como al de “substancia” en el sentido de forma de una cosa<sup>883</sup> o de materia<sup>884</sup>. A partir de la dinastía Tang, la idea de substancia es la que se vuelve preponderante. Ahora bien, “substancia” se toma entonces en dos acepciones: una materialista y no budista, según la cual la substancia es la forma física de una cosa y otra idealista, budista, según la cual la substancia es 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 también al de

<sup>879</sup> *Zhuangzi*, cap.33, p.887: 《天地一體也》; *Zhuangzi*, cap.22, p.585: 《皆有所一體》.

<sup>880</sup> Por ejemplo en el pensamiento de Cheng Hao.

<sup>881</sup> Confucio, *Lunyu* 3:4.

<sup>882</sup> *Zhuangzi*, cap.33, p.880: 《一本為精》

<sup>883</sup> *Xunzi*, Fu guo, *Ershierzi*, p.307: 《萬物同宇而異體。》

<sup>884</sup> Véase Zhang Dainian, *Key Concepts in Chinese Philosophy*, p.244.

“principio”. Vemos así que en la amplia obra de Zhu Xi<sup>885</sup> el carácter *ti* posee esas diversas acepciones. Más detalladamente, Zhu refiere *ti* al principio, éste siendo sea la substancia original, sea la substancia original de la forma física. En otro uso del concepto, Zhu insiste sobre la relación dinámica que existe entre substancia y función.

Los significados que Sambiasi y Xu dan al carácter *ti* son los de substancia (體), cuerpo material/ substancia corporal (肉體), substancia autosuficiente (自立之體), materia substancial (體質), substancia material (質之體), cuerpo (體), cuatro miembros (四肢) y substancia natural (性體). Lo que intentan describir mediante este carácter es una entidad ontológica, esencial al ser en la medida que es su substrato. Ahora este substrato es material en el sentido de que tiene extensión espacial y a veces es material 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 *yi ti* o en el par *ti-yong* sino en relación con el carácter *mo* (模). Este último carácter 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 y la de Zhang Zai. Por el contrario, se encuentra en el *Liezi* con el significado de “imitar” (*fangxiao* 仿效) o “seguir el modelo” (*xiaofa* 效法).<sup>886</sup> Luego, lo volvemos a encontrar en *Las Conversaciones clasificadas del maestro Zhu* (*Zhuzi yulei*) principalmente con los sentidos de dimensión o escala (規模) y de apariencia (模樣).

<sup>885</sup> 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 T'i-Yung Paradigm in Chu Hsi”, *Philosophy East and West*, vol.24, n°4, 1974, pp.443-51.

<sup>886</sup> Fong Youlan menciona que el *Liezi* es una obra de corriente daoísta del siglo III o IV a.d pero incorporando 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》.

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 substancial” (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*, el concepto de “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 resumen, observamos que *xing* se refiere a la forma en cuanto material. Este es precisamente el contenido filosófico que tiene en el pensamiento filosófico chino, especialmente durante las dinastías Song y Qing. En efecto, el carácter pertenece a las categorías filosóficas del *Gran comentario sobre el Libro de las mutaciones*<sup>887</sup> 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”. Asimismo, se lee en el *Gran comentario*: “Lo que está encima de las formas se llama el ‘*dao*’; lo que está de bajo de las formas se llama cosa concreta”.<sup>888</sup> Este también es el significado que confiere Zhu a las expresiones precedentes. Dice Zhu: “El principio (*li*) es lo que está más allá de las formas, *qi* es lo que está dentro de las

<sup>887</sup> Se considera en general al *Gran comentario sobre el Libro de las mutaciones* (大傳或繫辭) como una obra confuciana del siglo III a.C., del inicio de la dinastía Han; Véase, Zhang Dainian, *Key Concepts in Chinese Philosophy*, introd. p.xxi y pp.221-227.

<sup>888</sup> *Xici*, A, ZZQS, vol.1, p.135: 《是故形而上者謂之道，形而下者謂之器。》

formas”.<sup>889</sup> Podemos concluir que *xing* se refiere a la forma en cuanto concretada en las cosas y ese es el sentido que atribuye Sambiasi al concepto.

Todavía la descripción que el *Lingyan lishao* da de las cosas pasa por un último concepto, el concepto de *xiang* (象 o 像). Estos dos caracteres homónimos se traducen básicamente de la misma manera. El *Cihai* da, para el primer carácter, las definiciones siguientes: 1) apariencia, forma (*xingzhuang* 形狀), 2) imitar, simular (*moni* 摹拟) 3) fenómeno (*xianxiang* 現象), 4) símbolo, simbolizar (*xiangzheng* 象征) y 5) imaginar o visualizar (*xiangxiang* 想象). En cuanto al segundo carácter (像), las definiciones son las siguientes: 1) escultura o grabado de la apariencia de personas (*renwu xingxiang de moxie huo diaoni* 人物形象的摹写或雕塑 ), 2) figura producida por rayos luminosos que pasan a través de un sistema óptico (*renwuti fachu de guangxian jingguo guangxue xitong* 人物体发出的光线经过光学系统), 3) método (*fashi* 法式), 4) similar, parecer (*xiangsi* 相似), 5) parecer, apariencia (*haoxiang* 好像), 6) 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”.<sup>890</sup>

<sup>889</sup> Zhu Xi, *Zhuzi yulei*, cap.1, ZZQS, vol.14, p.115: 《然理形而上者，氣形而下者。》

<sup>890</sup> Véase, S. Couvreur, *Dictionnaire classique de la langue chinoise; Cihai bianji weiyuanhui*, Shanghai cishu chubanshe, 1999.

	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

De lo anterior se puede concluir que los dos caracteres poseen acepciones similares. Las diferencias no son significativas en la medida que se deben más a matices de sentido. Por ejemplo, *Couvreur*, al traducir “象” como “modelo” o “regla” ilustra su traducción por un ejemplo que usa el verbo “imitar”, acepción que da el *Cihai* por este mismo carácter. De igual manera, si el *Cihai* no atribuye la acepción de “imagen/figura/forma” a “像”, le aplica sin embargo el sinónimo de “apariencia”.

Ahora, *xiang* (象) al igual que *xing*, es un concepto del pensamiento filosófico.<sup>891</sup> Son tres los significados que se atribuyen al carácter *xiang*: el de “imagen”, luego “símbolo” y por último “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

<sup>891</sup> Zhang Dainian, *Key Concepts in Chinese Philosophy*, pp.210-215.

“象” con la acepción de “símbolo” se refiere a los trígramas del *Libro de las mutaciones*.<sup>892</sup> El símbolo expresa lo que no puede ser dicho. También se encuentra en el *Laozi* en la expresión “daxiang” (大象) donde refiere al *dao* (camino del universo) y también denota la idea de lo inexpresable. El último significado —fenómeno— es posterior ya que aparece en la época Han y se desarrolla durante la época Song. El segundo carácter “像” no parece tener un uso filosófico específico, sino que se encuentra 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”.<sup>893</sup>

Nos queda examinar el uso que se hace de los dos caracteres en el *Lingyan lishao*. La primera reflexión que podemos hacer es que Sambiasi y Xu invierten el valor de los caracteres dándole a “像” más importancia que a “象”, al contrario de lo que ocurre en la literatura filosófica china. En efecto, “像” ocurre 93 veces mientras que el número de ocurrencias de “象” es solamente 5. Luego, 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) y por último “imagen de Dios” (天主之像). Este

<sup>892</sup> *Xici*, A, ZZQS, vol.1, p.124: 《聖人設卦觀象。》

<sup>893</sup> *Ibid.*, B, ZZQS, vol.1, p.137: 《像此者也。》

último carácter significa entonces la imagen como representación sensible o racional de algo, en general un objeto concreto.

### c. Los conceptos “*si*” (司), “*neng*” (能), “*jihan*” (記含) y “*mingwu*” (明悟)

Por último, queremos examinar los conceptos relativos a las facultades de conocer. Son cuatro estos conceptos: “*si*” (司), “*neng*” (能), “*jihan*” (記含) y “*mingwu*” (明悟). La explicación de estos conceptos es más difícil ya que no son conceptos fundamentales del pensamiento chino.

El *Cihai* da las definiciones siguientes para el término “*si*” (司). 1) administrar (*zhangguan* 掌管) 2) título de ministerios (*jiushi guanshu de mingcheng* 旧时官署的名称) y 3) inspeccionar (*shicha* 視察). Así mismo, “san si” se refiere a los tres ministros de la guerra, de educación y de obras públicas.<sup>894</sup> No se encuentra el carácter en las *Analectas* mientras que 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 en la medida 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 a la facultad de sentir o la facultad de

---

<sup>894</sup> *Cihai*: 《东汉称太尉, 司徒, 司空为三司。》

conocer.<sup>895</sup> Otra vez vemos 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 china tradicional. 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.<sup>896</sup> Sambiasi utiliza la combinación para expresar un término técnico, él de intelecto, es decir una de las tres facultades del alma.

Queda el término “*jihan*” (記含) que tradujimos 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. Estos se pueden crear mediante la combinación nueva de dos caracteres o mediante la atribución de un significado técnico a una palabra. Hemos mencionado que, al momento de la redacción del *Lingyan lishao*, los conceptos filosóficos o teológicos todavía no tenían una traducción en chino que fuera fija. Al examinar el glosario de palabras que Robert Wardi realizó mediante el estudio del *Mingli tan* (名理探, 1631 y 1639) de F. Furtado, este examen revela el uso de “*neng*” y de “*mingwu*” en esta obra mientras que no se mencionan a “*si*” y “*jihan*”. Sin embargo, no se puede concluir nada de la ausencia de estos dos últimos conceptos ya que, dice Wardi, el glosario no es

<sup>895</sup> Chen Lai, *Zhuzi zhixue yanjiu* 《朱子哲学研究》, Huadong shifan daxue chubanshe, 2000, p.213.

<sup>896</sup> *Guoyu huoyong cidian* 《國語活用辭典》, Taiwan, Wunan tushu chuban gongsi : 《悟道指領悟禪機佛理。》

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 los misioneros nos permitiría conocer estos procesos de traducción, en particular como fueron evolucionando.

### **3. El problema de lo trascendental en un sentido religioso**

Al estudiar lo trascendental empeceremos por examinar este aspecto del pensamiento chino para luego entender el uso que se hizo de los conceptos relacionados a este campo en el *Lingyan lishao*. De manera general, lo trascendental señala a lo que está más allá de la esfera de lo natural o de lo humano, lo que rebasa los límites de la experiencia sensorial. Puede consistir, por lo tanto, en 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 trascendentes’, que serían de un orden diferente y más elevado.<sup>897</sup>

---

<sup>897</sup> A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, artículo “Transcendant”.

Hasta los estudios recientes que se hicieron sobre las prácticas religiosas en China, y en particular sobre el daoísmo “religioso”, se suponía que los chinos, porque su cultura carece de un dios trascendente, carecían de igual manera de religión. Lo último, aunado a una representación cosmológica inmanente del mundo, hacía que los intérpretes del pensamiento chino concluyeran a la ausencia de representaciones trascendentes. Podemos agregar aquí que precisamente fueron los jesuitas quienes empezaron a afirmar que en China no se encontraban fenómenos que pudieran constituir una religión verdadera.<sup>898</sup>

Empero, las prácticas místicas o religiosas son muy antiguas en China. Asimismo, Marcel Granet menciona que, “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”<sup>899</sup>. No se encuentra en la cultura china una esfera separada de lo religioso. Lo religioso y lo sagrado marcan el ritmo de la vida cotidiana. Tal vez lo anterior se pueda relacionar con el énfasis que, desde temprano, la filosofía ortodoxa confuciana puso 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 la música y la danza más que simples divertimientos. 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

---

<sup>898</sup> 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.

<sup>899</sup> M. Granet, *La pensée chinoise*, p.586.

los apetitos los más brutales, se necesita una disciplina más constante. El arte supremo que la provee es la Etiqueta.<sup>900</sup>

Es así como, lo religioso y lo sagrado se observan en los festivales tradicionales, los ritos relacionados con la muerte y también la veneración a los antepasados. Estas expresiones civiles de lo religioso provocaron ambigüedades en la interpretación de M. Ricci que quedaron irresueltas.<sup>901</sup> 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.<sup>902</sup>

El pensamiento chino revela, por otro lado, un esfuerzo por armonizar las relaciones del ser humano con el cosmos, del ser humano con la sociedad así como del ser humano consigo mismo. Este esfuerzo, que encontramos en todas las escuelas de pensamiento y en las manifestaciones religiosas, hizo que se llamará una “religión de la armonía” a esta dimensión religiosa.<sup>903</sup> En este sentido, el uso de la palabra griega “cosmos” no es fortuito para denotar la representación china del universo, porque, subraya John Henderson en su obra sobre el desarrollo y el declive de la cosmología china, “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’”.<sup>904</sup> Se requiere aquí una precisión: el universo a partir del cual se desarrolla el

---

<sup>900</sup> *Ibid.*, p.565.

<sup>901</sup> P. Rule, *K'ung-tzu or Confucius*, p.76.

<sup>902</sup> A. Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Seuil, Essais, 1997, p.555.

<sup>903</sup> J. Ching, *Chinese Religions*, Nueva York, Orbis Books, 1993, pp.3-4.

<sup>904</sup> J. Henderson, *The Development and Decline of Chinese Cosmology*, Neo-Confucian Studies, New York, Columbia University, 1984, p.xiii.

pensamiento chino es inmanente y correlativo. Inmanente, porque es auto-creado o *sui generis*. Luego, es correlativo, porque se establece una correlación, es decir una interdependencia, entre los eventos del mundo humano y los del mundo natural.<sup>905</sup> A la luz de esta precisión se puede entender por qué, en China, la religión ha cobrado el carácter de una religión de la armonía. En la medida que la propia acción del ser humano tiene repercusiones en la sociedad así como 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. Hallamos en el *Libro de las Odas* (*Shijing*) la afirmación siguiente: “*Tian* dio nacimiento a la multitud de seres, con cuerpos y reglas (*ze*則)”.<sup>906</sup> Este verso formula explícitamente la idea de creación. De hecho, encontramos en la literatura 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*, menciona precisamente 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 con un cierto carácter antropomórfico.<sup>907</sup> El carácter antropomórfico 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:

<sup>905</sup> 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.

<sup>906</sup> *Shijing*, *Shisan jing* 十三經, Beijing, Guoji wenhua chuban gongsi, 1995, p.210. /Véase también, *The Book of Odes*, Transcription and Translation by Bernhard Karlgren, Stockholm, The Museum of Far Eastern Antiquities, ed. Göteborg, 1950, nº260, p.228: 《天生烝民，有物有則。》

<sup>907</sup> 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 of Chinese Philosophy*, trad. D. Bodde, Princeton, Princeton University Press, 1983 (7a), vol.1, p.31.

“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’”.<sup>908</sup> Luego, el concepto de “*tian*”, en la filosofía neoconfuciana, se vuelve metafísico y se equipara a los conceptos de *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).<sup>909</sup> Si bien este último significado es el que prevalece en la filosofía de Zhu, cabe mencionar sin embargo, que tampoco descarta el segundo significado como falso.

Ahora bien, encontramos en el *Lingyan lishao* varios conceptos que apuntan a la idea de trascendencia (超越), la mayoría relativos al cristianismo: los conceptos de Dios (天上 o 天主, 陡斯 5 ocurrencias), el soberano bien (至美好), la trinidad –Padres, 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 últimos, los seres espirituales o bienaventurados: los ángeles (天神) y los santo (聖人).

### a. 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. Es por esta

<sup>908</sup> Confucio, *Lunyu*, 3:12: 《祭如在，祭神如神在。子曰：「吾不與祭，如不祭。」》

<sup>909</sup> Zhu Xi, *Zhuzi yulei*, cap.1, ZZQS, vol.14, p.118 《又問經傳中「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。」》

razón, que uno de los debates más agudos que se dio 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).<sup>910</sup> Sin embargo, el documento que analizamos se publicó en 1624, por lo cual no se puede entender dentro del marco de esta controversia. Ahora bien, es menester recordar que, precediendo la controversia que opuso los jesuitas a los dominicos y franciscanos, se desarrolló otra controversia sobre los términos dentro de la orden jesuita misma. Asimismo, es inmediatamente después de la muerte de Matteo Ricci que el consenso que 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 el uso del confucianismo arruinaba la particularidad del mensaje cristiano y, por otro lado, del sucesor mismo de Ricci, Nicolò Longobardo, quien no aceptaba los términos de Ricci para traducir la palabra Dios ni tampoco su interpretación del confucianismo.<sup>911</sup>

Nos interesa aquí la polémica con Longobardo ya que se desarrolla a partir de 1610 y termina después de 1628, fecha de la conferencia de los misioneros en Jiading donde se adoptó en esencia la posición de Ricci.<sup>912</sup> Por las fechas, Sambiasi no podía ignorar esta controversia sobre los términos que vamos a examinar ahora. En 1623-24, 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 los clásicos de sus comentarios y como, en esencia, la filosofía neoconfuciana era atea y materialista estos términos

<sup>910</sup> P. Rule, *K'ung-tzu or Confucius*, p.71.

<sup>911</sup> *Ibid.*, p.74.

<sup>912</sup> *Ibid.*, p.73.

no podían designar a seres espirituales.<sup>913</sup> 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 Yang Tingyun, fueran partidarios de la distinción entre los Clásicos y sus comentarios, es decir siguieran la interpretación de Ricci, en particular la idea que los confucianos modernos fueran ateos cuando no lo eran los confucianos antiguos.<sup>914</sup>

También es menester subrayar que Matteo Ricci no identificaba univocadamente “*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 identificar el cristianismo con el confucianismo más bien que con las demás “sectas”.<sup>915</sup> Luego, *shangdi* era un término que se usaba con fines apologeticos mientras que el término común para designar a Dios era *tianzhu*.<sup>916</sup> Este es el carácter que traduce la palabra Dios que más hallamos en el *Lingyan lishao* (167 ocurrencias). 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.<sup>917</sup> Encontramos el carácter en la traducción de los *Diez Mandamientos* por M. Ruggieri, *Zuchuan tianzhu shijie* (祖傳天主十誡, publicado al final de 1584 e inicio de 1585).<sup>918</sup> D. Lancashire 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 cuan irónico es “que la religión que Ricci y sus colegas más querían desplazar

<sup>913</sup> *Ibid.*, p.79.

<sup>914</sup> *Ibid.*, p.80 y p.82.

<sup>915</sup> *Ibid.*, pp.84-85.

<sup>916</sup> *Ibid.*, p.106.

<sup>917</sup> P. Demiéville, « Les premiers contacts philosophiques entre la Chine et l'Europe », Conférence faite à la Faculté des lettres de l'Université de Tôkyô le 3 février et à celle de l'Université de Kyôto le 22 février 1966, pp.94-95.

<sup>918</sup> P. Rule, *K'ung-tzu or Confucius*, p.8.

era la misma religión de la cual tuvieron que tomar prestado la mayoría de su vocabulario religioso”.<sup>919</sup> En cuanto al término *tianzhu*, la conferencia de Jiading (1628) preconizaba su uso cauteloso ya que podía ser malinterpretado por la gente sin educación y reafirmaba el buen uso de *shangdi* y *tian*.<sup>920</sup> Por otra parte, Longobardo en 1633 todavía criticaba a todos estos términos que quería reemplazar por la palabra transliterada “*dusi*” (陡斯), palabra que ocurre 5 veces en el *Lingyan lishao*.<sup>921</sup>

Pasamos ahora al concepto 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 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 ya que leemos en la *Suma teológica* que “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 como bello”.<sup>922</sup> Se puede considerar este vocablo como un neologismo. En efecto, los pensadores chinos no lo usaban para designar al bien sino que usaban los caracteres “*shan*” (善) y “*de*” (德) respectivamente traducidos por “bondad” y “virtud”. Estos dos últimos caracteres no ocurren mucho en el *Lingyan lishao*, (46 y 23 veces) y tienen el significado de bondad y de virtud. 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

<sup>919</sup> M. Ricci, *The True Meaning of the Lord of Heaven*, trad. e introd. D. Lancashire y P. Hu kuo-Chen, Taipei, Hong Kong, Paris, Institute of Jesuit Sources, Colección Variétés Sinologiques, Nouvelle Série, n°72, 1985, p.35.

<sup>920</sup> P. Rule, *K'ung-tzu or Confucius*, p.87.

<sup>921</sup> *Ibid.*, p.86.

<sup>922</sup> *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”.

(*sibiliduosanduo*, 斯彼利多三多) son palabras transliteradas que no tienen ningún equivalente posible en el pensamiento chino. Las hallamos temprano en la obra de Micchele Ruggieri, *Tianzhu shilu* (天主實錄) publicada en 1584.<sup>923</sup>

El último concepto que se refiere a un personaje trascendente es el de gobernador (*zhuzai*, 主宰). Este es un concepto propio de la filosofía china. Lo encontramos en primer lugar en la filosofía daoísta de Laozi y Zhuangzi<sup>924</sup> y, luego, en la filosofía de Zhu Xi con el significado del gobernador o poder reinante. Asimismo, Zhu aplica el vocablo al alma siendo ésta el gobernador del cuerpo.<sup>925</sup> Es así como dice: “La mente-corazón es el albergue de los espíritus y es el gobernador del cuerpo”.<sup>926</sup> Por otra parte, la palabra “*zhuzai*” designa al poder gobernador de las cosas: “Decir que en el cielo hay una persona que juzga de las culpas y los pecados es impropio; pero decir que el *dao* carece totalmente de un gobernador también es impropio”.<sup>927</sup> Hallamos el término 5 veces en el *Lingyan lishao* por lo cual se puede concluir que su uso es sin importancia. Su significado es el de “gobernador”, “él que preside” o “él que manda” y se aplica tanto a Dios como al ánima.

## b. Los efectos de Dios

Los términos para designar a 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,

<sup>923</sup> P. Rule, *K'ung-tzu or Confucius*, p.8.

<sup>924</sup> Chen Lai, *Zhuzi zhixue yanjiu*, p.152.

<sup>925</sup> *Ibid.*, pp.214-216.

<sup>926</sup> Zhu Xi, *Zhuzi yulei*, cap.98, ZZQS, vol.17, p.3305: 《心是神明之舍，為一身之主宰。》

<sup>927</sup> *Ibid.*, 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。》

ninguno de estos caracteres pertenece al pensamiento filosófico. Empezando por la palabra “*elajiya*”, vemos que se trata de una transliteración de “gracia”. Este término no se encuentra en el diccionario de teología chino-inglés<sup>928</sup> por lo que podemos concluir que los misioneros que trabajaron a adaptar el pensamiento filosófico y teológico occidental al chino no guardaron esta transliteración. La palabra que se fijo 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 commiseración y *chong* (寵) es el favor. Este carácter entra en composición con el de *sheng* (聖) para significar el favor divino (聖寵).

Con la siguiente palabra “gloria” la táctica de Sambiasi es diferente ya que en vez de usar una palabra transliterada adopta el carácter “*rong*” (榮), cuyo significado es el de glorioso y le agrega una nota en la cual menciona que “*rongfu* en lenguas occidentales corresponde al vocablo “*woleliya*” (gloria). La nota es sorprendente porque parece ser destinada a un lector occidental más que a un lector chino ya que es muy poco probable que un chino de esta época leyera cualquier idioma romance o latín. Xunzi usa 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”.<sup>929</sup> Luego, la idea de providencia divina (主祐) es otro de los conceptos que encontramos en el comentario de Sambiasi. Se encuentra *you* (祐) en la sexta línea del XIV hexagrama del *Yijing* donde se lee: “Con la ayuda del cielo todo será propicio y beneficioso”.<sup>930</sup> El significado es idéntico al del *Lingyan lishao* y se refiere a la “ayuda”.

<sup>928</sup> *Shenxue cidian* 《神學辭典》, guangji chubanshe faxing, Taiwán, 1998.

<sup>929</sup> *Xunzi*, Rongzun, *Ershierzi*, p.293: 《先義而後利者榮，先利而後義者尊。》

<sup>930</sup> *Yijing*, XIV: 《自天祐之，吉無不利。》

Nos detendremos más con el concepto de “*ming*”<sup>931</sup> (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 era fuera del poder de los humanos. Este sentido es el que da Mencio al carácter y que será ulteriormente 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”.<sup>932</sup> Para el *Zhuanzi* de los capítulos internos el “decreto” ilustra la idea de impotencia 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, la operaciones del decreto”.<sup>933</sup> No obstante, Zhuangzi también se preguntó en otros capítulos sobre la existencia del decreto. “Al no saber por qué las cosas terminan así, ¿cómo uno puede decir que no hay destino? Al no saber por qué las cosas empiezan así, ¿cómo uno puede decir que hay un destino?”<sup>934</sup> 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 se debe emplear para determinar lo moralmente correcto. Básicamente, el *Lingyan lishao* usa la palabra “*ming*” (16 ocurrencias) con la acepción de “mandato”, o “destino”.

<sup>931</sup> Véase, Zhang Dainian, *Key Concepts in Chinese Philosophy*, pp.125-139.

<sup>932</sup> *Mengzi*, Wan Zhang 5 A, ZZQS, vol.6, p.376: 《莫之為而爲者，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。》

<sup>933</sup> *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。》

<sup>934</sup> *Ibid.*, 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？》

### c. 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 con el significado que le quiere dar el *Lingyan lishao*. El diccionario del chino clásico define a “*sheng*” como “él que posee la inteligencia, sabiduría y virtud mas elevadas”.<sup>935</sup> Empero, cabe subrayar que en general este término se traduce por “sabio”. Ahora bien, el origen de la idea 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.<sup>936</sup>

<sup>935</sup> *Guhanyu changyongzi zidian* 《古漢語常用字字典》, Shangwu jishuguan, 1999: 《具有最高智慧和道德的。》

<sup>936</sup> *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。》

El santo o sabio entonces es él que realiza su verdadera naturaleza permitiendo a los demás realizarse, y al mismo tiempo, es él que 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 volverse un santo. Yan Hui, el discípulo preferido de Confucio es arquetípico de esta perfectibilidad. Mencio también comparte esta idea al afirmar que “todos los hombres pueden ser un Yao o un Shun” y “el santo y yo somos de la misma especie”.<sup>937</sup> Asimismo, 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”.<sup>938</sup> Esta santidad en el sentido menciano culmina con el pensamiento neoconfuciano. Es un problema constante de todos los pensadores Song, periodo que se caracteriza por un “impulso casi religioso”.<sup>939</sup> Este impulso casi religioso se debe en gran parte al budismo y su influencia sobre el renuevo confuciano. Empero, la idea de “santo” y “santidad” no es exclusiva de los confucianos y neoconfucianos ya que los pensadores daoístas también la usan. Ahora bien, el sentido que se le atribuye en el daoísmo es algo diferente. Asimismo, no se exhorta el 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’”.<sup>940</sup>

<sup>937</sup> *Mengzi*, Gaozi 6 B, ZZQS, vol.6, p.412: 《人皆可以為堯，舜。》; *Ibid.*, Gaozi 6 A, ZZQS, vol.6, p.400: 《聖人與我同類者。》

<sup>938</sup> A. Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, p.79.

<sup>939</sup> *Ibid.*, p.446.

<sup>940</sup> *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。》

El segundo término es el de “sabio” (賢人). También pertenece a la literatura tradicional china aunque su uso no sea tan desarrollado. La definición de “*xian*” es “tener virtud y capacidad”.<sup>941</sup> 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, él quien por su talento se merece los cargos oficiales más altos.<sup>942</sup> 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. Probablemente es por el diverso y frecuente uso de la palabra “*shen*” cuyos significados hemos analizado en la primera parte de esta sección, que Longobardo veía dificultad en su buen uso.

### **III. Métodos y recursos para la traducción**

#### **1. La transliteración**

Ahora que hemos analizado el uso de algunos conceptos centrales del Lingyan lishao, veremos el uso que se hizo de las palabras transliteradas y también de los ejemplos. Desde las primeras obras budistas traducidas al chino hasta las obras cristianas, los traductores sintieron la enorme dificultad que representaba el reto de expresar sus ideas en chino. Esta lengua no es adecuada para la traducción de lenguas indo-europeas, en particular porque es un idioma sin flexiones. Tampoco es adecuado para la representación de ideas abstractas porque tiende a particularizar las

---

<sup>941</sup> *Guhanyu changyongzi zidian*: 《有道德有才能的。》

<sup>942</sup> A. Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, p.96.

ideas.<sup>943</sup> Por ejemplo, el concepto de “verdad” “*shi*” (實) tendrá a traducirse “lo que es verdadero” (實之) o “las cosas verdaderas” (實物).

Uno de los métodos que emplearon los misioneros para la traducción de su pensamiento religioso fue la transliteración de conceptos. Este método fue consecuencia del hecho de que el idioma chino careciera de conceptos adecuados para la traducción de ideas propiamente occidentales. Este método de transliteración no iba sin problemas. El primero es que se transliteraban palabras polisilábicas en un idioma mono o bisilábico. La dificultad residía en el hecho de que estas palabras transliteradas rompían con las exigencias literarias y estilísticas propias del chino: el equilibrio y el ritmo de las frases.<sup>944</sup> No era insignificante el asunto para los misioneros ya que los letrados chinos no hubieran leído un texto cuyas sonoridades les parecieran bárbaras. Solamente con mencionar las palabras “*feilusufeiya*” (費祿蘇非亞) “filosofía” y “*yanima*” (亞尼瑪) “alma” se podrá ver cuan lejos eran estas palabras de los criterios estilísticos del chino. Otro problema relacionado con la transliteración es que los chinos no entendían el significado de la palabra transliterada en su conjunto sino que se preguntaban acerca del significado de cada carácter. Arthur Wright relata al respecto el ejemplo de un sacerdote protestante chino quien se abocó a comprobar a sus fieles que Jesús era hijo de Dios mediante el análisis de los caracteres que componían sus nombres transliterados. Es así como afirmó que Jesús (*Yesu* 耶穌) y Jehová (*Yehehua* 耶和華) poseían el mismo apellido lo que comprobaba su parentesco.<sup>945</sup>

<sup>943</sup> A. Wright, “The Chinese Language and Foreign Ideas”, en Wm. Th. De Bary, *The Unfolding of Neo-Confucianism*, p.287.

<sup>944</sup> *Ibid.*, p.296.

<sup>945</sup> *Ibid.*, p.298.

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 aun menos sus ocurrencias. 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, 2 veces p.93), y dos palabras perteneciente al registro laico: la filosofía (*feilusufeiya*, 費祿蘇非亞) y la idea (*ideya*, 意得亞). De estas palabras cabe notar que solamente a las tres últimas Sambiasi agrega un comentario explicativo. Si bien las ideas de mártires y Espíritu santo no tienen su correlato en el pensamiento chino, no es el caso de las demás palabras. La transliteración, en estas situaciones, permite a Sambiasi evitar la confusión de esas nociones con un vocablo del idioma común lo cual provocaría la perdida de significado. Lo anterior se entiende fácilmente si uno se refiere a las palabras de la trinidad, Padre e Hijo. El *Lingyan lishao* también usa dos palabras transliteradas de manera recurrente. Se trata de las nociones de “alma” en el sentido cristiano (*yanima*, 亞尼瑪) y de “gracia” (*elajiya*, 額辣濟亞). La noción de alma, en su significado propiamente chino, no coincidía con el significado que le daban los misioneros. Probablemente por esta razón, se tradujo el “alma” por el vocablo “*yanima*” cuando su connotación era teológica y por “*hun*” (魂) cuando su connotación era más epistemológica refiriéndose a las tres categorías de alma tales 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 del pensamiento chino. Por el peso de estos vocablos en la economía de la obra sus ocurrencias son numerosas.

## 2. El manejo de los conceptos

El uso que se hizo de los conceptos se aparta de su uso tradicional en el pensamiento chino. Los misioneros jesuitas, en particular bajo la inspiración de Matteo Ricci, quisieron volver a un significado antiguo de los conceptos, es decir a un significado más apegado al sentido confuciano original. Ahora bien, se puede uno preguntar cuánto sentido tal interpretación podía tener para las élites educadas de China cuando se considera su sistema educativo y la literatura que le era apegada.<sup>946</sup> En efecto, no se leían a los Clásicos sin leer a los comentarios que los interpretaban. Es más, a menudo se leían a 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 plétoras. Cabe recordar 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* y el *Daxue*. Luego, los mismos sistemas educativos y de selección de los funcionarios se basaban en estas interpretaciones. Por lo mismo, se puede pensar que se moldeaba la forma de pensar de estas élites y es probable que les era muy difícil entender a los conceptos de su formación intelectual bajo otra lectura.

Otros de los métodos que utilizaron los misioneros, y que tal vez causaron un problema de lectura y de comprensión por parte de los lectores chinos, son el uso de neologismos y la descontextualización de los conceptos. Arthur Wright menciona que tanto los budistas como los demás introductores de ideas foráneas en China se enfrentaron a un dilema de traducción para palabras claves, el de escoger un término chino con prestigio, pero se corría el riesgo de no poder

---

<sup>946</sup> P. Rule, *K'ung-tzu or Confucius*, p.77.

explicitar el significado del concepto original, o escoger un término que tradujera más adecuadamente el concepto pero restándole familiaridad y prestigio. En esta segunda opción caben los neologismos, es decir el uso de caracteres en un sentido técnico o la combinación rara de caracteres y las palabras descontextualizadas.<sup>947</sup> Hemos visto que Sambiasi recurrió ampliamente a estos dos tipos de usos. Empero, A. Wright subraya que tales usos entorpecían el estilo de los textos. Sabiendo el gusto literario de los *literati* nos podemos preguntar otra vez qué entendimiento pudieron tener de estas obras.

Podemos sistematizar el manejo que Sambiasi 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). Luego, se descontextualizaron ciertos conceptos de dos maneras: 1) el concepto no aparece con su par habitual (*ti/yong* 體用; *li/qi* 理氣). Lo anterior puede tener como razón el hecho de que el significado original del concepto es independiente del par, o 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 minoración de *li* 理 y la sobre evaluación de *hun* 魂). Por último, los misioneros recurrieron al uso de neologismos entendido 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 última categoría de neologismos.

---

<sup>947</sup> A. F. Wright, “The Chinese Language and Foreign Ideas”, pp.289 y 291.

Queda estudiar cuáles son los conceptos importantes del pensamiento chino que no se hallan en el comentario y el por qué de esta ausencia. Sin pretender a ninguna exhaustividad, vemos que los conceptos de “*taiji*” (supremo último, 太極), “*yin*” y “*yang*” (los polos complementarios de toda creación, 陰陽), “*wuxing*” (los cinco elementos, 五行), “*dao*” (substrato metafísico o principio moral, 道), “*qi*” (substrato material, 氣) y “*de*” (virtud, 德) son totalmente ausentes o tienen muy pocas ocurrencias en el comentario aunque fueran palabras filosóficas recurrentes en casi todas las escuelas de filosofía china. Pueden ser varias las razones de esta ausencia. Vemos que los cinco primeros conceptos o grupos de conceptos se refieren todos a la explicación metafísica de la creación, a la cosmología. Ahora bien, éste no es el tema principal del *Lingyan lishao*, aunque fuera un tema conexo.

No obstante, si examinamos este primer grupo de conceptos podemos determinar otra razón. Empecemos con los conceptos opuestos y complementarios de *yin* y *yang*.<sup>948</sup> Su primera aparición 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 refieren a los aspectos antitéticos y concretos del tiempo 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 al sol y al calor, al lado sur de una montaña y también a los días de primavera.<sup>949</sup> Con estos significados originales del *yin* y del *yang* entendemos porque es la alternancia que prevaleció sobre la oposición.<sup>950</sup> La estaciones tienen un ritmo regular que alternan, así del sol y de la luna, del frío y del calor... Es la razón por la cual no se pueden concebir al *yin* y al *yang* en oposición absoluta. Cabe agregar una dimensión esencial de los

<sup>948</sup> Zhang Dainian, *Key Concepts in Chinese Philosophy*, pp.83-94.

<sup>949</sup> M. Granet, *La pensée chinoise*, pp.117-118.

<sup>950</sup> *Ibid.*, pp.128-129.

conceptos: su significado sexual. En efecto, 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. Vemos ilustrado lo anterior en el *Guanzi* (管子)<sup>951</sup> donde el símbolo de la puerta es a la vez símbolo del *yin* y del *yang* y símbolo de las fiestas sexuales.<sup>952</sup> El uso de estos conceptos es entonces muy antiguo. Posteriormente, no dejan de tener su importancia, volviéndose cada vez más abstractos. Son fundamentales al entendimiento del *Libro de las mutaciones* (*Yijing*). En esta obra el *yin* y el *yang* 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. Asimismo, con el *Gran comentario al libro de las mutaciones*, *yin* y *yang* ya no denotan tanto el *qi* sino la naturaleza *yin* y la naturaleza *yang*, y con Zhou Dunyi siguen siendo *qi* pero a la vez se vuelven principio.

La teoría de los cinco elementos<sup>953</sup> (*wuxing*, 五行) tiene un origen propio, pero desde la dinastía Han se relaciona íntimamente con la del *yin* y del *yang*. Se halla en el capítulo “El Gran plan” del *Libro de los documentos* (*Shujing*) 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

<sup>951</sup> *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 Primaveras y Otoños.

<sup>952</sup> M. Granet, *La pensée chinoise*, pp.138-141.

<sup>953</sup> Zhang Dainian, *Key Concepts in Chinese Philosophy*, pp.95-103.

encorvado o derecho; el metal es lo que es maleable y cambiante; 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 cambiante se vuelve acre, lo que está sembrado y fuente de la cosecha es dulce.<sup>954</sup>

Podrá cambiar el orden de los elementos según los autores, la teoría no deja, sin embargo, de establecer una correspondencia entre los elementos, las direcciones, los sabores, las cualidades<sup>955</sup>, etc... y por lo mismo 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 eventos naturales y humanos.<sup>956</sup> Una evolución importante de la teoría se da con Zou Yan (騶衍, 1<sup>a</sup> mitad del siglo III a.C.) quien asimila la teoría con la del *yin* y del *yang*, la sistematiza y luego le da una connotación historiográfica. La sucesión de las dinastías se empieza a entender en función de la alternancia de los elementos.<sup>957</sup> El paso siguiente se da con Zhou Dunyi quien, en su *Diagrama del supremo último* (*Taijitu*, 太極圖) ya mencionado, 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 hemos descrito en el capítulo anterior como lo que está más allá de las formas, y por lo tanto inmaterial, es originalmente el principio que unifica los principios alternos

<sup>954</sup> *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, 土愛稼穡。潤下作咸, 炎上作苦, 曲直作酸, 從革作辛, 稼穡作甘。》

<sup>955</sup> M. Granet, *La pensée chinoise*, pp.168-173.

<sup>956</sup> Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, p.162.

<sup>957</sup> A. Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, pp.255-258.

de *yin* y *yang*. En su significado más antiguo el *taiji*, en particular en el *Libro de las mutaciones*, es entonces la unidad primordial del cielo y de la tierra y es material.<sup>958</sup> Otra vez encontramos una evolución importante con el *Diagrama del supremo último* de Zhou Dunyi. Zhou inicia el proceso cosmológico en el *taiji* quien 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* mientras que lo explicita de los demás elementos descritos. Es Zhu Xi quien retoma el concepto de *taiji* para conferirle un papel mayor en su filosofía: el *taiji* se vuelve el principio último, principio de los principios, encima de las formas y por lo tanto inmaterial. No abundaremos más en este concepto que ya hemos examinado en el capítulo anterior y tampoco en el concepto de *qi* (氣), es decir el substrato material.

Sigue el concepto de *dao* (道). El *dao* es probablemente el concepto más primordial de la filosofía china en la medida que este concepto define al universo. Cabe mencionar al respecto que es compartido por todas las escuelas de pensamiento chinas. “*Dao*” significa, en primera instancia, el camino.<sup>959</sup> A partir de la época de los Reinos Combatientes, se empieza a entender por “*dao*”, especialmente en el ámbito de la filosofía daoísta, el principio “creativo” inmanente. Esta función era anteriormente atribuida a *tian*. La primera mención filosófica del concepto de “*dao*” aparece en las *Analectas*. Asimismo: “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”.<sup>960</sup> Si la primera acepción del término “*dao*” corresponde a “camino”, llega a tener con el confucianismo la connotación de “camino del ser humano”, la vía que tiene que seguir, la dirección que debe tomar su conducta, como lo

<sup>958</sup> Zhang Dainian, *Key Concepts in Chinese Philosophy*, pp.179-190.

<sup>959</sup> Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, p.177.

<sup>960</sup> Confucio, *Lunyu*, 1:14.

demuestra la cita precedente del *Lunyu*. Vemos 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 connotación moral no recae exclusivamente sobre la conducta humana ya que los seres humanos forman parte del universo o naturaleza. Por lo tanto, esta cualidad moral pertenece también a la naturaleza en la medida 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. Por último, cabe mencionar que esta cualidad moral de la naturaleza consiste, de igual manera, en el principio de perfección de todas las cosas. Esta perfección es el resultado de que cada cosa tiene su razón o lugar en la naturaleza.

En el *Laozi* y el *Zhuangzi*, la noción de “*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, sin connotación moral cuya característica mayor es la espontaneidad: “La medida del *dao* es la espontaneidad”.<sup>961</sup> 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 vía de salvación para el ser humano que se moldea de acuerdo al movimiento natural del universo. Lo moral en sí, es decir los principios axiológicos del bien y del mal, no es más, para la escuela daoísta, que un conjunto de valores relativos, es decir no necesarios: “Lo correcto es una sucesión de cambios infinitos. Lo equivocado también es una sucesión de cambios infinitos. Por lo tanto, se dice que

---

<sup>961</sup> *Laozi*, cap.25, *Ershierzi*, p.3: 《道法自然。》

no hay nada mejor que utilizar la luz (del entendimiento)”.<sup>962</sup> El daoísmo se opone, por lo tanto, 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”.<sup>963</sup>

Por ende, estudiaremos el 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 fuera un principio moral.<sup>964</sup> 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 a fuera pierden el movimiento interno de las cosas. Se pierde la unidad y la relación de las cosas que son vistas como entidades discretas. Esta es una interpretación daoísta del carácter.<sup>965</sup> El *de* es entonces la manifestación del *dao* como naturaleza. Según el capítulo 51 del *Daodejing* el *de* es el *dao* en la medida 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.

<sup>962</sup> *Zhuangzi*, cap. 2, p.54: 《是亦一無窮，非亦一無窮也。故曰莫若以明。》

<sup>963</sup> *Ibid.*, cap.7, p.215: 《須物自然而無容私焉，而天下治矣。》

<sup>964</sup> A. Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, p.80.

<sup>965</sup> 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, n°4, 1973, pp.462-463.

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 que los primeros conceptos provocaron muchos problemas a los misioneros ya que apuntan a la materialidad de los principios creadores. No es difícil entender cuanto les debía ser difícil asimilar el Dios cristiano, trascendente y totalmente inmaterial, a estos principios inmanentes y materiales. Por otra parte, los dos últimos concepto, el “*dao*” y el “*de*”, aunque fueran conceptos compartidos por todas las escuelas de pensamiento, indudablemente están relacionados con al escuela daoísta. Tal vez, es la razón por la cual Sambiasi los evitó: pertenecía a la estrategia misionera jesuítica el hecho de apartarse de los daoístas y criticarlos. Se puede concluir que probablemente Sambiasi y Xu evitaron concienzudamente todo tipo de concepto que tenga un contenido material o inmanente o que fuera relacionado con el daoísmo.

### **3. El uso de metáforas y ejemplos**

El *Lingyan lishao* hace uso de ejemplos y metáforas para ilustrar sus teorías y doctrinas. Ahora bien, el uso de ejemplos y metáforas no es exclusivo de la filosofía occidental sino más bien un recurso de toda obra filosófica. En efecto, es común ilustrar un pensamiento abstracto mediante un ejemplo concreto. En consecuencia, lo que nos interesa aquí es entender qué tipo de ejemplos utiliza Sambiasi. Podemos clasificar en tres tipos los ejemplos: los que toman de la filosofía occidental, los que toman de la filosofía china y los que se encuentran en ambas. Los primeros se analizaron en la primera parte. Nos interesan aquí las dos últimas categorías porque se ve en ellas el esfuerzo de adaptación a un lector letrado chino. Vemos como el uso de ejemplos intenta hacer que el comentario tenga un carácter familiar, conocido del lector. Aquí tampoco pretendemos

examinar todos los ejemplos que sirvieron a los autores sino algunos que nos parecen representativos de su estrategia de adaptación.

Un primer ejemplo que podemos examinar ilustra el proceso de memorización. Dice Sambiasi: “En los países occidentales hay métodos para la memorización. Se trata de la repetición. Vemos 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 inicio<sup>966</sup> o es más, a veces se resalta un cierto número de caracteres para recitar carácter por carácter”.<sup>967</sup> Sambiasi se refiere a la teoría aristotélica de la necesidad del orden en el proceso de reminiscencia.<sup>968</sup> Estos métodos mnemotécnicos se asociaban con el aprendizaje y perduraron durante toda la Edad Media y hasta probablemente el siglo XX. Ahora bien, son los mismos métodos que los estudiantes chinos tenían que aplicar 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.

Otro ejemplo que quisiéramos examinar 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”.<sup>969</sup> Lo que quiere acertar Sambiasi es la idea cristiana que, después de la muerte, el

---

<sup>966</sup> Aristóteles, *De memoria et reminiscencia*, 452 a 17.

<sup>967</sup> *Lingyan lishao*, p.41.

<sup>968</sup> Aristóteles, *De memoria et reminiscencia*, 451 b 30 - 452 a 5.

<sup>969</sup> *Lingyan lishao*, p.13.

alma racional y las almas vegetativas y sensitivas vuelven a unirse al cuerpo y a vivir. Encontramos en la filosofía occidental una idea parecida aunque no totalmente idéntica, la idea de la razón seminal que 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 propetas*” de la semilla ya que la semilla se vuelve planta y la planta de nuevo vuelve a ser semilla.<sup>970</sup> 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).<sup>971</sup>

También Sambiasi y Xu ilustran sus ideas con ejemplos propios del pensamiento chino. En la página trece del *Lingyan lishao* vemos como los autores ejemplifican la idea de la simultaneidad del ser y de sus funciones, o de la causa y de los efectos. Escriben: “Hay un antes y un después temporales, como 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 ilumina. 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

<sup>970</sup> W. Pagel, “William Harvey and the Purpose of Circulation”, p.34: Es la descripción de la generación en términos de “*circularis propetas*” que da Peter Severinus en su obra la *Idea medicinae philosophicae fundamenta continens totius doctrinae Paracelsicae, Hippocraticae et Galenicae* (1571).

<sup>971</sup> Zhang Dainian, *Key Concepts in Chinese Philosophy*, pp.103-125.

metal y el agua, la luna y el cielo y después alcanza la tierra”.<sup>972</sup> Los dos primeros ejemplos describen la consecución de la causa y del efecto. El ejemplo siguiente de la luz del sol tiene el fin de ilustrar lo contrario, a saber la simultaneidad de la causa y del 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 mencionados, advertimos que el metal es otoño, *yin* (principio femenino), occidente y derecha; el agua es invierno, *yin*, norte, abajo; ambos se asocian con la luna; la tierra es centro e *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 complementariedad 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 e independientes, cada una siendo su esencia propia, sino como una red continua de relaciones entre la totalidad y las partes, sin que uno transcienda a los demás”.<sup>973</sup> También esta dualidad no 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.<sup>974</sup> Si este ejemplo se refiere efectivamente a las teorías del *yin* y del *yang* y de los cinco elementos, que hemos vistos fusionaron al inicio de la dinastía Han, esto comprueba dos cosas. En primer lugar, el ejemplo comprueba el hecho de que el uso de estas teorías era muy común y, consiguientemente y en

---

<sup>972</sup> *Lingyan lishao*, p.13.

<sup>973</sup> A. Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, p.40.

<sup>974</sup> *Ibid.*, p.255.

segundo lugar, ilustra el hecho de que no era tan fácil para los misioneros evitar todo tipo de referencia a conceptos y teorías que no permitían expresar su teología.

El ejemplo siguiente se tomó de la filosofía aristotélica pero nos parece referir expresadamente a un problema filosófico propio del pensamiento de Confucio. En el *Lingyan lishao* se afirma que “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,<sup>975</sup> y luego, una vez logrado se puede describir.<sup>976</sup> El pescado por ejemplo.<sup>977</sup> Si los moluscos se llamaran pescado, si los cuadrúpedes se llamaran pescado, si la estrella se llamara pescado, los filósofos no sabrían que es lo que designan y el acto de nombrar sería dudoso”.<sup>978</sup> 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 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”.<sup>979</sup> 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) y interdicciones (irse con la novia de su hijo).<sup>980</sup> Al no actuar

<sup>975</sup> Aristóteles, *Analíticos posteriores*, II, 1, 89 b 31-35; *Ibid.*, II, 7, 92 b 28-28.

<sup>976</sup> *Suma teológica*, 1 q.85 a.2, ad 3.

<sup>977</sup> Aristóteles, *Partes de los animales*, 643 b 12-13; 643 b 23-24.

<sup>978</sup> *Lingyan lishao*, p.29.

<sup>979</sup> A. Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, pp.82-83.

<sup>980</sup> Confucio, *Lunyu*, 12:11.

como debe, el gobernante arruina el estado.<sup>981</sup> Ilustrativo al respecto es el texto siguiente de la *Analectas*:

Zilu: “Suponiendo que el príncipe de Wei contará con usted para gobernar, ¿qué es lo que primero haría?”

El maestro: “Una rectificación de los nombres, sin duda alguna”.

Zilu: “No se si oí bien. Maestro, usted dice ¿una rectificación de los nombres?”

El maestro: “Zilu, ¡que 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”.<sup>982</sup>

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.

Por ende, examinaremos un ejemplo tomado del registro de la política. La idea que se ilustra es que la razón debe dominar los impulsos de las potencias concupiscentes 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

---

<sup>981</sup> *Ibid.*, 13:15.

<sup>982</sup> *Ibid.*, 13:3, ZZQS, 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, 則言不須; 言不須, 則事不成。」》

fuerza como el fuego y el agua que entonces termina aniquilándole”.<sup>983</sup> Aquí encontramos la figura del consejero virtuoso que Confucio es el primero en representar. Para él, “gobernar es corregir [o rectificar]”<sup>984</sup> Corregir o rectificar designa 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 virtud<sup>985</sup> y el gran ministro es él que sirve según el *dao*.<sup>986</sup> 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.<sup>987</sup> Por último, el “soberano severo” al cual refiere Sambiasi tal vez apunta al gobernante que impone sus ordenes por medio de la ley o de la fuerza, y por lo mismo no alcanza los objetivos intrínsecos al hecho de gobernar, que son el orden de la sociedad y la virtud del pueblo, porque el pueblo obedece por miedo pero no por virtud.<sup>988</sup> Quizás se pueda interpretar la figura del soberano severo de dos maneras: para Confucio este soberano probablemente es él que está influenciado por la filosofía legista mientras que en la época Ming puede representar al soberano déspota o tiránico.

La estrategia de Sambiasi y Xu en cuanto a los ejemplos y las metáforas es de encontrar unos que sean familiares al lector. Claro es que son más adecuados los ejemplos tomados del registro confuciano. Lo interesante es descubrir unos ejemplos que son similares a la filosofía occidental y la filosofía china.

<sup>983</sup> *Lingyan lishao*, p.27.

<sup>984</sup> Confucio, *Lunyu*, cap.12:17, ZZQS, vol.6, p.173: 《政者，正也。》

<sup>985</sup> *Ibid.*, cap.13:13.

<sup>986</sup> *Ibid.*, cap.11:24.

<sup>987</sup> *Ibid.*, cap.2:21.

<sup>988</sup> *Ibid.*, cap.2:3.

#### 4. 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 de nombrar a Santo Tomás, Aristóteles o San Agustín entre otros autores para asentar su opinión. Esta práctica se halla en el *Lingyan lishao*. Los escritores chinos, en particular los filósofos, también recurrían a la autoridad para asentar sus ideas. Este proceder se puede entender mediante el hecho de que para los chinos lo mejor se encuentra en un pasado remoto durante el cual existieron unos reyes sabios. Se describe este periodo remoto como una edad de oro. Asimismo, Confucio declara en las *Analectas* que los reyes sabios de la Antigüedad son el modelo de los buenos gobernantes.<sup>989</sup> Luego, el confucianismo que desde temprano se vuelve el pensamiento dominante, precisamente adopta esta idea de la Edad de Oro, sobrevalorando el pasado. En este sentido afirmó Confucio: “Sigo el camino recto, no innovo. Creo en y amo la antigüedad”.<sup>990</sup> La misma tradición confuciana, desde la dinastía Han y en especial gracias a la obra del filósofo Dong Zhongshu, realizó un trabajo de construcción del pensamiento chino, quitándole los rasgos mitológicos para darle un enfoque histórico.<sup>991</sup> Es así como, las figuras mitológicas o leyendarias se volvieron parte de la historia de China. En los términos 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.<sup>992</sup> Siguiendo esta valoración confuciana del pasado se puede

<sup>989</sup> *Ibid.*, cap.1:12.

<sup>990</sup> *Ibid.*, cap.7:1, ZZQS, vol.6, p.120: 《述而不作，信而好古。》

<sup>991</sup> N. Girardot, “The Problem of Creation Mythology in the Study of Chinese Religion”, *History of Religions*, vol.15, nº4, 1976, p.295.

<sup>992</sup> B. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*, p.25.

observar que la mayoría de los textos filosóficos desde Dong Zhongshu hasta el siglo XVIII son comentarios de los Clásicos.<sup>993</sup> También en este tradición se coloca 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 el “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 de las obras occidentales, en particular las refutaciones de doctrinas erróneas que vemos en el *Lingyan lishao*, no debieran herir el sentido literario de los letRADos ya que éstos también recurrían a una práctica estilística similar, en particular en la filosofía. Vemos, en efecto, que las *Conversaciones clasificadas del maestro Zhu* son bastante similares en la medida 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 usado antes de Sambiasi, a saber hacer una referencia a la *Gran enseñanza (Daxue)*, aunque fuera implícita, como para dar peso a lo que se va a decir en el comentario.<sup>994</sup> En efecto, en la mera introducción del comentario, Sambiasi y Xu aseveran:

---

<sup>993</sup> J. Henderson, *Scripture, Canon, and Commentary*, p. 81

<sup>994</sup> P. Rule, *K'ung-tzu or Confucius*, p.8.

Antaño, había la *Gran Enseñanza* (*Daxue*). 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. 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 mundanales. 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, 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.<sup>995</sup>

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 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

---

<sup>995</sup> *Lingyan lishao*, pp.2-3.

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 se perfecciona uno a sí mismo, se arregla la casa. Una vez arreglada la casa se ordena al país. Una vez ordenado el país, se logra la paz en el mundo.<sup>996</sup>

El paralelismo entre los dos textos es flagrante. Introducir el *Lingyan lishao* con esta referencia era precisamente poner el comentario bajo la autoridad del confucianismo. Si bien empieza el comentario con esta referencia al confucianismo también cierra el comentario de igual manera definiendo a los misioneros como los “confucianos del occidente” (taixiru泰西儒).<sup>997</sup>

---

<sup>996</sup> *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。》

<sup>997</sup> *Lingyan lishao*, p.139.

## **Conclusión**

Llegando al final de este trabajo, quisiéramos subrayar unos puntos. El examen del *Lingyan lishao* a veces nos enseña, a veces solamente confirma conocimientos y a veces solamente invita a otros estudios. Con más claridad, podemos decir que, en cuanto al contenido filosófico y teológico de la obra, no hay grandes sorpresas. Sambiasi es un filósofo conservador y sus fuentes son las de un conservador. En este sentido, queda muy apegado a la interpretación tomista de la “psicología” aristotélica. La noción moderna de mente que se empezaba a desarrollarse en la Europa renacentista falta en la obra de Sambiasi.

Sin embargo, el *Lingyan lishao* 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, solamente se puede especular sobre sus lecturas a partir del examen del comentario. Este problema se podría entender 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 que usaron los autores, Sambiasi y Xu Guangqi, no presentan novedades en comparación con otras obras misioneras adaptadas al chino. El manejo

de los conceptos, en particular el uso 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, políticas a las cuales parece adherir Sambiasi. En esta misma vena, el intentar asimilar su pensamiento al de los confucianos tampoco es un recurso novedoso del comentario. Aquí, el *Lingyan lishao*, más que enseñarnos algo nuevo, nos invita a otros estudios. Este examen nos deja con algunas preguntas irresueltas. En efecto, nos hemos preguntado ¿cuál podía ser la comprensión que los *literati* confucianos podían tener 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 una tercera 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 entender cuál pudo haber sido su influencia sobre los pensadores chinos. Estos estudios no son vanos ya que se ha postulado desde décadas la posible influencia de los misioneros sobre la evolución del pensamiento chino, en particular sobre la nueva corriente de “estudios prácticos”, es decir la corriente de estudios filológicos que se empieza a desarrollar al final de la dinastía Ming e inicio de la dinastía Qing. Esta era la tesis de Henri Bernard-Maître que Paul Demiéville se dedica a refutar.<sup>998</sup> En todo caso, solamente hasta tener un conocimiento exacto de la difusión de un número amplio de estas obras se podrá determinar si tuvieron alguna influencia sobre el pensamiento chino.

---

<sup>998</sup> 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., New York, B. Franklin 1968.
- Dehergne, Joseph, S.J., *Répertoire de jésuites de Chine de 1552 à 1800*, Roma, Institutum Historicum S.I., Paris, Letouzey & Ané, 1973.
- Goodrich, Luther C., Chaoying Fang, *Dictionary of Ming Biography: 1368-1644*, Nueva York, Columbia University Press, 1976.
- Kristeller, Paul Oskar, Cranz, F. Edward; Brown, Virginia, *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 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 volumes, 1932-34.
- Sagrada Biblia*, Versión crítica sobre los textos hebreo, arameo y griego, por Francisco Cantera Burgos y Manuel Iglesias Gonzalez, Madrid, BAC, 1979.
- San Agustín, *Obras*, Edición bilingüe preparado 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 discusion sobre cuestiones del alma), Biblioteca Apostolica 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, Taiwán 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, 1929, Herder & Co.
- 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, BAC, Madrid, 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, n°17, Seventieth Annual Meeting of the American Philosophical Association Eastern Division, 1973, pp.552-554.
- Aristóteles, *De l’âme*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1992.
- , *De l’âme*, trad. Pierre Thillet, Paris, Gallimard, coll. Folio Essais, 2005.
- , *Del alma*, Madrid, Gredos, 1994 (1<sup>a</sup> 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*, Paris, Puf, col. Quadrige, 1962, 1994 (2<sup>o</sup>).
- Black, Robert, “Italian Renaissance Education: Changing Perspectives and Continuing Controversies”, *Journal of the History of Ideas*, vol.52, n°2, 1991, pp.315-334.
- Bloch, Ernst, *La philosophie de la Renaissance*, trad. Pierre Kamnitzer, Paris, Payot, coll. Petite Bibliothèque Payot, 1974.
- Breen, Quirinus, “Giovanni 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*, Paris, PUF, 1991 (1a 1931 y 1938), 3 vols.
- , *La filosofía en la Edad Media*, trad. J. Lopez Perez, México, Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana, 1959.

- Brizzi, Gian Paolo (a cura di), *La "ratio studiorum": modelli culturali e pratiche educative dei Gesuiti in Italia tra cinque e seicento*, Roma, Bulzoni, c1981.
- Cassirer, Ernst, *La Philosophie de la Renaissance*, trad. P. Kamnitzer, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1974.
- Cassirer, Kristeller, Randall, *The Renaissance Philosophy of Man*, Chicago, University of Chicago Press, 1948.
- Cast, David, "Aurispa, Petrach, and Lucian: An Aspect of Renaissance Translation", *Renaissance Quarterly*, vol.XXVII, n°2, 1974, pp.157-173.
- Celenza, Christopher S., "Pythagoras in The Renaissance: The Case of Marsilio Ficino", *Renaissance Quarterly*, vol.LII, n°3, 1999, pp.667-711.
- Cesareo, Francesco C., Review Essay, "The Complex Nature of Catholicism in the Renaissance", *Renaissance Quarterly*, vol.54, n°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, n°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. Larrozo, México, ed. Porrua, 2001.
- Duby, Georges, "L'histoire des systèmes de valeurs", *History and Theory*, vol.11, n°1, 1972, p.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, n°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, n°2, 2002, pp.596-624.
- Françon, Marcel, "Humanisme", *Renaissance Quarterly*, vol.XXI, n°3, 1968, pp.300-303.
- Gandillac, Marcel de, "Neoplatonism and Christian Thought in the Fifteenth Century (Nicolas of Cusa and 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 [distributor], 1982, pp.143-168.
- García Jaramillo, Miguel Alejandro, *La cogitativa en Tomás de Aquino y sus fuentes*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, S.A., 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*, Paris, Vrin, 1969, 2° ed. revisada.
- , *La filosofía en la Edad Media: Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, trad. A. Pacios y S. Caballero, Madrid, Gredos, 1965 (2° ed.), 1° 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.XXIII, n°3, 1980, pp.386-416.
- Grendler, Paul F., "Schooling in Western Europe", *Renaissance Quarterly*, vol.XLIII, n°4, 1990, pp.775-787.
- , "The Universities of the Renaissance and Reformation", *Renaissance Quarterly*, vol.LVII, n°1, 2004, pp.1-42.
- , *The University of the Italian Renaissance*, Baltimore & Londres, The John Hopkins University Press, 2001.
- Griffiths, Gordon, "Leonardo Bruni and the Restoration of the University of Rome (1406)", *Renaissance Quarterly*, vol.XXVI, n°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, n°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, n°1, 1965, pp.63-73.
- Hundert, E. J., "Augustine and Sources of the Divided Self", *Political Theory*, vol.20, n°1, 1992, pp. 86-104.
- Husik, Isaac, "Averroes on the Metaphysics of Aristotle", *The Philosophical Review*, vol.18, n°4, 1909, pp.416-428.
- Ianziti, Gary, "Leonardo Bruni and Biography: The *Vita Aristotelis*", *Renaissance Quarterly*, vol.LV, n°3, 2002, pp.805-832.
- Jaeger, Werner, *Aristóteles*, trad. J. Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1984, (1<sup>a</sup> en alemán, 1923).
- Kantorowitz, Ernst, "Plato in the Middle Ages", en *The philosophical Review*, vol.51, n°3, 1942, p.312-323.
- Keller, Abraham C., "Zilsel, The Artisans, and the Idea of Progress in the Renaissance", *Journal of the History of Ideas*, vol.11, n°2, 1950, pp.235-240.
- Kessler, Eckhard, "The intellectual 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.XXVI, n°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, NC, 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 Renaissance of the Renaissance", *Renaissance Quarterly*, vol.XLVII, n°2, 1994, pp.255-281.
- Libera de, Alain, *La philosophie médiévale*, Paris, PUF, 1998 (3<sup>a</sup>).
- 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*, Paris, Boccard, 1958.
- Marsh, David, "Erasmus and the Antitheses of Body and Soul", *Journal of the History of Ideas*, vol.37, n°4, 1976, pp.673-688.
- Matsen, Herbert S., "Students' 'Arts' Disputations at Bologna Around 1500", *Renaissance Quarterly*, vol.XLVII? n°3, 1994, pp.533-555.
- Monfasani, John, "Aristotelians, Platonists, and the Missing Ockhamists: Philosophical Liberty in Pre-Reformation Italy", *Renaissance Quarterly*, vol.46, n°2, 1993, pp.247-276.
- Moreau, Joseph, *Aristote*, Paris, PUF, 1962.
- Mulsow, Martin, "Ambiguities of the Prisca Sapientia in Late Renaissance Humanism", *Journal of the History of Ideas*, vol.65, n°1, 2004, 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 [distributor], 1982.
- Osborne, Catherine, "Aristote, De Anima 3.2: How Do We Perceive That We See and Hear?", *The Classical Quarterly*, New Series, vol.33, n°2, 1983, pp.401-411.
- Pagel, Walter, "William Harvey and the Purpose of Circulation", *Isis*, vol.42, n°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, n°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, Madrid, Gredos, 1997 (2<sup>a</sup>).
- 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, n°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*, Paris, Vrin, 1971.
- Saffrey, Henri D., "Florence, 1492: the Reappearance of Plotinus", *Renaissance Quarterly*, vol.XLIX, n°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 Mirandolla?", *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 Pub co., 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.
- Siraisi, Nancy G., "Vesalius and the Reading of Galen's Teleology", *Renaissance Quarterly*, vol.50, n°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, n°2, 1982, pp.97-112.
- Weinberg, Bernard, "From Aristotle to Pseudo-Aristotle", *Comparative Literature*, vol.5, n°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, n°2, 1948, pp.105-118.
- White, Haydon, "The Gregorian Ideal and Saint Bernard of Clairvaux", *Journal of the History of Ideas*, vol.21, n°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, n°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, ed. Siruela,

- Biblioteca de ensayos, 2005 (1<sup>a</sup> ed. en inglés 1966).
- , *La filosofía oculta en la época isabelina*, trad. Roberto Gómez Ciriza, México, Fondo de Cultura Económica, 2001 (2<sup>a</sup> reimp.).

**Fuentes relativas a los jesuitas y al cristianismo en general:**

- Bernard-Maître, Henri, S.J., “L’Eglise catholique des XVIIe-XVIIIe 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.1478-486.
- , *Sagesse chinoise et philosophie chrétienne*, Tientsin, Hautes Etudes, 1937.
- Camacho Kuri, Ramón, *La Compañía de Jesús : Imágenes e Ideas: Scientia conditionata, tradición barroca y modernidad en la Nueva España*, Puebla, Nenemérita 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, n°2, 1961, pp.169-180.
- Corsi, Elisabetta, “Del Aristóteles latinus al Aristóteles sinicus: Fragmentos de un proyecto inconcluso”, en E. Corsi (ed.), *Órdenes religiosas entre América y Asia: Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*, México, El Colegio de México, en prensa.
- , “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 (ed.), *Órdenes religiosas entre América y Asia: Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*, México, El Colegio de México, en prensa.
- , “Nuestra pequeña muerte cotidiana; Fisiología hípnica y fisonomía en un tratado en chino de Francesco Sambiasi, S. J.”, Conferencia en El Colegio de México, Congreso sobre Órdenes religiosas en Asia y América, 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, Italy, 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, XVIe-XVIIIe siècles*, Paris, Editions de Minuit, coll. 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, n°2, 1996, pp.337-352.
- Dunne, George, S.J., *Generation of Giants*, Notre Dame, Indiana, 1962.
- Edmund J. Fortman, *The Theology of Man and Grace: Readings in the Theology of Grace*,

- Milwaukee, The Bruce Publishing Company.
- Elman, Benjamin A., "Jesuit Scientia and Natural Studies in Late Imperial China, 1600-1800", *Journal of Early Modern History*, 6, n°3, Leiden, 2002, pp.209-232.
- Etiemble, *Les jésuites en Chine : La querelle des rites (1552-1773)*, Paris, Julliard, 1966.
- Fabre, Pierre-Antoine y Antonella Romano (eds.), « Presentation/Introduction, Les jésuites dans le monde moderne. Nouvelles approches », *Revue de Synthèse*, vol.120, n°2-3, Paris, 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 MA, Londres, The MIT Press, 2002.
- Ferrater Mora, José, "Suarez and Modern Philosophy", *Journal of the History of Ideas*, vol.14, n°4, 1953, pp.528-547.
- Flick, M. y Z. Alszeghy, *Antropología teológica*, Salamanca, Ediciones Sigueme, 1999.
- 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, n°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, France, 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, n°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, n°2, 1969, pp.218-241.
- Lettres édifiantes et curieuses des jésuites de la Chine, 1702-1776*, Textos escogidos y presentados por Isabelle et 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, NY 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 Rujia jingdian de jieshi jiqi bentu huiying 《明末清初传教士对儒家经典的解释及其本土回应》*, 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, n°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 psicología dos jesuitas: Uma Contribuição à História das Ideias Psicológicas”, *Psicologia: Reflexão e Crítica*, vol.14, n°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-Nettetral, 1994.
- , “Matteo Ricci’s Accommodation Approach and Contemporary Christian China Interest and Concern”, en *China Notes*, n°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, c1999.
- 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 (7a).
- Occhipinti, Giuseppe (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 Sigueme, 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*, n°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, n°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, Paris, Institute of Jesuit Sources, Colección Variétés Sinologiques, Nouvelle Série, n°72, 1985.
- Roman Charles E. y B.C. Bonnie Oh (eds.), *East Meets West, The Jesuits in China, 1582-1773*, Chicago, Loyola University Press, 1988.
- Romano, Antonella, “Observer, vénérer, servir: Une polémique jésuite autour du tribunal des mathématiques de Pékin”, *Annales*, 59, n°4, 2004.
- , “Pratiques d’enseignement et orthodoxie intellectuelle en milieu jésuite (seconde moitié du XVIe s.”, en Susanne Elm, Eric Rebillard, Antonella Romano (eds.), *Orthodoxy*,

- christianisme et histoire*, Rome, Ecole Française de Rome, coll. De l'Ecole Française de Rome, n°272, 2000, pp.241-260.
- 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*, n°6, 1972, pp.1-61.
- , *K'ung-tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism*, Sydney & 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<sup>th</sup> Anniversary of the Arrival of Matteo Ricci in China*, Taipei, 1983. ISMR.
- Standaert, Nicolas, S.J., "Jesuit Corporate Culture as Shaped by the Chinese", 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.352-363.
- , "The Investigation of Things and the Fathoming of Principles (Gewu qiongli) in the Seventeenth-Century Contact Between Jesuits and Chinese Scholars", 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.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, NY y Londres, East Gate, Ricci Institute for Chinese and Western Cultural History, 2001.
- Winterton, Francis, "Philosophy among the Jesuits", *Mind*, vol.12, n°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, Jointly published by Institut Monumenta Serica, Sankt Augustin, and 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.) 周駢方 编, *Mingmo Qingchu tianzhu jiaosi xiancongbian* 《明末清初天主教史文献丛编》 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 Wm. 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, n°3/4, 1957, pp. 709-727.

----, "On Translating Chinese Philosophical Terms", *The Far Eastern Quarterly*, vol.14, n°2, 1955, pp.231-244.

----, "Types of Chinese Categorical Thinking", *Journal of the American Oriental Society*, vol.59, n°2, 1939, pp.200-219.

Brook, Timothy, "The Building of School Libraries in Ming China", *Late Imperial China*, vol.17, n°1, 1996, pp.93-119.

Busch, Heinrich, "The T'ung-lin Academy and its Political and Philosophical Significance", *Monumenta Serica*, n°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'ien, Edward, "Chiao Hung and the Revolt against Ch'eng-Chu Orthodoxy", en Theodore de Bary (et als.), *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, n° 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 Wm. Th. De Bary, *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.), *Etudes 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, n°2, 1954, pp.99-112.
- Chang, Chia-sen, (Carsun Chang), *The Development of Neo-Confucian Thought*, New York, Bookman Associates, 1957.
- Chartier, Roger, "Gutenberg Revisited from the East", *Late Imperial China*, vol.17, n°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, Zhonghua shuju chubanshe 中華書局出版社, 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, n°4, 1973, pp. 457-470.
- Cheng Chung-ying, "On a Comprehensive Theory of *Xing* (Naturalness) in Song-Ming Neo-Confucian Philosophy: A Critical and Integrative Development", *Philosophy East and West*, vol.47, n°1, 1997, pp.33-47.
- , "Unity and Creativity in Wang Yang-ming's Philosophy of Mind", *Philosophy East and West*, vol. XXIII, n° 1, 1973, pp.49-72.
- Cheng, Anne, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Seuil, Essais, 1997.
- Chow Kai-wing, "Printing, Examinations, and Intellectual Change in Late Ming China", *Late Imperial China*, vol.17, n°1, 1996, pp.120-157.
- Chuan Xianfan 傅小凡 著, *Song Ming daoxue xinlun* 《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 als), *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*, New York, Columbia University, 1991.
- , *Neo-Confucian Orthodoxy and the Learning of the Mind-and-Heart*, New York, Columbia University, 1981.
- , *Self and Society in Ming Thought*, Studies in Oriental Culture 4, New York, Columbia University, 1970.
- , *The Message of the Mind in Neo-Confucianism*, New 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, B.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.
- Elman, Benjamin A., "Imperial Politics and Confucian Societies in Late Imperial China: The Hanlin and Donglin Academies", *Modern China*, vol.15, n°4, 1989, pp.379-418.
- , "Political, Social, and Cultural Reproduction via Civil Service Examinations in Late Imperial China", *Journal of Asian Studies*, vol.50, n°1, 1991, pp.7-28.
- , *A Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China*, Berkeley, Los Angeles, 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., n°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 Youlan, *Zhongguo zhixueshi* 《中国哲学史》, Shanghai 上海, Huadong shifan daxue chubanshe 华东师范大学出版社, 2000 (1931 1a).
- Fung, Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, trad. Derk Bodde, 2 vol., 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, n°1, 1984, pp.57-81.
- , "Transmitting the Way: Chu Hsi and His Program of Learning", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 49, n°1, 1989, pp.141-172.
- , "Confucian Commentary and Chinese Intellectual History", *Journal of Asian Studies*, vol.57, n°2, 1998, pp. 397-422.
- Gedalecia, David, "Excursion into Substance and Function: The Development of the Ti-Yung Paradigm in Chu Hsi", *Philosophy East and West*, 1974, vol.24, n°4, pp.443-51.
- Gernet, Jacques, "Philosophie chinoise et christianisme", *Actes du Colloque International de Sinologie de Chantilly*, 20-22 de septiembre de 1974, Paris, Les Belles Lettres, 1976.
- Girardot, Norman, "The Problem of Creation Mythology in the Study of Chinese Religion", *History of Religions*, vol.15, n°4, 1976, pp. 289-318.
- Guy, R. Kent, "The Evidence of the Evidential Research Movement: Ku Yen-wu and the Ssu-ku ch'uuan-shu", 《清华学报》 *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, vol.XVI n.s., n°1-2, 1984, pp.97-116.
- , *The Emperor's Four Treasuries: Scholars and the State in the Late Ch'ien-lung Era*, Cambridge MA. and 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, n°3, 1972, pp.499-513.
- Hansen, Chad, "Freedom and Moral Responsibility in Confucian Ethics", *Philosophy East and West*, vol. XXII, n° 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, n°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 Hawaii 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 (ed.), *L'Europe en Chine, interactions scientifiques, religieuses et culturelles aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, 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-Köln, 2001, Brill.
- 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., n°1-2, 1985, pp.149-162.
- D.C. Lao, "Note on Ke Wu (ge wu)", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol.30, n°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 sq.
- 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, n°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, n°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, n°2, 1997, pp.249-257.
- Motte, Frederick W., *Intellectual Foundations of China*, New 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, n°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, n° 1-2, 1973, pp.121-137.
- Peng Yongjie 彭永捷, *Zhu Lu zhibian: Zhu Xi Lu Jiuyuan zhixue 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. Wm. 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, n°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, n°4, 2005, pp.575-596.
- Shijing* 《詩經》, *Shisan jing* 《十三經》, Beijing 北京, Guoji wenhua 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, n°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, Stockholm, The Museum of Far Eastern Antiquities, ed. Göteborg, 1950, n°260.
- Thoraval, Joel, "De la philosophie en Chine à la "Chine" dans la philosophie", *Perspectives Chinoises*, Hong Kong.
- Tillman, Hoyt Cleveland, "Consciousness of T'ien in Chu Hsi's Thought", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol.47, n°1, 1987, pp.31-50.
- Tsien, Tsuen-Hsin, "Western Impact on China Through Translation", *The Far Eastern Quarterly*, vol.13, n°3, 1954, pp.305-327.
- Tu, Wei-ming, "Li as a Process of Humanization", *Philosophy East and West*, vol. XXII, n°2, 1972.

- , "Subjectivity and Ontological Reality; An Interpretation of Wang Yang-ming's Mode of Thinking", *Philosophy East and West*, vol. XXIII, n°1, 1973, pp.187-205.
- , "The Neo-Confucian Concept of Man", *Philosophy East and West*, vol. XXI, n°1, 1971, pp.79-87.
- , *Neo-Confucian Thought in Action*, Berkeley and Los Angeles, 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, 1939-40, 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, New York and London, Columbia University Press, 1963.
- Wardy, Robert, *Aristotle in China*, Cambridge, Needham Research Institute Studies n°2, Cambridge University Press, 2000.
- Wilson, Thomas A., "Genealogy and History in Neo-Confucian Sectarian Uses of the Confucian Past", *Modern China*, vol.20, n°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*, ns., vol.28, n°4, 1998, pp.487-504.
- Wright, Arthur F., "The Chinese Language and Foreign Ideas", en William Theodore De Bary (et als), *The Unfolding of Neo-Confucianism*, Nueva York, Columbia University Press, 1975, pp.286-303.
- , *The Confucian Persuasion*, Stanford, Ca., Stanford University Press, 1960.
- Wu Peiyi, "Self Examination and Confession of Sins in Traditional China", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol.39, n°1, 1979, pp.5-38.
- Xu Zongze (comp.) 徐宗泽 编, *Ming Qingjian yesuhuishi 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*, ns, vol.XI n.s., n°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, Yale University Press y Foreign Languages Press, New Heaven, Londres y Beijing, 2002 (1a 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

<u>Español</u>	<u>Chino</u> <i>Lingyan lishao</i>	<u>Transliteración al pinyin</u>
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	亞尼瑪	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
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

Conciente	自明	Ziming
Comiseración	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 con el alma	軀殼	Quqiao
Culpa	罪	Zui
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	罷德助	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
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 substancial	體之模	Tizhimo
General	總	Zong
Gobernador	主宰	Zhuzai
Idea / Intención	意	Yi
Imagen	像	Xiang
Incommensurable	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 zhi shi
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'erdì'er
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
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
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
Substancia	體	Ti
Temporal/pasado	時	Shi
Trascendente	超越	haoyue
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	Ayllu

Aristóteles	亞利斯多	Yalisiduo
Biblia	聖經	Shengjing
Ciro	濟祿	Jilu
<i>Soliloquios</i>	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	Duomas

## *Cronología de las dinastías chinas y de los filósofos*

<b>Dinastía</b>	<b>Fechas</b>	<b>Filósofos</b>	<b>Corriente filosófica</b>
Dinastía Shang	s.XVIII - s.XI		
Dinastía Zhou	1027-221		
Periodo de Primavera y Otoño	722-481	Confucio (孔子 551-479) Zi Chan (子產, ?-522)	Confucianismo
		Mo zi (墨子, 500?-425?)	Moísmo
Periodo de los Reinos Combatientes	403-221	Mencio (孟子, 371- c. 289) Zhuangzi (莊子, c.370-c.300)	Confucianismo Daoísmo
		Hui Shi (惠施, c.385-c.305)	Lógica
		Yang Zhu (楊朱, c. 350)	Individualismo
		Xunzi (荀子, 350-230)	Confucianismo
Dinastía Qin	221-200		
Dinastía Han	206 – 220		
Han Occidentales	206 – 8 a.C.	Dong Zhongshu (董仲舒, 179?-104?)	Confucianismo
Han Orientales	25 a.d. -220	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	907-960		

reinos y las Cinco  
Dinastías

Dinastía Song del Norte	960-1125	Zhou Dunyi (周敦頤, 1017-1073)	Daoxue
		Zhang Zai (張載, 1020-1077)	Daoxue
		Cheng Hao (程顥, 1032-1085)	Daoxue
		Cheng Yi (程頤, 1033-1107)	Daoxue
		Shao Yong (邵雍, 1011-1077)	Daoxue Numerología
Dinastía Song del Sur	1126-1279	Zhu Xi (朱熹, 1130-1200)	Lixue
Dinastía Yuan	1280-1368		
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 (李贊, 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		

## **TRADUCCION 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 columnas--. Esta división se refleja en la traducción al español, las notas siendo marcadas entre [corchetes].

El espacio vacío que se encuentra frente a algunos caracteres es equivalente a la mayuscula de los idomas 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, estas palabras se encuentran entre {llaves}.

[1] **Humilde discusión sobre cuestiones del alma**

故格物窮理之君子。所以顯著其美妙者為此。	久戀。惟當罄心努力。以求天上永永常在之事。	瑪之美。必然明達世間萬事。如水流花謝。難可	尊。亞尼瑪之性也。若人常想亞尼瑪之能。亞尼	當先務也。其所稱認己。何也。先識己。亞尼瑪之	謂認己者。是世人百千萬種學問根宗。人人所	學中。為最益。為最尊。古有大學。榜其堂口認己。	亞尼瑪亦言靈性之學。於費祿蘇非亞物窮理	譯言靈魂	靈言蠡勺引
----------------------	-----------------------	-----------------------	-----------------------	------------------------	----------------------	-------------------------	---------------------	------	-------

[2] El estudio del ánima<sup>1</sup> [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 principio],<sup>2</sup> es lo más beneficioso y lo más venerado.<sup>3</sup> Antaño, había la *Gran Enseñanza*.<sup>4</sup> 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. 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 mundanales. 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,

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> Aquí Sambiasi define la filosofía como *gewu qiongli*.

<sup>3</sup> 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”.

<sup>4</sup> Aquí se hace explícitamente referencia al *Daxue*, uno de los Cuatro Libros, a saber un texto canónico confuciano.

醫者欲療肉體之病。尚須習亞尼瑪之學。治人	禁令。消弭亂萌。節度諸情之象也。亞利斯多曰。	能之象也。以威稜御強梗。怒能之象也。以法制	制之勢。略相似焉。君子在上。以恩德柔善良。欲	情之動。能節制之。治人之法。一切臨御駕馭節	瑪之欲能怒能篇中可以駕馭使之從理。凡諸	亞尼瑪之學。理居其至崇高之處。以臨御亞尼	此亞尼瑪之學。借此理以為齊治均平之術。蓋	推而齊家治國平天下。凡為人師牧者。尤宜習
----------------------	------------------------	-----------------------	------------------------	-----------------------	---------------------	----------------------	----------------------	----------------------

[3] valorar la administración de la casa, el gobierno del estado y la paz en el mundo.<sup>5</sup> 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. Los principios residen en este lugar más alto y más venerable. Mediante el adiestramiento de las pasiones del ánima [esto se explicará en el capítulo], estas 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.<sup>6</sup> El deber más eminentes es practicar el estudio del ánima. Lo que quieren los gobernantes

<sup>5</sup> Véase, *Daxue*.

<sup>6</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1096 b33 – 1097 a13: lo que contempla el medico no es el bien en general sino la salud de tal individuo.

地 上. 六 官 恆 在 地 下. 而 地 平 在 其 中 間. 為 上 與 在	天 主 與 萬 物 之 間 若 周 天 十 二 官. 六 官 恆 在 上 與 萬 物 之 間 若 周 天 十 二 官. 六 官 恆 在 上 與 在	始 有 終. 天 主 無 始 無 終. 亞 尼 瑪 有 始 無 終 在	者 有 始 有 終. 永 時 者 無 始 無 終. 天 下 萬 物 皆 有	如 曰 亞 尼 瑪 為 世 時 與 永 時. 兩 時 間 之 地 平。 時 世	故 也。 故 古 昔 典 籍。 無 不 贊 歎 亞 尼 瑪 謂 之 甚 奇。	依 其 本 性 所 有 諸 美 好 可 遡 及 於 諸 美 好 之 源。	瑪 還 想 本 己 之 性。 亦 略 可 通 達 天 主 之 性。 為	亞 尼 瑪。 可 以 通 達 天 神 無 質 者 之 情 狀 而 亞 尼	欲 論 天 上 之 事。 其 須 知 此。 又 更 有 甚 焉 者。 蓋 從	者 療 靈 心 之 病。 其 須 習 也。 殆 有 甚 焉。 等 而 上 之。
------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------

[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 lo 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 lo tanto, antaño, no había libros que no glorificaran el ánima manifestando su misterio: así decir por ejemplo que el ánima es temporal y eterno. Entre estos dos tiempos está el plano terrestre [Lo temporal tiene comienzo y fin. Lo eterno 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.

亞尼瑪所向美好之情。總歸於令人認己而認	之體。二論亞尼瑪之能。三論亞尼瑪之尊。四論	者。使人享福。今略說亞尼瑪四篇。一論亞尼瑪	人認其源。論亞尼瑪者。使人可受福。論	論 陡斯。	費祿蘇非亞。總歸兩大端。其一論亞尼瑪。其一	似下則為萬物之所向。是也。故亞吾斯丁曰	性。兩性之締結。如曰亞尼瑪為宇宙之約則為	界限也。如曰亞尼瑪為有形之性。與無形之
---------------------	-----------------------	-----------------------	--------------------	----------	-----------------------	---------------------	----------------------	---------------------

謂上

[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 conocen 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 substancia del ánima, en segundo lugar, se trata de las facultades del ánima, luego, de la dignidad del ánima y, por último, el objeto de las afectos del soberano bien. Finalmente, hace que los hombres se conozcan a sí mismos

						天啓甲子七月泰西後學畢方濟謹書。	聊當嚆矢。以待異日詳之耳	陡斯。以享其福焉。方之本論。未免挂一漏萬
--	--	--	--	--	--	------------------	--------------	----------------------

[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。何獨人可謂之	至美好者 天主
--------	-----------------	--------------------------	--------	-----------------------	-----------------------------------------------	--------------------------------------------	------------

## [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 substancia del ánima

Lo penoso con nosotros los mortales, ¡alas!, es que seamos confundidos por el cuerpo. Olvidamos pensar en la suprema excelencia del ánima. San Bernardo dijo que son muchísimos los seres, 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.<sup>7</sup> 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

<sup>7</sup> Bernardo de Claraval, *Sobre la consideración*, L.II, III 6, en *Obras de San Bernardo*, BAC, vol.2.

賴額辣濟亞聖寵賴人之善行。可享真福上以	成於賦我之所。賦我之時。是為我體模。是總	不能死。是由天主造成。是從無物而有。是	亞尼瑪。是自立之體。是本自在者。是神之類。是	德主之今依聖經。依信德。略言之	主經典所說。二者依我信德之光也。信天	欲盡通亞尼瑪之妙。非二事不可。一者依信德者天	曰有至美好之像。何必外求物乎	天主像。他物則否乎。物無靈。不能識天
---------------------	----------------------	---------------------	------------------------	-----------------	--------------------	------------------------	----------------	--------------------

[8] imagen de Dios y que las otras cosas no lo son. Las cosas sin alma racional no pueden conocer a Dios. El ánima 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 ánima 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 ánima es una substancia<sup>8</sup> 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 substancial. 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

<sup>8</sup> Aristóteles, *De anima*, II, 1, 412a 5-10: “Solemos decir que uno de los géneros de los entes es la entidad (ousia = substancia) y que ésta puede ser entendida, en primer lugar, como materia –aquel 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”.

為有不依賴於自立之物。則不能自立。依自立之體而	他物所賴。依賴者。不能自立。依自立之體。	而人則是有生之物。賴。自立者。自為體。而為依	瑪則是自立體。如凡言有生之物。不止是人	尼瑪之總稱也。自立體。不止亞尼瑪。而亞尼	人為能論理者。此謂專稱。指	人為有生之物。此謂總稱。指	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	以總專為法。闕一不可。有生。草木禽獸亦有	何謂自立之體。凡格物者。欲定一物之稱。謂。必	詳言之
-------------------------	----------------------	------------------------	---------------------	----------------------	---------------	---------------	---------------------------------------------	----------------------	------------------------	-----

[9] se enumeran los principios, después el texto los explica en detalle].

¿Por qué se dice que es una substancia subsistente?<sup>9</sup> Todos los filósofos, cuando quieren fijar como se llama una cosa deben hacerlo mediante la definición de lo general y de lo específico.<sup>10</sup> 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 son 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 lo 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].<sup>11</sup> La substancia subsistente es la definición general del ánima. La substancia 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 derriban su existencia de las sustancias subsistentes. Las cosas que no dependen de seres subsistentes, no pueden por sí solos ser una cosa].

<sup>9</sup> Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, 1, q.75 a.2, sed contra: “Luego, la naturaleza de la mente humana no solamente es incorpórea, sino también substancia, es decir, realidad subsistente”.

<sup>10</sup> Aristóteles, *Metafísica*, Z 12, 1038 a5; *Ibid.*, Δ, 28, 1024 b4-6.

<sup>11</sup> Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, 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人不在人之	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異義。如人是自立之	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。	魂有三生魂覺魂靈魂。草木之魂有生有覺無靈。人之魂有生無覺。	何謂本自在者。言本自在。以別於生魂覺魂也。 <sup>12</sup>
---------------------	---	-------------------	-------------------	--------------------	-------------------	---------------------	----------------------	----------------------	-------------------------------	-------------------------------------

[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.<sup>13</sup> [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 esta surgen. Ambas dependen de la substancia 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 substancia para su existencia. Aunque muera el hombre, no se destruye. Por lo tanto, es el alma original. [La independencia original y la substancia subsistente tienen un significado diferente. Por ejemplo, el hombre es una substancia subsistente. El caballo también es una substancia subsistente. Sin embargo, en cuanto a la forma substancial del caballo, si existe el caballo también existe la forma, si no existe el caballo entonces no existe la forma substancial 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,

<sup>12</sup> 自在 es un término budista que significa “independiente”, “espíritu libre de delusión”.

<sup>13</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 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”.

前未死時。迨於春時。根力重申。枝葉皆華。實於依根。	用儻令復生。靈魂與肉身複合。仍用生覺。如	魂亦生亦覺。人死之後。因無軀殼。故生覺不	魂獨在之誤論也。亞尼瑪是一非三。只此靈	說也。又以正夫人有三魂死則生覺已滅。	立與體偕滅也。又以正人死。魂與偕滅之妄	何謂不能死以別於他物之生魂覺魂。不能自	也。	生覺魂等。又以正他諸妄說。如謂魂為氣等
---------------------------	----------------------	----------------------	---------------------	--------------------	---------------------	---------------------	----	---------------------

[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.<sup>14</sup>

¿Por qué se dice que el ánima es inmortal?<sup>15</sup> Sirve para discriminar {el ánima} de las almas vegetativa y sensitiva de los demás entes que no pueden ser subsistentes y cuya substancia es conjuntamente aniquilada. Asimismo sirve para corregir la afirmación absurda según la cual con la muerte humana todas las almas son destruidas.<sup>16</sup> 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 que sólo subsiste el alma intelectiva.<sup>17</sup> 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

<sup>14</sup> El *qi* 氣 es 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 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 lo tanto, se puede traducir el carácter *qi* por la idea de principio de individuación y sustrato de la realidad: no hay realidad sin *qi*.

<sup>15</sup> Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, 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”.

<sup>16</sup> Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, 1 q.77 a.8, resp; Santo Tomás atribuye esta doctrina errónea a Alcherus de Claravallensis, (segunda mitad del siglo XII). Su obra, el *De spiritus et anima*, fue por mucho tiempo atribuida a San Agustín.

<sup>17</sup> Esa doctrina es la de Averroes quien afirma que el alma intelectiva es separada del cuerpo. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, 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”.

初先造幾許靈魂。原居天上。與天神同。或他	何謂成於賦我之所。賦我之時。以明非造成之	之一分也。亦非他有大靈魂。分彼而予此也	何謂從無物而有。以明非	何獨亞尼瑪由他造成不由	天地。可見不可見。一切諸物。皆非他所造成。	天主造成萬物。造成人類。造成天神。造成	何謂由天主造成。以明非天神等所造成也	見然發
----------------------	----------------------	---------------------	-------------	-------------	-----------------------	---------------------	--------------------	-----

[12] naturalmente reaparecen<sup>18</sup>].

¿Por qué se dice que fue creada por Dios?<sup>19</sup> Sirve para aclarar que {el ánima} no ha sido creada por los ángeles<sup>20</sup>. 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 substancia completa de Dios ni tampoco que hay otra gran alma racional<sup>21</sup> que a su vez se subdivide y genera 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, que se debe primero crear algunas almas racionales cuyo principio reside, de igual manera, en Dios así como en los ángeles.

<sup>18</sup> La idea de la razón seminal que nace con los estóicos. 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 propietas*” 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).

<sup>19</sup> Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, 1, q.75 a.6, ad 2.

<sup>20</sup> Esa es la doctrina de los seleucianos (San Agustín, *Las herejías*, n.59) y de Avicena (Avicena, *Metafísica*, tr.9, cap.4).

<sup>21</sup> Se trata de la noción de alma del mundo. La noción de alma del mundo está criticada por Aristóteles en el *De Caelo* (II, 1, 284 a 27-35) porque esta noción implica la trascendencia de tal 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 estóicos (s.III a.C.).

之可謂父。同時俱有。	又若父子等。相當無子時不可謂父。有子而。	先至金水月天。此謂原先後。至於地。卻故無時先後。	而後委也。至如日光一照。而至地。若高若下。	但有原先後。無有時先後而後用。如水先源。	非故。卽成時。便賦界。卽賦界時。便成。	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, en seguida, reciben su uso.<sup>22</sup> 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 creé 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.<sup>23</sup> [Hay un antes y un después temporales, como 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 ilumina. 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.<sup>24</sup> 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 lo tanto, cuando se habla de padre e hijo existen juntos al mismo tiempo].

<sup>22</sup> 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.*, cap.24-28).

<sup>23</sup> 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.

<sup>24</sup> Este ejemplo parece referirse a la correspondencia de los elementos tan propia del pensamiento chino.

何謂終賴。額辣濟亞。賴人之善行。可行真福。是	埏埴也。	熱冷乾濕四情。會合所成。可聚可散。如陶人	者是也。今言亞尼瑪為人之體模。以明非由	模。不成是物。依模者外形模。物之形像可見	體模。一依模。體模者。內體模。物所由成。非是	牙周。輻輳。穀抱。賢空。為利轉。以行車。是為者。一	質。曰為模者。模壯之。如是者為是。樣子譬之車輪	何謂為我體模。凡物皆有兩模。然曰作。曰模。曰以
------------------------	------	----------------------	---------------------	----------------------	------------------------	---------------------------	-------------------------	-------------------------

[14] ¿Por qué se dice que {el ánima} es nuestra forma sustancial.<sup>25</sup> Cada ente tiene dos formas. [Cada ente tiene cuatro causas<sup>26</sup> 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 es 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.<sup>27</sup> 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 substancial es la forma substancial interna. Aquello del 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 substancial del ser humano, sirve para aclarar que no proviene de lo caliente o lo frío, de lo seco o lo húmedo,<sup>28</sup> es decir de las cuatro cualidades, que no es su reunión que la completa, o que se puedan unir y separar.<sup>29</sup> {Tomando la metáfora del alfarero} no es como moldear al hombre de materia para llenarlo.<sup>30</sup>

¿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?<sup>31</sup> Esto

<sup>25</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1 q.76 a.4, sed contra: “Una cosa no tiene más que un solo ser substancial. Luego una cosa no tiene más que una sola forma substancial. Ahora bien, el alma es forma substancial del hombre.”

<sup>26</sup> Véase, Aristóteles, *Metafísica*, Z, 1032 a ss.

<sup>27</sup> Lo neoconfucianos emplean esta metáfora para describir al Taiji (supremo último).

<sup>28</sup> Aristóteles, *De anima*, II, 3, 414b 5: “Los animales se alimentan de lo seco y de los húmedo, de lo caliente y de lo frío”.

<sup>29</sup> Esa doctrina es la de Empédocles quien componía el alma de todos los elementos; Véase, H. Diels y F. Krantz, *Los fragmentos de los pre-socráticos*, Emp. B 109 (I, 351, 20); Aristóteles, *De anima*, I, 2, 404b 10.

<sup>30</sup> Hay una metáfora del alfarero en Temistius, *De anima*, 93 a 19, cap.25.

<sup>31</sup> Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, 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”.

生長安存。及其各行各動。人與物所其得。一切	天主公祐。所能得之祐矣。然	若自賴其志力。為善立功。以善立功。既賴	濟亞者。以明天上真福。非人之志力。未	美好。通而愛之。愛而得之。得而享之。	斯丁曰。天主造成人之亞尼瑪。為通達	向事。陡斯。立功業以享天上真福也。	亞尼瑪在人。他無終向。惟賴聖寵。可盡力	言亞尼瑪之為者也。造矩為作方。造規為作
一公祐。一特祐。公祐者。人與物所其得。一切	天主公祐。所能得之祐矣。然	為善之功。欲立功。為善立功。以得福。既賴	於人之志力。福。能主祐。也與	於須立真	斯丁曰。天主造成人之亞尼瑪。為通達	至	為者。四所以然之一。如	

[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.<sup>32</sup> Su esfuerzo es constante para gozar de la verdadera delectación de Dios.<sup>33</sup> Agustín dijo que Dios creó el ánima del hombre para comunicarle el soberano bien, para que se comunique y Lo ame, Lo ame y Lo logré, Lo logré y Lo goce.<sup>34</sup> 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.<sup>35</sup> Si se apoya en la voluntad propia para erigir el mérito y así lograr la delectación, no se puede].<sup>36</sup> Es por medio de la providencia general de Dios que se puede lograrla. [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.<sup>37</sup> Lo que es la providencia general, tanto los hombres como los demás entes la pueden alcanzar 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.

<sup>32</sup> San Agustín, *Contra Julianum*, L.IV, cap.8.

<sup>33</sup> Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, 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”.

<sup>34</sup> San Agustín, *Soliloquios*, L.I, 1.4.

<sup>35</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1-2 q.109 a.6, resp.

<sup>36</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1-2 q.109 a.5, resp.

<sup>37</sup> Santo Tomás distingue entre “providencia” y “predestinación”; Tomás de Aquino, *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 al 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。曰頗人	是名於主祐。而幸認之。幸改過遷善。卽獲聖寵。因	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。天主	凡未認	自有者。然若專藉此。與物不異。用	以為善立功。而得真福。亦未能也。必有額辣	所以然。而	天主為熱之原。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 lo 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.<sup>38</sup> 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 Dios<sup>39</sup> 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 conocerlo<sup>40</sup> bienaventuradamente. La bienaventuranza es lo que corrige el error cambiándolo en virtud.<sup>41</sup> Por eso, obtener el favor divino se llama la justificación]. Es gracias al amor de Dios que se recibe la verdadera delectación.<sup>42</sup> Se dice que lo que depende del comportamiento virtuoso humano es la providencia especial de la Gracia.<sup>43</sup> Asimismo, hay tres principios. El primero es inicial y es el que despierta a la providencia especial. El segundo es el de en medio 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

<sup>38</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1-2 q.109 a.1, resp.

<sup>39</sup> Los infieles.

<sup>40</sup> Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, 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”.

<sup>41</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1-2 q.63.

<sup>42</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 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”.

<sup>43</sup> Para la tesis contraria véase, Tomás de Aquino, *Suma teológica*, introducción a la q.23, p.790; y sobre la cooperación en la ejecución, p.792.

與.至.非.當.與.而.必.與.也.賴.此.維.持.特.祐.而.偕.行	欲.止.燭.光.不.息.因.其.肯.進.亦.不.可.知.未.應.得.受.能.	以.應.未.可.言.必.如.既.得.明.燭.之.不.	此.維.持.之.特.祐.為.可.與.而.與.者.也.	與.我.偕.行.日.遷.於.義.而.行.義.加.勤.	維.持.特.祐.者.人.已.得.提.醒.又.賴.此.維.持.特.祐.	得.故.日.徒.與.諸.我.者.如.暗.途.中.有.坑.阱.忽.得.明.燭.與.者.之.恩.	祐.乃.是.天.主.憫.我.罪.人.自.肯.提.醒.無.因.而.次.	徒.與.諸.人.者.也.忽.自.覺.非.而.欲.悔.改.此.為.提.
止.燭.光.不.息.因.其.肯.進.亦.不.可.知.未.應.得.受.能.	也.未.可.言.必.如.既.得.明.燭.之.不.	以.應.未.可.言.必.如.既.得.明.燭.之.不.	此.維.持.之.特.祐.為.可.與.而.與.者.也.	與.我.偕.行.日.遷.於.義.而.行.義.加.勤.	維.持.特.祐.者.人.已.得.提.醒.又.賴.此.維.持.特.祐.	得.故.日.徒.與.諸.我.者.如.暗.途.中.有.坑.阱.忽.得.明.燭.與.者.之.恩.	祐.乃.是.天.主.憫.我.罪.人.自.肯.提.醒.無.因.而.次.	徒.與.諸.人.者.也.忽.自.覺.非.而.欲.悔.改.此.為.提.

[17] infunde en los hombres.<sup>44</sup> [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 desean cambiar, se despiertan a la providencia especial. Si no somos actualmente justos no alcanzamos la iluminación<sup>45</sup> ¿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 lo 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 entorcha y ésta es la commiseración<sup>46</sup>]. 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 a ésta. Cuando uno se corrige para ser justo y que 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 progresá hacia la virtud mediante el consentimiento a la commiseración<sup>47</sup> de Dios. Es como cuando uno se ilumina a la luz de una entorcha y que sigue aquella para progresar. Para progresar sin parar uno no sopla la luz de la entorcha porque en ella se apoya para avanzar. Permite llegar en el lugar donde se desea llegar. Se puede parar en medio del camino, tampoco se puede saber. Aunque no haya consentimiento a poderla recibir, 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

<sup>44</sup> Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, 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 El. Pero el libre albedrío no puede volverse a Dios, a no ser que Dios la oriente hacia sí mismo”. ; Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, 1-2 q.112 a.2, resp.

<sup>45</sup> La iluminación es cuando la gracia alcanza el intelecto, mientras que se trata de inspiración cuando alcanza la voluntad. Sobre inspiración véase, Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1 q.90 a.1, ad 1: “Inspirar no debe entenderse en el sentido material, sino que en Dios equivale a producir un espíritu”; ; Tomás de Aquino, *Suma teológica*, introd. 1 q.23, p.783.

<sup>46</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1-2 q.114 a.3, obj. 2; Hay una comparación budista de la mente con una entorcha.

<sup>47</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 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。而得恆終之祐。	因自身善行。雖得提醒之祐。不能得維持之為當與而與者也。受直。不得不與。當與而與者也。如是命終。而得真福。則祐。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。此恆終特祐。	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 perseverancia<sup>48</sup> termina en la providencia especial, actuando constantemente junto con ella hasta la muerte.<sup>49</sup> 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,

<sup>48</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1-2 q.109 a.10, resp.; *Ibid.*, 1-2 q.114 a.9.

<sup>49</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 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”.

又從此推人之亞尼瑪。非人也。但是人之一分。	全在天地間之諸分也	諸分。如天主無所不在。全在天地之間。亦	神類。無幾何可論。全在全體。亦全在全體之	小大。因人老幼者。亦非也。為人之亞尼瑪。是	者。非也。又言亞尼瑪有形像。附我形像。因人	從此可推。他言人之亞尼瑪。可分散於諸有生	知。不能自主者。不論。故也	不自悔。不能遷於義者。曰能自主。為孩童無
-----------------------	-----------	---------------------	----------------------	-----------------------	-----------------------	----------------------	---------------	----------------------

[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.<sup>50</sup> En cuanto a los niños, no tienen conocimiento, no pueden ser su propio amo, no se discute el por qué.

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 substancia, también está completamente en toda la substancia de todas las partes.<sup>51</sup> 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.<sup>52</sup>

<sup>50</sup> San Agustín, *Cuidad de Dios*, XXII, cap.1: “Crió al hombre también con el mismo libre albedrío, a fin 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 habría 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, quizás, venga a gozar número más copioso”.

<sup>51</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1 q.76 a.8.

<sup>52</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1 q.75 a.4, ad : “No toda substancia 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
----------------------	-----------------------	-----------------------	----------------------	---------------------	----------------------	-----------------------	----	----------------------

[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.<sup>54</sup>

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.<sup>55</sup> 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 substancial interna del hombre y no se sabe lo que hace que el hombre es hombre, no se sabe que se apoya totalmente sobre la forma substancial 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 que 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

<sup>53</sup> Aquí, el carácter del *Lingyan lishao* es con la clave 162.

<sup>54</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 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”.

<sup>55</sup> Para esta discusión ver E. Gilson, *Le thomisme*, Paris, Vrin, 1948, p.270 ss.; Th. Tracy, “The Soul/Boatman Analogy in Aristotle’s *De Anima*”, *Classical Philology*, vol.77, n°2, 1982.

心而出。若水自泉源。分別枝派。故謂心為亞	諸關生命之事。如身中之火。身中之血。皆從	全在所在。活之模之。而每於中心。施為运用	何得言但居中心。而遙制各分。然亞尼瑪雖	分。卽全在全分。而活其分。模其分。無有方所。	亞尼瑪全在全體。而活其體。模其分。無有方所。	而制百體。如國主居朝。宰制四境。此亦非也。	又從此推。或言人心為亞尼瑪之所。但居中心	以曉愚俗
----------------------	----------------------	----------------------	---------------------	------------------------	------------------------	-----------------------	----------------------	------

[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.<sup>56</sup> El ánima está completamente en toda substancia y da vida a la sustancia.<sup>57</sup> 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 lo tanto, se dice que el corazón es

<sup>56</sup> Se puede comparar esta idea con W. Harvey, *De motu cordis*, cap.XVII, ed. 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”. cit. por W. Pagel, “William Harvey and the Purpose of Circulation,” *Isis*, vol.42, n°1, 1951, p.28. Por la fecha de redacción del *Lingyan lishao*, Sambiasi no podía haber leído la obra de William Harvey. Por lo tanto, se puede deducir que la comparación del ánima con un príncipe era un lugar común.

<sup>57</sup> Esta 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; cit. por B. H. Hill Jr., “The Grain and the Spirit in Mediaeval Anatomy”, p.65.

又從此推。或言亞尼瑪是人之血。或言人在人之	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。故运用之末。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。故运用之初。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 ánima y también que es el fin del ánima.<sup>58</sup> 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 moción. Por lo tanto, el origen del movimiento, parece que empieza en el corazón. Lo que es hablar del fin del ánima, 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 lo tanto, el fin de las funciones es, de la misma forma, el fin del corazón. En efecto, el ánima 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 ánima es la sangre del hombre, a veces se dice que es parte de la sangre del hombre.<sup>59</sup>

<sup>58</sup> W. Harvey, *De generatione*, ed. Ámsterdam, 1651: “En la sangre la vida y el alma primero se muestran a si mismas y por último se extinguén.” Cit. por W. Pagel, “William Harvey and the Purpose of Circulation”, p.29.

<sup>59</sup> W. Harvey, *On generation*, 1651: “Instar laris familiaris esse animam ipsam in corpore”, p.309; cit. por W. Pagel, “William Harvey and the Purpose of Circulation”, p.29.

多事。不如知己。覓多物。不如覓已。求美好於	諸學問。致為有益。如上文聖白爾納曰。人知	又從此推。亞尼瑪一種學問。早夜以思。比於他	著耳	等。殊覺迥然。故亞尼瑪之功用。於此特為顯	懼諸情皆憑血運。皆因血顯。比之筋骨皮肉	具熱性。而周行百脈。一切喜怒哀樂愛惡羞	分。何得為血。何得在血。但血為生命之輿。又	血分。皆非也。亞尼瑪神類。全在全體。全在諸
-----------------------	----------------------	-----------------------	----	----------------------	---------------------	---------------------	-----------------------	-----------------------

[23] Nada de esto es correcto. El ánima pertenece a la clase de lo espiritual. Está completamente en toda la substancia 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.<sup>60</sup> 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 lo tanto, en esto es particularmente notable la función del ánima.

Siguiendo lo anterior se pueden deducir algunas cuestiones. Al pensarla 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

<sup>60</sup> 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", en Ch. Schmitt y B. Skinner Q. (eds.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p.469.

草木然。是生魂所有之能。 天主於人之亞	充滿。充滿之後。又能傳生類己之人。一一如	生之能。試觀人生。既能育養。又復長大。旋至	資夫精血。日以滋養。二者長大之能。三者傳	草木糟於膏潤。人身	其二。凡生魂所有之能三。一者育養之能者。育如	其一。為人身萬行萬動。至近至切之所以然	亞尼瑪旣生旣覺。其能如何。今略陳數端	論亞尼瑪之生能覺能	外。不如想美好在自心之內
------------------------	----------------------	-----------------------	----------------------	-----------	------------------------	---------------------	--------------------	-----------	--------------

[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 ánima**

¿Cómo son las potencias, vegetativa y sensitiva, del ánima? Ahora vamos brevemente a exponer 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.<sup>61</sup> 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, veamos 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.<sup>62</sup> 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 les otorga completamente en el ánima del hombre.

<sup>61</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1 q.78 a.2, resp.: “Una, [es] la por 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’”.

<sup>62</sup> Aristóteles, *De anima*, II, 4, 415a 20-25.

分別之。二思司。思司有三職。其一。主藏五司	一公司。主受五司所收聲色臭味等。受而能	體是也。行內覺以內能。內能有二司。有四職	內覺。行外覺以外能。外能有五司。耳目口鼻	覺魂之動能也。覺能又有二。一者外覺。二者	等生而能動。草木無之。人亦生而能動。是有	其三。凡覺魂所有之能二。一動能一覺能鳥獸	魂也	尼瑪。皆全界之。卽人之亞尼瑪亦可稱為生
-----------------------	---------------------	----------------------	----------------------	----------------------	----------------------	----------------------	----	---------------------

[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.<sup>63</sup> 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.<sup>64</sup> 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,<sup>65</sup> 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,<sup>66</sup> y cuatro operaciones. El sentido común<sup>67</sup> principalmente siente con los cinco sentidos y los puede discriminar.<sup>68</sup> El segundo sentido es la cogitativa. La cogitativa tiene tres operaciones. La primera consiste principalmente en conservar lo que recibe de los cinco sentidos.

<sup>63</sup> Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, 1 q.78 a.1.

<sup>64</sup> 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.

<sup>65</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1 q.78 a.3.

<sup>66</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1 q.78 a.4.

<sup>67</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1 q.78 a.4, ad 1.

<sup>68</sup> Aristóteles, *De anima*, III, 2, 426b 15-25.

則敢去之。此為怒能。或嗜或棄。各兼二者然	欲能所嗜所棄。於己相宜。則敢求之。不相宜。	於己相宜。則欲求之。不相宜。則敢去之。此為	二者怒能怒生之怒。言其敢也。凡所嗜所棄。	怒非喜之對。如草木	之。此為嗜司嗜司之能。又有二分。一者欲能。	司。凡外五司。內二司。所收之物。可嗜之可棄	收諸物之意也。內二司之外。別有一能。曰嗜	自然曉達之意。譬。卽知懼也。其三。主藏所	所收。皆受而藏之。如倉庫然。其二。主收覺物
----------------------	-----------------------	-----------------------	----------------------	-----------	-----------------------	-----------------------	----------------------	----------------------	-----------------------

[26] lo siente y lo conserva como en un granero. La segunda consiste principalmente en recibir las estimaciones<sup>69</sup> que instintivamente manifiestan la intención [de tal manera que la oveja sabe que el lobo es su enemigo y, por tanto, tiene temor].<sup>70</sup> La tercera operación consiste principalmente en conservar las intenciones de todas las cosas que recibe. A parte 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.<sup>71</sup> Todavía hay dos divisiones más. La primera es la potencia concupiscible. La segunda es la potencia irascible.<sup>72</sup> [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 agrade, entonces desea buscarlo, lo que no le agrade, entonces desea alejarlo. Esto es la potencia concupiscible. Lo que se apetece o se rechaza en uno: lo que le agrade, entonces se esfuerza en buscarlo, lo que no le agrade, 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

<sup>69</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1 q.78 a.4.

<sup>70</sup> Aristóteles, *De anima*, III, 3, 427b, 20-25; Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1 q.78, a.4, resp.

<sup>71</sup> Sobre la ambigüedad entre los términos “facultad” y “sentido”, véase Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1 q.79 a.1, ad 1: “A veces se da el nombre de sentido a una potencia”.

<sup>72</sup> Véase Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 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.

覺察。譬若威主烈士。或時憤發。如火熾然。而	欲騁因其控止。特為躡躅也。是在人情自可	自任。當聽從時。每存抑惜。如馬於御者。意自	可捐。此為可禦。理所是者。不得不從。乃時欲	於理而聽其命。如此為可愛。此為可慕。此為	瑪。亦可稱為覺魂也。但人之欲能怒能本屬	天主於人之亞尼瑪。亦全畀之。卽人之亞尼	諸司。人與鳥獸等無異。是覺魂所有之能。	欲能柔。怒能剛。怒能。欲能之敵也。己上內外
-----------------------	---------------------	-----------------------	-----------------------	----------------------	---------------------	---------------------	---------------------	-----------------------

[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 les otorga totalmente en el ánima del hombre. Asimismo, el ánima del hombre puede definirse como el alma sensitiva. Sin embargo, las potencias concupiscible e irascible del hombre son originariamente subordinadas a la razón<sup>73</sup> y obedecen a sus mandatos.<sup>74</sup> 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.<sup>75</sup> La intención se origina en el deseo de cabalgar, es el motivo por lo 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,

<sup>73</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 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”.

<sup>74</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1 q.81 a.3.

<sup>75</sup> San Agustín, *Hypognost.*, L.III, cap.2; Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1-2 q.110 a.4, ad 1.

物之像以時而用。能記有形無形之物。其所。	記含者。名之為三。總之歸一。為亞尼瑪之能。滅	論記含者	含者。二曰明悟者。三曰愛欲者	卓然首出者。靈魂也。靈魂有內三司。一曰記	草木禽獸等。無以大異。其予之令超軼萬類。	天主於人之亞尼瑪。若但予之生魂覺魂。卽與	論亞尼瑪之靈能	忠臣良友。力相規戒。如火得水。旋為消滅矣
----------------------	------------------------	------	----------------	----------------------	----------------------	----------------------	---------	----------------------

[28] pero, el súbdito leal es bueno y amistoso. Ambos recíprocamente miden su fuerza como el fuego y el agua que entonces termina aniquilándole.

### **Tratado de la facultad intelectiva del ánima**

Si Dios solamente otorgara las almas vegetativas y sensitivas al ánima del hombre, {este} pertenecería a las clases de las plantas y de los animales. No habría gran diferencia. Que se le esté dando {una diferencia} hace que rebasa las diez mil especies. Lo que lo coloca en este lugar elevado es el alma intelectiva. El alma intelectiva tiene tres sentidos internos. El primero se llama la memoria. El segundo se llama el entendimiento, y el tercero se llama la voluntad.<sup>76</sup>

### **Tratado de la memoria**

La memoria se refiere a tres cosas, pero, en términos generales se resumen a una. Son las facultades del ánima que conservan la imagen de las cosas que, según las circunstancias, se utilizan.<sup>77</sup> Puede memorizar cosas materiales o inmateriales. Su lugar es

<sup>76</sup> Esta división del intelecto o alma racional en memoria, intelecto y voluntad no es presente en el *De anima* de Aristóteles ya que éste divide el alma racional entre imaginación e intelecto.

<sup>77</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 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...”

今所指論者。記能也。亞尼瑪之能也	功。記之也。其一習像。已記也。總之歸於記含	言記含名之為三。其一記能。能記也。其一記	謂之疑謂。若定指其一而論之。謂之指謂。今	魚。天星名魚。但言魚者。格物家未知所的指。	然後可得而論也。一魚也。水蟲名魚。走獸名	如物有同名異實者。舉其名。先定其物之實。	何謂名之為三。總之歸一。凡論物理。先考名實。	為亞尼瑪。為腦囊。其功有二。其為益難盡言。
------------------	-----------------------	----------------------	----------------------	-----------------------	----------------------	----------------------	------------------------	-----------------------

[29] el ánima 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.<sup>78</sup> A la hora de fijar el nombre, primero se fija la realidad de la cosa,<sup>79</sup> y luego, una vez logrado se puede describir.<sup>80</sup> El pescado por ejemplo.<sup>81</sup> Si los moluscos se llamaran pescado, si los cuadrúpedes se llamaran pescado, si la estrella se llamara pescado, los filósofos no supieran que 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.<sup>82</sup> Ahora bien, la palabra “memoria” se refiere a tres cosas. Una es la facultad de recordar,<sup>83</sup> 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 ánima.

<sup>78</sup> Aristóteles, *Metafísica*, Z, 5, 1030 b 24-27: la definición verdadera supone la unidad de lo definido.

<sup>79</sup> Aristóteles, *Analíticos posteriores*, II, 1, 89 b 31-35; *Ibid.*, II, 7, 92 b 28-28.

<sup>80</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1 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 intellegibles, sino lo que el entendimiento forma para juzgar de las realidades exteriores”.

<sup>81</sup> Aristóteles, *Partes de los animales*, 643 b 12-13 y 643 b 23-24.

<sup>82</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1 q.84 a.8, resp.

<sup>83</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1 q.79 a.6, ad 1: “La memoria [es] la facultad de recordar el acto de un órgano”.

徑從思司。藏於記含之司。以時取之。取之者	內二司所收。亦入公司。本無粗像。不必取細。	至欲用。隨時取之。若無形之物。不屬外司。為	甚粗。既從思司。分別取細。入於記含之司。待	質。不能入於內司。則取其像。入於公司。此像	以別於他司也。凡外五司所收之物。皆有形	何謂藏物之像。以時而用。是則記含之分職所	司。不止記含。而記含則得稱亞尼瑪之能	何謂亞尼瑪之能。是總稱也。亞尼瑪之能有三
----------------------	-----------------------	-----------------------	-----------------------	-----------------------	---------------------	----------------------	--------------------	----------------------

[30] ¿Por qué las potencias del ánima son definidas conjuntamente? Las potencias del ánima poseen tres sentidos. No se limitan a la memoria y la memoria debe definirse como una potencia del ánima.

¿Por qué se dice que conserva la imagen y según las circunstancias las utiliza?<sup>84</sup> Es entonces que las diferentes funciones de la memoria se diferencian en diversos sentidos.<sup>85</sup> Los cinco sentidos externos, lo que reciben de las cosas tiene una forma material.<sup>86</sup> {Esta} 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.<sup>87</sup> 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. Esta directamente atañe a la cogitativa y se conserva en el sentido de memoria de acuerdo a las circunstancias. Lo que se aprehende

<sup>84</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1 q.84 a.7, ad 1.

<sup>85</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 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”.

<sup>86</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 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.”; Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 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”.

<sup>87</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 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”.

曰司記含。一曰靈記含。司記含之職。止能記	何謂能記有形無形之物。記含者。分之有二。一	聽用	其藏。非收物之體也。收物之像也。久收之以	而密哉。曲而深哉。無物不登其門。無物不入	吾斯丁曰。記含之容。大哉玄哉。記含之竅微	命出之也。是知記含之藏物。甚多無數。故亞	含之司。悉呈諸物。任所欲得。如庫司主藏。待	所藏之物。種種不一。若隨時欲取一物。則記
----------------------	-----------------------	----	----------------------	----------------------	----------------------	----------------------	-----------------------	----------------------

[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 lo tanto Agustín dijo que el contenido de la memoria es grande, es misterioso.<sup>88</sup> La apertura de la memoria es sutil y secreta, tortuosa y profunda. No hay cosas que no ascienda a su puerta. No hay cosas que no entre en su receptáculo. No es que reciba la substancia de las cosas sino que recibe la imagen de las cosas. Las que fueron recibidas anteriormente las utilizamos de acuerdo a como se oyen.

¿Por qué se dice que puede memorizar cosas materiales e inmateriales? 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

<sup>88</sup> 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 <small><sup>89</sup></small> 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。此司記舍之	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
----------------------	-----------------------------------------------------	-----------------------	----------------------	-----------------------	-----------------------	----------------------	----------------------	---------------------

[32] las cosas materiales. Por lo tanto, los animales las poseen.<sup>90</sup> 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, el conjunto de los cuadrúpedes también puede soñar. Cuando los perros están dormidos, de repente se ponen a ladrar. ¿No será debido al hecho de que pueden tener sueños? Debe de haber una experiencia pasada 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 oye 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 llegando a lo que pueden recordar. Aquellos que no tienen memoria,

<sup>89</sup> El *Lingyan lishao* tiene una grafía alterna.

<sup>90</sup> 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”.

靈魂必能記生前之事。此亦無形之物。且外	白.白.記馬之白。又能記一總者。無形之物也。又能令人死後。其	同生之甲丙總為人。兄弟為專同生為總人。	總者。無形之物也。又記甲丙總為同生。又記人之	人有之。何者。人能記物之專。又能記物之總。	無記含矣。靈記含之職。能記無形像之物。惟	記含。又如蟲蛆之屬。雖有動作。茫無歸向。亦	之事。如蠅之屬。生而不動。不能記含。亦無用	但具嘗司觸司。止識見在之事。不能憶既去
---------------------	--------------------------------	---------------------	------------------------	-----------------------	----------------------	-----------------------	-----------------------	---------------------

[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 ostras<sup>91</sup> 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 a través 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.<sup>92</sup> La blancura es una cosa inmaterial]. Esto puede hacer que el alma racional de los hombres, después de morir y mediante las cosas inmateriales, debe poder acordarse de los asuntos de antes de nacer.<sup>93</sup> Es más,

<sup>91</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1 q.78 a.1, resp.; Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1 q.18 a.3, resp.

<sup>92</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1 q.90 a.2, resp.

<sup>93</sup> Estos objetos inmateriales que la memoria racional recuerda aún después de la muerte son los universales.

形之味。既有有形之舌。則能嘗無形之味者。	則能明無形之物者。必有無形之目。能嘗有	天主賜我能視有形之物。既有有形之目。	囊。居顱頸 <sup>94</sup> 之後。何言兩記含。當有兩所。試思	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	格物之論。有二種依賴。一能離於承受之體。如色如味。色改黑。則失白。味變酸。則失甘也。	之體。與明悟愛欲同。皆謂之不能離之賴者	何謂其所為亞尼瑪。為腦囊。靈記含依亞尼瑪	司己謝。必不緣司記含。當緣靈記含也
----------------------	---------------------	--------------------	--------------------------------------	---------------------------------	--------------------------------------------	---------------------	----------------------	-------------------

[34] los sentidos externos en sí se destruyen. Por lo 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 substancia 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 substancia que la sostiene, como con el color o el sabor. El color se cambia en negro y por lo tanto se pierde el blanco, el sabor se transforma en ácido y por lo tanto se pierde el dulce.<sup>95</sup> La otra es que no se puede separar de la substancia que la sostiene. Es como el calor en el fuego, el frió en el hielo]. El lugar del sentido de memoria está en el cerebro. Reside en la parte posterior del cráneo.<sup>96</sup> ¿Por qué el hecho de hablar de dos memorias hace que hay dos lugares? Podemos pensar que Dios<sup>97</sup> 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 de haber un ojo inmaterial. El poder saborear las cosas con sabor, implica que existe una lengua material. Entonces para poder saborear los sabores inmateriales

<sup>94</sup> El Lingyan lishao tiene el mismo carácter pero sin la clave de corazón (心).

<sup>95</sup> Véase, Aristóteles, *Metafísica*, I, 9, 1058 a 37 – b 12; Idem, *Tópicos*, I 9, 103 b 27 – 39; *Ibid*, IV 1, 120 b 21-29; Idem, *Metafísica*, Δ, 7, 1017 a 7 – 30.

<sup>96</sup> 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, n°2, 1974, p.193, nota.1.

<sup>97</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1 q.89 a.1: Dios hace que las almas desencarnadas de los humanos pueden entender gracias a la luz divina sin fantasmata.

見。此謂如前所知。復向而知之。亞利斯多曰。	忘。不可謂記。惟先所知者。今一念及。宛然如	未知。直無所知。不可謂記。先有所知。後已悉	我所知。今如先所知。復向而知之。何者。先所	何謂其功有二。一者憶記。二者推記。憶記者。先	無形之所。則亞尼瑪	其所記含。必有無形之所。有形之所。則腦囊。	記含。必有有形之所。無形之司。收無形之物。其所	必有無形之舌。有形之司。收有形之物。其所
-----------------------	-----------------------	-----------------------	-----------------------	------------------------	-----------	-----------------------	-------------------------	----------------------

[35] debe de 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.<sup>98</sup> En cuanto a la reminiscencia, el ser que anteriormente conoció, en este momento, supone<sup>99</sup> lo que anteriormente conoció. Cuando vuelve {a recordar} el objeto lo conoce.<sup>100</sup> ¿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,<sup>101</sup> tampoco se puede hablar de recordar. Solamente cuando el ser que anteriormente conoció, en este momento, interpreta como si estuviera viendo,<sup>102</sup> esto es hablar de suponer la presencia de lo conocido, y que en el volver {a recordar} el objeto, lo conoce. Aristóteles dijo que

<sup>98</sup> Aristóteles, *De memoria et reminiscencia*, 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”.

<sup>99</sup> En esto subyace la deliberación que es constitutiva de la reminiscencia según Aristóteles.

<sup>100</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1 q.81 a.1, resp.: “La perfección de la operación cognoscitiva se consuma con la presencia de lo conocido en el cognoscente”.

<sup>101</sup> 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 substancia separada, para que la especie inteligible fluya de él al entendimiento posible”. Avicena, por lo tanto, postulaba la imposibilidad de que se conserven en el entendimiento las especies inteligibles.

<sup>102</sup> 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	潤之濕。蓋記含無他。止於先所藏者。今得覓之。	物之黃。又如記今春之濕潤。因而推記黃金	如從記鶯而推記其黃。又因記夫春之黃。而記他	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.<sup>103</sup> 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].<sup>104</sup> En efecto, la memoria no es otra 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.<sup>105</sup> 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.<sup>106</sup> Por lo tanto, es posible recordarla e inferirla: es una con su realidad. Si originalmente

<sup>103</sup> Aristóteles, *De memoria et reminiscencia*, 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)". Aristóteles, *De memoria et reminiscencia*, 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".

<sup>104</sup> Se encuentra en Aristóteles, *De memoria et reminiscencia*, 452 a 14-15, un ejemplo similar: "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, e.g. from milk to white, from white to mist, and thence to moist, from which one remembers Autumn [the 'season of mists'], 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 ya que es el color imperial.

<sup>105</sup> Aristóteles, *De memoria et reminiscencia*, 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 with it".

<sup>106</sup> 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 intelectiva. Por ejemplo, Aristóteles afirma en *De memoria et*

之節次有三。一者須記他物。二者由他物而	若禽獸之屬。亦有憶記而無推記。何者。凡推記	受損。同於天神之類。故也	瑪既離肉身。其所記含不藉肉身之器。無可	忘者。為記含之器。或受他損以亂其像。亞尼	記。而無推記。何者。推記而記。緣我嘗忘。所緣	從此可知。人之亞尼瑪。既離肉身之後尚有憶	可推矣	無知者。知而悉忘者。無此物像。莫可憶矣。莫
---------------------	-----------------------	--------------	---------------------	----------------------	------------------------	----------------------	-----	-----------------------

[37] no está en el ser que conoce, la conoce pero la olvida completamente.<sup>107</sup> No hay imagen de esta cosa. Por lo 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 lo 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

*reminiscencia*, 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". Luego, 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*". (ed. R. M. Spiazzi, Torino-Roma, 1949, p.26, citado por F. Yates, *El arte de la memoria*, pp.91-92.)

<sup>107</sup> Otra alusión a Avicena.

所知。非靈魂之正推。乃推之像耳。走狗逐兔。	嗅。徑往逐之此亦能。推之驗。不知是等禽獸	其一次嗅其二。悉無兔氣。次及於三。不復再	危因危知溺也。走狗逐兔遇三岐之路。先嗅	先聽流澌。以為行止。一似因聲知動。因動知	言禽獸能推記者如補大爾歌曰。狐狸遇冰。	則是睿哲之徵。非物類無靈。所能與也。成有	推論理。以致其然。此中包含明悟。能推記者。	推尋此物。三者因而得遇此物。皆緣人靈能
-----------------------	----------------------	----------------------	---------------------	----------------------	---------------------	----------------------	-----------------------	---------------------

[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 intelectiva 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 donde 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 al primer camino, luego huele al segundo. Si no hay de ninguna manera olor a conejo, en seguida, 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 que 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.

藏。諸業之母。智者之子。令人無記含。必不得	以療我心靈也。補大爾歌曰。記含者。百學之	天主予我記含之司。如藥肆然。任所取之。	諸凡所得。賴此而得。久存。賴此而得應用。故	何謂其益。難以盡言。凡人誦讀談講。思惟學習。	記。皆非因此得彼。若人靈之推論矣	敢逕渡。今聞水聲。亦復知避。此知覺中之復	狐涉聽冰。緣其避患甚巧。平時遇水。聞聲不	緣趨利甚急。迫使速去。此知覺中自然之能
-----------------------	----------------------	---------------------	-----------------------	------------------------	------------------	----------------------	----------------------	---------------------

[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 el 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 obtiene 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 por mucho tiempo y descansa en esto para lograr utilizarse. Por lo 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 debe

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。分求分予。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 a 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 por qué 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, vemos al escolar.<sup>108</sup> 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 saciedad y surgen del sentido de memoria sin esfuerzo. Aun más, los conoce todos en detalle y no omite ninguno. Si el orden de sucesión no se infringe, surgen en seguida y el {carácter} que precede

<sup>108</sup> 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.

習。然足徵記含在人。奇妙無方矣。難然。 天	能說二十二國方言。此皆原本資性。亦因學	兵士四十萬。皆識其名。般多國王米的利達。	誦一字。無所不可。又如伯爾西亞國王濟祿。	任命一字。順誦其後。逆誦其前。或更隔數字	二過。卽成誦。從首至尾。又從尾至首。又中間	西國有記含之法。習成者。試與一篇書。默識一	可知之一也夫	不能逆阻。求此者。彼弗敢混投。此亦奇而不
--------------------------	---------------------	----------------------	----------------------	----------------------	-----------------------	-----------------------	--------	----------------------

[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 pudieran conocer como una unidad.

En los países occidentales hay métodos para la memorización. Se trata de la repetición.<sup>109</sup> Vemos 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 inicio<sup>110</sup> 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

<sup>109</sup> Aquí se subraya la necesidad de orden en el proceso de reminiscencia. Véase Aristóteles, *De memoria et reminiscencia*, 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 objective 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".

<sup>110</sup> Aristóteles, *De memoria et reminiscencia*, 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".

明。亦 非恒為 所明。為 其能明 恒須物 之像。難	明諸有 形無形之 物。不獨明 彼。而亦自 為所	明悟者。 分之有二。 總之歸一。 為亞尼 瑪之能。 以	論明悟者	他事。 卽一無所記。 其為記多矣。	不記。 如無一記。 能記憶 天主。而 不能記憶 天主恩。卽 無所	人能記百 凡事理。 而不記 天主恩。卽 無所	也。欲 令人記憶 天主之恩。 而感之謝 之也。	主以此記 含之司。賦 之亞尼 瑪。以予人 者。何
------------------------------------------	-------------------------------------	--------------------------------------------	------	-------------------------	----------------------------------------------------	------------------------------------	-------------------------------------	--------------------------------------

[42] otorgue la facultad de memoria en el ánima 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 hubiera ni una sola cosa que recordara. Esto es memorizar mucho.

### **Tratado del entendimiento**

El entendimiento,<sup>111</sup> al analizarlo, tiene dos partes pero en general se resumen a una, porque es una de las facultades del ánima mediante la cual entiende todas las cosas materiales e inmateriales. Empero, no sólo aclara aquellas sino que se entiende a sí mismo.<sup>112</sup> Luego, no es que sólo entienda sino que únicamente puede entender la imagen de las cosas, aunque

<sup>111</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1 q.79 a.1, ad 1: “El entendimiento es la más importantes de las potencias del alma”.

<sup>112</sup> Aristóteles, *De anima*, II, 5, 429 b 9.

之者為作者。用之者為受者。又如耳所聽之	一為受緣。先有作者。後有受者。試如器用。造	必言二者。凡物之所然。皆有二緣。一為作緣。	其理。作者能為可得。受者所以得之也。何以	悟之功。受明悟者。遂加之光明。悟萬物而得	悟。其一受明悟。作明悟者。作萬像以助受明	何謂分之有二。總之歸一。分為二者。其一作明	向。亦不能死。顧亦與司相似。其功有三。	自無質。其所不在有質之體。而不受壞於所
---------------------	-----------------------	-----------------------	----------------------	----------------------	----------------------	-----------------------	---------------------	---------------------

[43] en sí no tenga materia, que su lugar no esté en la substancia 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,<sup>113</sup> otra el entendimiento pasivo.<sup>114</sup> El entendimiento activo pone en acto<sup>115</sup> todas las imágenes mediante la ayuda del trabajo del entendimiento pasivo. El entendimiento pasivo, en seguida, les agrega claridad,<sup>116</sup> comprende todas cosas y alcanza su principio.<sup>117</sup> 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.<sup>118</sup> Veamos por ejemplo el uso de instrumentos. Él que crea cosas es el agente, él quien las usa es el paciente. También los sonidos escuchados por la oreja

<sup>113</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 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”.

<sup>114</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 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 def. de “padecer”, Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1 q.79 a.2, resp.), puesto que no es acto de ningún órgano corporal. Y, por consiguiente, es incorruptible”.

<sup>115</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1 q.79 a.7, resp.: “No obstante, el entendimiento agente y el posible se distinguen como potencias, puesto que, respecto a 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”.

<sup>116</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 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”.

<sup>117</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1 q.79 a.2, resp.: “La operación del entendimiento recae sobre el ser en general”; Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1 q.85 a.3, resp.: “Los sentidos perciben lo singular y el entendimiento lo universal....”

<sup>118</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1 q.79 a.4, ad 4.

隱。其像全係物之體質。是為至粗。非可明之	彼先出其像。入於我之目。司此時物去則像	者為專屬。微通者為公共。如遇一有形之物。	之質。必將棄其體質。精識其微通者焉。體質	易見者解之。凡明悟者。非明悟其物之體物	為可明。次有受者明之則遂明矣。試以有形	於此。已得明悟。是所然也。其緣則先有作者	有受。盡所然如是。何獨明悟否乎。今有一理	聲為作者。以耳聽之為受者。若未有作。安得
----------------------	---------------------	----------------------	----------------------	---------------------	---------------------	----------------------	----------------------	----------------------

[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 lo fuera? 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.<sup>119</sup> 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 substancial de las cosas.<sup>120</sup> Debe dejar a un lado la materia substancial y conocer esencialmente la comprensión sutil. La materia substancial 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 substancial de la cosa, es la más burda. No es la cosa que se puede entender,

<sup>119</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1 q.81 a.1, resp.: “La perfección de la operación cognoscitiva se consuma con la presencia de lo conocido en el cognoscente”.

<sup>120</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1 q.84 a.2, resp.: “Los objetos materiales conocidos están en el que los conoce no materialmente, sino más bien inmaterialmente.”; 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”.

物之精微。眾物所公共者。則可得而明悟之	脫於物之體質。并悉捐棄其為彼為此。但留	為可明之物也。既而歸於作明悟者。不惟盡	此。即像與物。微有係屬。不能化於大通。亦未	分別之。則此物咸別於他物。既不能無分彼	亦未為可明之物也。既從公司入於思司。而	無所不收。像與物各有係屬。是在精粗之間。	司之共所也。此像既離於此物。然物之專像。	物。能被明悟者也。既而入於公司。公司者五
---------------------	---------------------	---------------------	-----------------------	---------------------	---------------------	----------------------	----------------------	----------------------

[45] por el entendimiento. Poco después entra en el sentido común. El sentido común es lo que es común a los cinco sentidos. Esta 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. Está se encuentra entre lo sutil y lo burdo. Todavía no es una cosa entendible.<sup>121</sup> Luego, después del sentido común entra en la facultad de cogitativa que la discrimina. Entonces esta cosa se diferencia de otras cosas, y, por lo tanto, no se puede que no haya división entre aquellas y ésta. Aún 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 abstrae<sup>122</sup> completamente la materia substancial de la cosa sino que simultáneamente se abandona por completo su ser aquello y su ser esto.<sup>123</sup> Solamente queda lo más sutil de la cosa, lo que es común a todas las cosas. Entonces se puede alcanzar y entender.

<sup>121</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 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”.

<sup>122</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1 q.79 a.4, ad 4.

<sup>123</sup> Es decir toda su singularidad. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 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。卽與他	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。譬一度於此。木為體質。尺為其全。寸為
----------------------	----------------------	----------------------	----------------------	----------------------	----------------------	-----------------------	-----------------------	----------------------

[46] Comparemos lo anterior con una unidad de medición. El árbol es la materia substancial, el metro es la totalidad y el pulgar<sup>124</sup> 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 substancia del árbol. Se limita a la imagen material de la substancia y se consigna en metro y pulgar. En seguida, junto con otras cosas {el sentido común} las recibe y las almacena.<sup>125</sup> No obstante, todavía no puede discriminarlas. Lo que recibe la cogitativa, es entonces estas cosas y, partiendo de ellas, las discrimina.<sup>126</sup> Abstrae la imagen material y solamente queda sus partes en pulgar. Lo que hace el entendimiento activo consiste entonces en abstraer<sup>127</sup> 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,<sup>128</sup> es suficiente para que sean entendidas. De esta manera, {las cosas} son inteligibles. Entonces, el entendimiento pasivo

<sup>124</sup> 10寸=1尺

<sup>125</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 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”.

<sup>126</sup> S. Ramirez, 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”.

<sup>127</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 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”.

<sup>128</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1 q.85 a.3; Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 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。卽不成	者。為亞尼瑪之能。譬如定時水漏。上下各為	悟。兩者缺一。卽不能完明悟之功。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,<sup>129</sup> 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.<sup>130</sup> 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. 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.<sup>131</sup> Por lo 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.<sup>132</sup> 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.

<sup>129</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1 q.85 a.5 ad 3; *Ibíd.*, 1 q.90 a.2, resp.

<sup>130</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1 q.79 a.3, ad 2.

<sup>131</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 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”.

<sup>132</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1 q.79 a.2, resp.

者明悟之。而不論其某肉體為某人也。若無	而獨脫其私質。如人本有肉體。則從其肉體	形。截然不類。其明諸有形者。不能脫其公質。	通達其公共之理。公共之性。但物之有形無	以別於他內司也。明悟之司所職者。凡物皆	何謂以明諸有形無形之物。此言明悟之分職	明悟。而明悟卽得稱亞尼瑪之能	何謂亞尼瑪之能。亦總稱也。亞尼瑪之能。不止	之器矣
---------------------	---------------------	-----------------------	---------------------	---------------------	---------------------	----------------	-----------------------	-----

[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.<sup>133</sup>

¿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.<sup>134</sup> 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.<sup>135</sup> Por ejemplo, el hombre originalmente posee una substancia corporal, entonces partiendo de esta substancia corporal se entiende y no se discute que tal substancia corporal es tal hombre.<sup>136</sup> Si se trata de

<sup>133</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 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 sensitivas, ne saurait être convenablement désigné par un tel nom. Nous dirons donc simplement que l'intellect est une des puissances de l'âme humaine”.

<sup>134</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1 q.79 a.2, resp.: “La operación del entendimiento recae sobre el ser en general”; Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1 q.85 a.3, resp.: “Los sentidos perciben lo singular y el entendimiento lo universal...”

<sup>135</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1 q.85 a.1, ad 2.

<sup>136</sup> Sambiasi parece querer indicar que en este momento del proceso cognitivo se abandonó la individualidad de la cosa.

形者盡歸明悟。取其靈像而有之。而通之。則	五司。亞尼瑪得用明悟者。取其像而通之。無	尼瑪者。是萬物。謂一切諸物。凡有形者。盡歸	脫。自能成靈像而作合也。故亞利斯多曰。亞	者。與作合而明悟之。若無形無質者。不須解	得入。即不可得合。故必脫去私質。取其公共	必令其物合於明悟之司。有形有質者。不可	無形之類是也。身之後也。蓋欲明悟此物。	形之物。不係於質。則可得而通之。如天神等
----------------------	----------------------	-----------------------	----------------------	----------------------	----------------------	---------------------	---------------------	----------------------

[49] una cosa inmaterial no está relacionada con la materia, por lo tanto se puede alcanzar y entender.<sup>137</sup> Por ejemplo, los ángeles pertenecen a la categoría de las cosas inmateriales. [Es decir después de que el alma intelectiva esté separada del cuerpo]. En efecto, si se desea entender esta cosa, se debe hacer que esta cosa se una a la facultad intelectiva. Lo que tiene forma y materia no puede lograr penetrar y consecuentemente no se puede unir. Por lo tanto, se debe abstraer la materia individual. Se aprehenda 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 sólo puede transformarse en imagen racional y combinarse. Por lo tanto, Aristóteles dijo que el ánima es las diez mil cosas, es decir corresponde a todas las cosas.<sup>138</sup> 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.<sup>139</sup> Entonces

<sup>137</sup> Aquí, Sambiasi aborda el problema del conocimiento de realidades no materiales como lo son las especies matemáticas. Son materias inteligibles es decir la substancia en cuanto sujeto de la cantidad.

<sup>138</sup> Aristóteles, *De anima*, III, 8, 431 b 20-25.

<sup>139</sup> Aristóteles, *De anima*, III, 8, 430 a 5-10: “En efecto, tratándose de seres inmateriales lo que intelige 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”.

脫。是以不獨明彼而亦自明。故明悟比為亞	其公共者明之。若本公司亦自無形質。無容解	凡明悟所明有形之物。必須解脫私質。獨取	何謂不獨明彼。而亦自為所明。亦非恆為所明。	之。亦萬物之總府。可稱為萬物矣	內司所收之物。皆歸於明悟。而承受之。通達	於轂。為萬物之總府。即公司亦可稱為萬物。	物也。如外五司所收之物。皆歸公司。若輻輳	亞尼瑪不化為萬物。而萬物皆備。是得有萬
---------------------	----------------------	---------------------	-----------------------	-----------------	----------------------	----------------------	----------------------	---------------------

[50] el ánima no se transforma en todas las cosas<sup>140</sup> y todas las cosas son completas. Esto es lograr la existencia de todas las cosas.<sup>141</sup> 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 lo 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 lo tanto, el entendimiento es comparable

<sup>140</sup> Véase, Aristóteles, *De anima*, 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”.

<sup>141</sup> 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, *Suma teológica*, 1 q.87 a.3; *Ibid.*, 1 q.84 a.7; M. A. García Jaramillo, *La cogitativa en Tomás de Aquino y sus fuentes*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, S.A., 1997, p.356.

何謂為其能明恆須物之像。格物家言。明悟者	也	返照於己之無形無質也。故不獲恆自能明	體。恆接於有形有質之物。中多混雜。不及時	照而得之。故非恆明也。二者。亞尼瑪在人肉	了無隔礙。應得恆明。但緣自明。必須迴光反	明者有二。一者須復念。自明其明。不須解脫。	明悟者。能見萬物。又能轉見自己矣。其非恆	尼瑪之神目也。形目者。能見萬物。不能自見。
----------------------	---	--------------------	----------------------	----------------------	----------------------	-----------------------	----------------------	-----------------------

[51] al ojo espiritual del ánima.<sup>142</sup> 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.<sup>143</sup> 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 lo tanto, es un entender extraordinario. En segundo lugar, el ánima se encuentra en la substancia 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 lo 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

<sup>142</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1 q.67 a.1, resp.

<sup>143</sup> El intelecto agente está perpetuamente en acto.

悟既屬能明則思司所收之像。無所不呈。明	焉得不須彼物之靈像。以別於此物。或言明	於彼物。欲明彼物。必有明彼物之種以明之。	物之種以明之。焉得不須此物之靈像。以別	能。於彼於此。原無定向。欲明此物。必有明此	所明一也。又明悟者之能明物。無物不屬其	司。明悟者於其所明。若無靈像。亦不能明其	之。五司於其所司。若無司像。必不能司其所	之受明悟。必有靈像以為明悟之種。何以徵
---------------------	---------------------	----------------------	---------------------	-----------------------	---------------------	----------------------	----------------------	---------------------

[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 intelectivo. 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 aquellas o estas. En principio, no hay orientación determinada. Si se desea entender esta cosa se necesita entender que suerte de cosa es. ¿Cómo fuera posible que no se necesite la imagen intelectiva de esta cosa para diferenciarla de aquella cosa? Si se desea entender aquella cosa, se debe entender que suerte de cosa aquella es. ¿Cómo fuera posible que no se necesite la imagen intelectiva 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.<sup>144</sup>

<sup>144</sup> Esto es el problema del conocimiento de los individuales. El entendimiento no tiene conocimiento directo e inmediato de los individuales y por lo tanto precisa de la cogitativa como medio para llegar a entender las cosas materiales. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1 q.85 a.1, ad 5.

者必須有物之靈像。在於本已之中。而後能	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	能作所以然。其能熱之原。必在火體之內。而	本已之中。乃能作其所然。若從外至者。必不	物之所以然者。必須所然之原。在於所以然	司所呈。自外而至。未為明悟者本司所有。凡	質。若彼若此。未能全為公共微通之物。且思	靈像。不知思司所收之像。猶微係於物之形	悟者隨呈隨取。自足為明悟之種。何事又須
---------------------	-----------------------------------------	----------------------	----------------------	---------------------	----------------------	----------------------	---------------------	---------------------

[53] El entendimiento, al momento en que {las imágenes} se manifiestan, las aprehende. De esta manera son suficiente para la suerte de entendimiento. ¿De qué sirve además la necesidad de una imagen racional? No es conocible la imagen que recibe la cogitativa.<sup>145</sup> Parece que tiene una relación sutil con la materia formal de las cosas. Si aquella o si esta 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 a fuera 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 substancia del fuego y después sale para calentar las cosas. Esto es activar su esencia. Si el principio del poder calentar las cosas estuviera a fuera del fuego entonces de dónde el fuego sacaría su capacidad de calentar]. Por lo tanto, el entendimiento necesita que la imagen intelectiva de las cosas se encuentre en su ser propio<sup>146</sup> y que después el entendimiento agente {la} posibilite.

<sup>145</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1 q.84 a.6, ad 1.

<sup>146</sup> En potencia.

靈像尚在。為其存留之所為亞尼瑪。不係於	作明時。向於所向。既明之後。已脫於所向。而	後亦漸次隳壞。其又上者。為明悟之靈像。當	其收藏之所。尚屬有質。因其有質。初則存收。	者。屬內二司之物像。脫於所向。亦自能留。顧	之物像。恆係於所向。在則存。舍則亡。其次上	格物之家。分物像為四等。其下者。為屬五司	像而作明悟故既明之物。恆留而不滅。緣是	作明悟。非藉外之司像所能作也。又因此靈
---------------------	-----------------------	----------------------	-----------------------	-----------------------	-----------------------	----------------------	---------------------	---------------------

[54] No es que se basa en la imagen de los sentidos externos para poder actuar: es debido a esta imagen racional que se activa el entendimiento. Por lo 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, luego 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 dada la intelección, y haberse abstraído del objeto, la imagen intelectiva permanece. El lugar donde existen y se quedan es el ánima. Es un lugar sin relación con

能為萬物物之模。若自有本模。即不能為萬	如太質本無一物之質。若自具一物。即不	物。即不宜自具一物之質。若自具一物。即不	於所向。亦不能死。依前論明悟者既不能為萬	何謂本自無質。其所不在有質之體。而不受壞	物之靈像。同時俱得不由漸次也	神。於萬物之靈像。自天主造成天神。即萬	有明悟之靈像。雖屬精微。不免漸次而得。天	最上者。為天神所有萬物之靈像也。人類所	形質之所。是以所向既去。猶抱而不脫也。其
---------------------	--------------------	----------------------	----------------------	----------------------	----------------	---------------------	----------------------	---------------------	----------------------

[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 pertenece a lo más util 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 substancia material, que no padece daños de su objeto y que también no 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.<sup>147</sup> Si en sí fuera una cosa determinada, entonces no pudiera ser las diez mil cosas [Por ejemplo, en la materia prima, originalmente no hay forma ni de una sola cosa, por lo tanto puede servir de forma para todas las cosas. Si en sí hubiera un forma original entonces no pudiera servir de

<sup>147</sup> Véase infra, p.10.

力或受衰滅	如目視	卽所向在此。不能及彼。所向既大。卽能向之	於所向者。他司係於肉體。其所向。若最大者。	之所亦滅。而此為不滅。故不能死。其不受壞	尼瑪卽與亞尼瑪。同是恆在。雖肉體滅。有質	全不係於肉體。既不在有質之所。而獨在亞	所。惟明悟獨在亞尼瑪。不在有質之所。其在。	司。固在有質之所。卽內司亦不能無有質之	模。如舌本無味。然後能別萬味。
卽日能向日。不能向日也。日於他既大	是所向日。日光既大	不能及彼。所向既大。卽能向之	他司係於肉體。其所向。若最大者。	故不能死。其不受壞	有質	而獨在亞	其在。	其在。	若舌先自有一味。卽不辦他味。他司如外五
如日視	如日光	不能及彼。所向既大。卽能向之	他司係於肉體。其所向。若最大者。	其不受壞	有質	而獨在亞	其在。	其在。	如外五
卽日能向日。不能向日也。日於他既大	是所向日。日光既大	不能及彼。所向既大。卽能向之	他司係於肉體。其所向。若最大者。	其不受壞	有質	而獨在亞	其在。	其在。	如外五
如日視	如日光	不能及彼。所向既大。卽能向之	他司係於肉體。其所向。若最大者。	其不受壞	有質	而獨在亞	其在。	其在。	如外五

[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].<sup>148</sup> Los otros sentidos, como los cinco sentidos externos están firmemente en un lugar material. Los sentidos internos también no pueden no tener un lugar material. Sólo el entendimiento se encuentra en el ánima y no se encuentra en un lugar material. Esta existencia, de ninguna manera se relaciona con la substancia corporal: por lo tanto no está en un lugar material y sólo está en el ánima y con el ánima. Juntos existen permanentemente. Aunque la substancia corporal se destruya así como los lugares materiales se destruyen, sin embargo este ser no se destruye. Por lo tanto, no puede morir y no padece daños de su objeto. En cuanto a los otros sentidos relacionados con la substancia 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 padecer<sup>149</sup> una destrucción gradual. [Tomamos el ejemplo del ojo que mira al sol. Este es su objeto. En la medida que la luz del sol es intensa, entonces la capacidad del ojo sólo puede dirigirse hacia el sol. No puede dirigirse hacia otra

<sup>148</sup> 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".

<sup>149</sup> Para una definición del término "padecer", véase Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1 q.79 a.2, resp.

直通者。百凡諸物。一一取之純而不雜。知如是。甲	何謂其功有三。其一直通。其一合通。其一推通。	者。亦作靈像。受之而明。故為相似也	向。則無從可作。不作是功。則受功不竟。明悟	何謂亦與司相似。凡司皆有受。乃有作。不受所	其能向之力也	最難。愈增其力。愈加其明。不因所向之大。壞	向在此亦能及彼。無多不應。任所向者。最大	敵。卽目力受其衰減。惟明悟者無所不明。所
-------------------------	------------------------	-------------------	-----------------------	-----------------------	--------	-----------------------	----------------------	----------------------

[57] cosa. Si el ojo padece la luz del sol y que 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.<sup>150</sup>

¿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 donde poder actuar o no sus operaciones. Por lo tanto sus operaciones pasivas no se completan. El entendimiento también activa las imágenes racionales, las recibe para entenderlas. Por lo 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.<sup>151</sup> La simple aprehensión consiste en afirmar de cada cosas lo simple y lo no mezclado. [Como de A se sabe que es

<sup>150</sup> Aristóteles, *De anima*, III, 4, 429a 30-429b 3; Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, 1, q.75 a.3, ad 2.

<sup>151</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1 q.85 a.5, resp. y ad. 1; Coimbra, Libro III, cap.VI.

卽中。或其飲之則是不中也。又如水飲水。不作病飲	又以推他。岐路愈多。愈多不中也。乙不飲水。如甲飲水	者。有真有謬。以此合彼。有中否。以此合彼。	自為一物。故也是病。何謬之有。合通者。推通	甲飲水能作病。乙不直通者。皆真無謬。一物	飲冷水能作病。乙不直通者。皆真無謬。一物	合於彼物。又推及於他物飲冷水能作病。甲	不飲冷水。是合其不然也。推知其病。甲	合其然也。乙亦一物。今言乙	二物。並而收之。分別然否。今言甲飲冷水能作病。甲	甲。病知是病。冷水知是冷水。乙
-------------------------	---------------------------	-----------------------	-----------------------	----------------------	----------------------	---------------------	--------------------	---------------	--------------------------	-----------------

[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].<sup>152</sup> El raciocinio consiste en el hecho de, mediante la unión de una cosa con otra cosa, razonar y lograr una tercera cosa.<sup>153</sup> [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 lo tanto se conoce por razonamiento que no está enfermo]. En la simple aprehensión, todo lo verdadero no es falso.<sup>154</sup> Una cosa es en sí una cosa y por lo 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.<sup>155</sup> 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.

<sup>152</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1 q.85 a.5, sed contra: "En las palabras hay composición y división como está claro en las proposiciones afirmativas y negativas".

<sup>153</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1 q.79 a.4, ad 3.

<sup>154</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1 q.85 a.6, resp.

<sup>155</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1 q.85 a.6, resp.: El entendimiento, "en cambio, si 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".

明悟者在人。明哉尊哉。曷言乎其尊也。論在我	為推靈者	無窮之時。無始無終。故天神稱為靈者。人稱	推知。如積時累日。先後序至。天神之直知。如	後。皆屬直通。人則以此推彼。漸次迨及人。之	天下。物物皆能通極至盡。不待時刻。無有先	獨人類為然。禽獸不能推通。天神至靈。天上	推知不病。果其不飲而病。皆是不中也。凡推通者。	甲飲水。推知其病。果飲果病。則中。或其不飲。
-----------------------	------	----------------------	-----------------------	-----------------------	----------------------	----------------------	-------------------------	------------------------

[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.<sup>156</sup> Los animales no pueden raciocinar 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 lo tanto, se designa a los ángeles como seres racionales, y se designa a los hombres como seres racionales deductivos.<sup>157</sup>

El entendimiento se encuentra en el hombre. ¡El entender es su dignidad! ¿Por qué se dice que es su dignidad? El tratado sobre

<sup>156</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1 q.79 a.4, resp.: El alma “llega al conocimiento de la verdad mediante el discurrir y el movimiento, arguyendo”.

<sup>157</sup> E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, pp.584 ss.: Esta doctrina proviene de Alberto Magno. Negaba la doctrina agustiniana común en el siglo XIII e influenciada por Avicelbron, la cual argüía 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 que está relacionada con el cuerpo, alcanza lo racional mediante una operación de abstracción sobre las imágenes sensibles.

不在所居之身是也。明悟之行。恆在於內。每	於所愛。故曰人有所愛。其心每在所愛之物。	司是也。則愛欲之行。雖在於內。未免出而交	者。內三	内外之行者。外五司之接物是也。其一在內。其一在外	凡亞尼瑪之行有二端。其一出	瑪之內目。而得見	而服習者。獨於明悟者。錫之靈光。以慰亞尼	義。則明悟者為尊。其一	欲所得屬諸義。明悟所得屬於知也。知方於	所得之服習有兩端。其一自立所得者。則愛
----------------------	----------------------	----------------------	------	--------------------------	---------------	----------	----------------------	-------------	---------------------	---------------------

[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 consuela<sup>158</sup> 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

<sup>158</sup> Sobre la importancia del consuelo para los jesuitas véase, J. W. O'Malley, *The First Jesuits*, Cambridge, Londres, Harvard University Press, 2001 (7a), p.19.

天下如是者則又尊故明悟之能。似於天神。	若小動物故稱	為原動者明悟為小天下之原動者行萬動。人身萬	之原動者运用四行化生萬物。是神。動天。天	行之所以然。故天神為天主所使。大天下	為其目。照之引之。若駕馭之。主持之。為其萬	得行其愛也。記含亦然。故愛欲瞽也。而明悟	愛欲不能自行。必先明悟者照之識之。然後	則有藉於外。一則全藉於內。如是則又尊又	攝入其所悟之物。兩所由全完其功用者一
---------------------	--------	-----------------------	----------------------	--------------------	-----------------------	----------------------	---------------------	---------------------	--------------------

[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 lo 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 lo 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。為炳燿潤飾	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獒。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 el 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 personales<sup>159</sup> 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 al sur para asegurar el viaje. Es, en el corazón del ánima, lo que

<sup>159</sup> La crítica confuciana de los deseos personales es permanente.

令愛惡諸物。得自專。不必自明。不能受強。其	愛欲者。分之有三。總之歸一。為亞尼瑪之能。任	論愛欲者	盲。與黑獄無別。豈不惜哉	悟萬事。而不識根本。如在大光中。而目眩如	物。致極其知。以至於萬物之根本。若有人明	天下之有日也。吾人既有此光。可得窮理格	藉明悟以克明明德。其在亞尼瑪之國。如大	照遠近巨細。明無不見之視遠鏡。故亞尼瑪
-----------------------	------------------------	------	--------------	----------------------	----------------------	---------------------	---------------------	---------------------

[63] ilumina todo, desde lo más lejos hasta lo más cercano, desde lo más grande hasta lo más pequeño. El entendimiento no tiene lentes para mirar a lo lejos. Por lo tanto, el ánima se fundamenta en el entendimiento para poder entender la luminosa virtud.<sup>160</sup> Esta se encuentra en el reino del ánima. 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 mediante 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 ánima. Su vocación hace que desea u odia todas las cosas. Para logra el libre albedrío,<sup>161</sup> no necesita estar consciente de sí y no puede ser obligada.<sup>162</sup> Su

<sup>160</sup> Hay una referencia aquí al *Daxue*.

<sup>161</sup> Para una definición del libre albedrío, véase Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1 q.83 a.2, resp.

<sup>162</sup> San Agustín, *Obras de San Agustín*, t.3, p.197.

爾。故萬福不足滿。未得爾。必不得安也。司欲	不安。必得乃已。亞吾斯丁曰。主造人心以向	專欲就於常生真福舍此所宜。雖多方強之	魚專就於又如人	知之樹木欲就於風日再露之所及。又如海	如石欲下就於地心火欲上就於本所。	之類皆有之。是各情所偏宜。專欲就之不待	司欲。其三靈欲。性欲者。萬物所公共。生覺靈	何謂分之有三。總之歸一。三者。其一性欲。其二	專。而為至自專。巍巍尊高。王於內外	所向。為先所知之美好。惟於至美好。不獲自
-----------------------	----------------------	--------------------	---------	--------------------	------------------	---------------------	-----------------------	------------------------	-------------------	----------------------

[64] objeto es ante todo el bien que se da a conocer.<sup>163</sup> Cuando logra el bien no sólo obtiene el libre albedrío sino que es el libre albedrío 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 deseo<sup>164</sup> natural, la segunda es el deseo sensitivo<sup>165</sup> y la tercera es el deseo racional.<sup>166</sup> 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.<sup>167</sup> 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 esta en paz, debe lograr estar consigo mismo. Agustín dijo que Dios creó a la mente del hombre para que Lo mire.<sup>168</sup> Por lo tanto, los miles de placeres no lo llenan. Hasta que Lo logra no puede alcanzar la paz.<sup>169</sup> El deseo sensitivo,

<sup>163</sup> Sobre la elección y el objeto del libre albedrío: Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1 q.83 a.3, resp.; Sobre el objeto de la voluntad: Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 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”.

<sup>164</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1-2 q.13 a.1, sed contra: “El deseo es acto de la voluntad”.

<sup>165</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1 q.81 a.1, resp.

<sup>166</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 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”.

<sup>167</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1 q.80 a.1, resp.

<sup>168</sup> San Agustín, *Soliloquios*, L.I, 1.4.

<sup>169</sup> San Agustín, *La ciudad de Dios*, XIX, cap. 10 y 11; Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 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; antecedentemente, porque se han de alejar todos los obstáculos perturbadores e impeditivos del último fin; consiguentemente, en cuanto que el hombre, logrado ya el último fin, se aquiega y apacigua con sus deseos satisfechos”.

司所引。隨思者。不論義否。惟所樂從也。二者	異者數端。一者靈欲隨理義所引。司欲隨思	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	在人也。居於亞尼瑪之體。為上欲。為愛欲。欲靈	與人則有之。是其情之所向。向於義美好故	己私也。靈欲者。生覺物所無。惟靈才之天神	人屈下。近於禽獸之情。令人失於大公。專曠	偏於形樂之美好。其在人為下欲。下欲者。令	者。生物所無。覺類人類則有之。是各情所偏。
-----------------------	---------------------	------------------------------	------------------------	---------------------	----------------------	----------------------	----------------------	-----------------------

[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 está en una posición inferior, cerca a las afecciones de los animales. Hace que el hombre pierde 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 lo tanto, se encuentra en el hombre y reside en la substancia 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 lo 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。不待思辨。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. Estos carecen totalmente de control de sí, con una sola mirada pueden desear y no tienen la capacidad de refrenarse.<sup>170</sup> Por lo 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.<sup>171</sup> También los hombres pueden desear con una sola mirada.<sup>172</sup> 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 lo tanto, sólo se trata de una sombra de control de sí. Luego, el deseo primerísimo del hombre no necesita alguna especulación: lo commueve y luego se desarrolla. Si se subordina al deseo racional y que la racionalidad todavía no tiene poder, suponiendo lo anterior, {el hombre} no puede ser culpable. En cuanto a los niños tienen

<sup>170</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 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”.

<sup>171</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 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”.

<sup>172</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1-2 q.6 a.7, resp.; Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1-2 q.9 a.2, resp.

言作者受者。為是諸司所向。皆自能發其本	不分作愛欲。受愛欲。何也。曰。外五司。皆不必	明悟有二。其一作者。其一受者。今言愛欲。卻	或曰。愛欲與明悟。同為亞尼瑪之內司。向者言	義美好。然歸於一總美好。故曰總之歸一也	美好。司欲本向者。是樂美好。靈欲本向者是	者。依其本情。雖有三向。如性欲本向者。是利	不能自制之類也。其曰總三歸一者。為是三	欲。靈亦未用。病失心者。靈為病阻。三者亦皆
---------------------	------------------------	-----------------------	-----------------------	---------------------	----------------------	-----------------------	---------------------	-----------------------

[67] deseos pero su racionalidad todavía no se usa. Es el error moral 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 lo 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 ánima. 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。動其本公司。且諸司所向。皆係粗像。有質之
---------------------	---------------------	----------------------	-----------------------	---------------------	----------------------	----------------------	----------------------	------------------------

[68] para poner en movimiento su sentido propio.<sup>173</sup> 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.<sup>174</sup> Es lo que constituye el mérito de la voluntad.

<sup>173</sup> Es entonces el objeto que crea la imagen y activa al sentido. Esto es la doctrina medieval de las especies.

<sup>174</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 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’”.

人。自能主宰。凡明悟所呈。一切所向。雖有可	何謂得自專。得自專者。亦獨指靈欲也。靈欲在	於亞尼瑪之體為其不可離之賴物	他內司也。所云任令愛惡者獨指靈欲也。依	何謂任令愛惡諸物。此言愛欲之分職。以別於	愛欲而愛欲則得稱亞尼瑪之能	何謂亞尼瑪之能。亦總稱也。亞尼瑪之能。不止	愛欲一司。不必分作與受也	似明悟者先己作之。不待愛欲者自作之。故
-----------------------	-----------------------	----------------	---------------------	----------------------	---------------	-----------------------	--------------	---------------------

[69] De esta manera, el intelecto, primero las activa por sí mismo y no espera que la voluntad las active por sí sola. Por lo tanto, la voluntad es un sentido único, y no se necesita dividirla entre activa y pasiva.

¿Por qué se dice que la facultad del ánima es una denominación general? La facultad del ánima no se limita a la voluntad y la voluntad entonces debe referirse a la facultad del ánima.

¿Por qué se dice que su vocación es amar u odiar a 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 substancia del ánima 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 existen

故自為主之行。不能自主者。其行隨性。故無	也。惟靈欲在人。先知其合理與否。而後行之	不能知其可否。惟他所使。是名不自主之行	瑪斯曰。凡禽獸所行。非作者乃彼作者。蓋先	不趨於其所害。不得不避。勢不由己。故聖多	欲所使。一見所向。即偏向之於己所利。不得	司欲。覺類所其具者。自無主持。惟意所便。惟	愛之。或可愛可惡。虛懸以待其去取。若性欲	愛。有可惡。然可愛者或能惡之。可惡者亦能
----------------------	----------------------	---------------------	----------------------	----------------------	----------------------	-----------------------	----------------------	----------------------

[70] lo amable y lo odiabile, a veces naturalmente se puede odiar lo amable y de igual manera se puede amar lo odiabile. Lo amable o lo odiabile 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 que 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 lo tanto, en sí es autónomo. La acción del que no puede gobernarse a sí mismo sigue la naturaleza. Por lo tanto, no tiene

至其主宰全在愛欲譬如輔弼之臣。陳言是	為又有功罪。曰。明悟雖借之光。明其可否。	己先為明之。故也。或言愛欲者既不自明。曷	明。為其隨明悟者之明。一切所呈可愛可惡。	何謂不必自明。愛欲者。雖不能自明亦不必自	順理為功。逆理為罪。功可賞。罪可罰也	別去就。何功罪之有。能自主者。其行隨理。故	長大。飲食便溺等皆不得不然。非我所能分	功亦無罪不可得賞亦不可得罰。譬如生身
--------------------	----------------------	----------------------	----------------------	----------------------	--------------------	-----------------------	---------------------	--------------------

[71] méritos y tampoco tiene culpa y no puede lograr la recompensa ni puede lograr el castigo.<sup>175</sup> 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 merito o culpa hay aquí? Él que puede gobernarse a sí mismo, su acción sigue los principios. Por lo tanto, seguir los principios es meritorio y oponerse a los principios es culpable.<sup>176</sup> El merito 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 meritorio o culpable? Explico: solamente el entendimiento usa la reflexión. Entiende lo que es posible o no hasta ser él que preside completamente sobre la voluntad. Es como la metáfora del primer ministro. Da a conocer su palabra,

<sup>175</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 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”.

<sup>176</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1 q.83 a.1, ad 1.

真偽。呈於明悟。彼明悟者。或因而謬誤分別。	像。呈於記含。彼記含者。不得不為容收。溷穀	罪乎。故記含明悟。皆可愛強。如邪魔顯設多	是我。是亦自主之行。安得不名人行而無功	行否。曰。是亦人之行也。何故。因畏而作。作者	非願作。因有所畏而強作之。是亦明為人之作	何謂不能愛強。凡自主之行。是名人之行。若本	明悟則輔。愛欲則主。故功與罪。歸之愛欲矣	非得失。豈能強之國主。其獨斷獨行者。君也。
-----------------------	-----------------------	----------------------	---------------------	------------------------	----------------------	-----------------------	----------------------	-----------------------

[72] lo correcto o lo incorrecto, lo benéfico o lo perjudicial. Sin embargo, ¿acaso puede forzar al gobernante? El que decide por sí sólo y actúa por sí sólo es el soberano. El intelecto entonces ayuda y la voluntad gobierna. Por lo 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 y culpa? Por lo tanto, son la memoria y el intelecto, ambos, 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 y 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 demoníacos, o las penas y los castigos, nos pueden 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 lo tanto, gobernarse a sí mismo y actuar de sí, no pueden ser actos obligados<sup>177</sup> y el mérito y la culpa son lo que los resumen. En otras palabras, lo falso es privación:<sup>178</sup> obliga estos hombres a obedecer a las imágenes del demonio. Como éste controla al cuerpo y obliga 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

<sup>177</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 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”.

<sup>178</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1 q.5 a.1; Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1 q.17 a.4 ad 2.

欲。作一善功。如悔罪等。則視其時候。乘其機	即於天主。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。即得	意行。彼能按抑我體。不能按抑我意。凡罪所
-----------------------	-------------------	----------------------	--------------------	----------------------	-----------------------	----------------------	----------------------	----------------------

[74] las acciones de la intención. Aquellas 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 miembros<sup>179</sup> y los cien huesos y aunque interrumpa nuestro destino, no nos puede destruir y tampoco la voluntad, que es parte de la substancia 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,<sup>180</sup> y que se arrepienten de la culpa. Entonces, contemplando el momento, coge la oportunidad y otorga la Gracia.<sup>181</sup>

<sup>179</sup> *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.)

<sup>180</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 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”.

<sup>181</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1 q.83 a.2, sed contra.

作。非強我作之也。譬如小兒在彼。我以果餌	是足可行者。我委曲引掖。作此機緣。令我肯	行者。即失此機會。後此雖有額辣濟聖亞。亦但機	機適。則是天主所用。以救我者。此時足可	機適。則是天主所用。以救我者。此時足可	額辣濟亞。其品數皆同。但不乘機適。人莫有	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.<sup>182</sup> La primera consiste en la Gracia suficiente para poder actuar. La segunda consiste en conferir la Gracia especial para causar las acciones próximas particulares.<sup>183</sup> Su valor es totalmente igual.<sup>184</sup> 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 lo 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]. De manera tortuosa hace que nos guía y sostenga, realizando esta oportunidad y haciendo que nosotros queramos realizarla. No es que nos obligue a hacerlo. Así de la metáfora del niño que se encuentra en aquello. Nosotros mediante los frutos

<sup>182</sup> 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*, p.274 y 286; y La introducción por Fr. F. Pérez Muñiz a Tomás de Aquino, *Suma teológica*, t.VI, Tratado de la gracia, p.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”.

<sup>183</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 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”.

<sup>184</sup> Esto 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, Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1-2 q.111, introd., p.779.

亦向之。曰。凡愛欲所向。無有不以為美好者。	是所向。或問有人自斷其命者。此何美好而	是其所向。卽本非美好而蒙以美好之貌。亦	知之。則不為愛欲所向。若先知之。則真美好	何謂其所向為先所知之美好。凡美好。若先不	曰不能受強	見天壞間。萬樂萬苦。皆不能移人之愛欲。故	取。是我特引之使來。非強之使來也。從此可	乘其飢候。出而元之。彼雖可以不取。異竟來
-----------------------	---------------------	---------------------	----------------------	----------------------	-------	----------------------	----------------------	----------------------

[76] le calmamos su hambre. Los sacamos y se los mostramos. Aquel, 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 lo 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 de 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 consideran el bien.

能足我不能安。而	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	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 estén perfectos, no hay que no estén 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

必 須 智 慮 籌 度。 乃 能 知 其 美 好 而 願 得 之。 故	皆 趨 慕 之。 若 義 美 好 在 物 之 外。 非 庸 常 所 見。	兩 美 好。 皆 著 於 物。 其 美 好 易 見。 故 庸 人 小 人。	亦 能 動 人。 稍 須 計 慮。 乃 可 得 之。 故 次 於 樂。 此	故 向 之 最 易 更 甚 於 利。 勿 論 義 也。 若 利 美 好	樂 美 好 最 能 動 人 一 見 便 生 欣 悅。 不 煩 計 慮	為 至 足 至 安。 乃 不 必 慕 之 求 之。 此 又 何 也。 曰。	而 人 情 惟 樂 與 利。 慕 之 求 之。 天 主 為 全 向	足 至 安。 或 問 既 爾 世 物 為 分 向。 為 不 足 不 安。
-------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------

[78] que logramos 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.<sup>185</sup> 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 lo tanto sigue el placer. Estos dos bienes, ambos empiezan en las cosas. Estos bienes {dependen de una} mirada fácil y por lo 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 lo tanto,

<sup>185</sup> 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 of Man and Grace: Commentaries, Readings in the Theology of Grace*, p.286.

凡人有甘歷苦幸。冒危害。而求之者為樂與	寧去世間萬利而就萬害。必欲得此而後已。	然出於樂利之上。寧違世間萬樂而受萬苦。	其美好。令有人得向此美好。此其所為。必邈	非庸眾所見。必遠慮卓識思路超越乃能知	便。故也。至若天主。其為美好。無形無像。更	為肉體所便。義美好則靈魂所便。肉體所不	等級分異者。緣人靈魂係於肉體。樂與利。最	向之為難。獨君子能然。此三美好。趨向難易
---------------------	---------------------	---------------------	----------------------	--------------------	-----------------------	---------------------	----------------------	----------------------

[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 substancia corporal. El placer y el beneficio son más apropiados a la substancia corporal y el bien justo es más apropiado al alma racional pero no a la substancia 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 hay hombres que logran inclinarse hacia este bien. Este es lo que es. Debe surgir más allá de la felicidad y de la conveniencia. Es preferible apartarse de la felicidad terrenal y doler 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 El? Sin embargo, si se busca por medio de un conocimiento y una reflexión comunes no se puede alcanzar. Por lo 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 substancia 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 lo 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 fuerza<sup>186</sup> 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.

<sup>186</sup> 勢 = 力量的趨向

專乎。凡在天之神聖明見	益。不然則害。是其本情所甚願者。得非至自	利益。不得不向。似乎不得自專。而以向之為	為至自專。譬如向日之蓮。其向日也。為受彼	專者。正是本情所最向。所至愛至欲者。故又	至義。是不得不愛。故為不獲自專。而此不獲	得至足。為得至安。為得至樂。為得至利。為得	之。為此是亞尼瑪愛欲者之全向。故得之為	所向者。完備滿足。自能全攝愛欲者而愛欲
-------------	----------------------	----------------------	----------------------	----------------------	----------------------	-----------------------	---------------------	---------------------

[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 ánima. Por lo 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 lo 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 lo 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.

之尊。若各論其本類之尊。不得不有差等。則	皆在亞尼瑪之體。以亞尼瑪之尊。而為同等	者。亞吾斯丁雖云三內司同等。特言三內司	者。則物類之中。定有等差。無有二類能相等	同類。凡物之類。如數目然。無有二數可相等	督格物之論。獨明其不然。為愛欲明悟。本不	如孿生姊妹。等級不異。無有尊卑也。亞利斯	何謂魔魔尊高。王於內外。或言愛欲與明悟者。	也
----------------------	---------------------	---------------------	----------------------	----------------------	----------------------	----------------------	-----------------------	---

[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,<sup>187</sup> hablando de la investigación de las cosas,<sup>188</sup> entendió que esto no es así. Es que la voluntad y el intelecto no son originalmente de una clase similar. En todas las cosas, como 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 substancia 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

<sup>187</sup> Aquí se encuentra un error en el último carácter del nombre: 亞利斯督 en vez de 亞利斯多.

<sup>188</sup> 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.<sup>189</sup> ¿Por qué es así? Si se desear entender las potencias del ánima, 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 lo tanto, la voluntad es tan venerable como el intelecto. Ahora hablamos 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. Hablamos de lo que es la acción. La acción de la voluntad es moverse a sí misma. Además provoca los otros movimientos.<sup>190</sup> 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

<sup>189</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 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 conocerle”.

<sup>190</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 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 logrará completarla será venerable. El intelecto nos lleva a conocernos, hace que nosotros conozcamos la verdadera delectación mientras que la voluntad hace que logramos 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 el 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.<sup>191</sup> 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 es absoluta. Mediante la comparación y el análisis completos,

<sup>191</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 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 lo 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 mediante dominar lo venerable y servir las cosas malas y frívolas de la categoría más despreciable. ¿Acaso no llega a ser una desgracia, llegar a poder sentirse mortificado y arrepentido?

與影。不為相等之物。亦無大小多寡。可為比	天主相似。特是假借比喻。為是其影像耳。形	彌無量億數中之一二者。今言亞尼瑪與	無窮之善。無窮之妙。無相等者。亦無一能彷	天下萬物。其美好精粹。皆有限數。其與天主	論亞尼瑪之尊與天主相似	吳淞 徐光啓 筆錄 慎修堂重刻	泰西 畢方濟 口授	靈言蠡勺卷下
----------------------	----------------------	-------------------	----------------------	----------------------	-------------	--------------------------	-----------------	--------

## [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 ánima y de su semejanza a 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 ánima y Dios son semejantes, es en particular usar una metáfora.<sup>192</sup> Sólo es ésta una imagen<sup>193</sup> reflejada; forma material y reflejo, no son cosas iguales. Además, no hay medidas --grande o pequeño, mucho o poco-- que puedan servir para

<sup>192</sup> Sobre la noción de semejanza, véase Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 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”.

<sup>193</sup> Sobre la noción de imagen, véase Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1 q.93 a.2, resp.

與天主甚相似也。雖本無形像。有天主	亞吾斯丁曰亞尼瑪乃無形無壞自立之體。	性一 天主性分。本自滿足。不屑他物充之。聖	性。一曰模。一曰行。如左	恩云耳。其云相似。凡有數端。總歸三者。一曰	善之性。又讚美其普施於人。亞尼瑪無窮之	哉。後諸比意。惟為顯揚。天主全能大智至	擬之。豈不屈抑天主。而長世人莫大之傲	例也。儻不達此意而泥其詞。謂我真實可比
-------------------	--------------------	-----------------------	--------------	-----------------------	---------------------	---------------------	--------------------	---------------------

[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 manifiesto 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 ánima 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 que otra cosa la llene. San Agustín dijo que el ánima es una substancia autosuficiente, no tiene materia y no padece daños por lo que es algo semejante a Dios.<sup>194</sup> Aunque originalmente no posee una imagen material tiene la imagen

<sup>194</sup> San Agustín, *Cuidad de Dios*, XII, cap.24.

性三	天主純神。能灼見萬事萬物。而不屬於	者人各有亞尼瑪。同是靈有。是名為總天主無是也	尼瑪之純。有總專之合。與天主異耳之合	總專	之雜。亞尼瑪之性。亦純。無質無形無分。但亞	性二	天主之性。極純。無質模。無總專。無一毫	萬物之美。必不能滿之。故相似	天主之像。則可容無窮美好。其在天主下	之務。而萬物不能充其欲。蓋亞尼瑪既為	之像在焉。伯爾納曰。人之亞尼瑪。能幹萬物
----	-------------------	------------------------	--------------------	----	-----------------------	----	---------------------	----------------	--------------------	--------------------	----------------------

[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 lo tanto puede contener el bien infinito. El bien que está en las cosas inferiores a Dios, es imposible que la llene. Por lo 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,<sup>195</sup> 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.<sup>196</sup> Sin embargo, en la simplicidad del ánima hay una unión de lo general con lo particular y {en eso} difiere de Dios.<sup>197</sup> [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 espiritual 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.<sup>198</sup> Puede ver claramente todos los asuntos y todas las cosas {pero} no está subordinado

<sup>195</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1 q.3 a.2.

<sup>196</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1 q.3 a.7, resp.

<sup>197</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1 q.3 a.5.

<sup>198</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1 q.75 a.5.

各不同	有不同。人身惟有一亞尼瑪。其功行甚多。亦	性五 天 上 天 下 惟 一 天 主 其 功 行 甚 多。 而	禽獸。 無靈無理無義之亞尼瑪。 特為超越	準則。 人之亞尼瑪。 有靈 有理 有義。 方 諸 草 木	性四 天 主 至 靈 至 理 至 義。 而為萬理萬義之	情。 皆能洞識	目。 而明達萬物萬事之理。 至幽至曠至眇之	人目。 亞尼瑪。 神類也。 無形無質。 亦不屬於人
-----	----------------------	---------------------------------------------------------------------------	----------------------------	------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------	------------	-----------------------------	---------------------------------------

[89] al ojo humano.<sup>199</sup> 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.<sup>200</sup> 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 máxima<sup>201</sup> y justicia máxima<sup>202</sup> 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.<sup>203</sup> Sus méritos y actividades son numerosos y todos son diferentes. El cuerpo del hombre sólo tiene un ánima y sus méritos y actividades son numerosas. Además cada uno es diferente.

<sup>199</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1 q.14 a.5, resp.; Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 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 Nurture of Life.

<sup>200</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1 q.84 a.1, resp.

<sup>201</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 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".

<sup>202</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1 q.21 a.1.

<sup>203</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1 q.11 a.3, resp.

由 於 己。 人 之 亞 尼 瑪 惟 由 天 主 親 所 造 成。	性 八 天 主 之 體。 無 所 由 成。  天 主 之 功 行。 惟	在	天 上 天 下。 偏 於 地 上 地 中。 凡 厥 所 欲。 無 不 可	亞 尼 瑪。 能 充 周 於 全 體。 其 明 愛 無 際 能 撤 於	性 七 天 主 體 在 能 在 見 在 而 無 所 不 在。 人 之	主 無 所 始。 而 亞 尼 瑪 有 始。 始 於 天 主	不 死 而 無 終。 故 與 天 主 相 似。 其 異 者。 天	性 六 天 主 本 不 能 死 而 無 終。 人 之 亞 尼 瑪。 亦
--------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------	---	--------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------

[90] La sexta {semejanza según} la naturaleza es que Dios originalmente no puede morir y no tiene fin.<sup>204</sup> El ánima del hombre también no puede morir y no tiene fin. Por lo tanto {el ánima} es semejante a Dios. La diferencia es que Dios no tiene inicio y que el ánima tiene inicio. Se inicia en Dios.

La séptima {semejanza según} la naturaleza es que Dios está en la substancia, está en la potencia y está en lo visible: no hay lugar donde no esté.<sup>205</sup> El ánima del hombre puede llenar completamente toda la substancia; 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 substancia de Dios. Los méritos y actividades de Dios solamente provienen de Él. {En la medida que} el ánima del hombre está creada por Dios a su imagen,

<sup>204</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1 q.10 a.1-6.

<sup>205</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 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”.

亞以明之愛之。雖未能全明全愛。亦與天	能明天主。能愛樂天主。而賴其額辣濟	之亞尼瑪。若效天主之性。則能向天主	模一天主本性。常明達自己。常愛樂自己。人	由他物。與天主相似	欲。亦能記含。如在本軀時。故其體其行。皆不	行。不由於本軀。離本軀後亦能明悟。亦能愛	不由他物。其居本軀時。明悟愛欲記含之功	亞尼瑪既備物之靈像以行其功。卽其功行
--------------------	-------------------	-------------------	----------------------	-----------	-----------------------	----------------------	---------------------	--------------------

[91] el ánima, por lo 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.<sup>206</sup> {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 lo tanto, su substancia 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 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

<sup>206</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 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 lo 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.<sup>207</sup> En efecto, 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.<sup>208</sup> 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.

Agustín en sus *Soliloquios* preguntó ¿por qué se considera al ánima

<sup>207</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1 q.93 a.5.

<sup>208</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 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。依其我樂利亞者。凡獲真福之神聖	耳此行明愛之功。惟義者有之。亦皆有	額辣濟亞。卽能行明行愛於	則皆有天主之像。依其額辣濟亞者。人有	明能愛天主。此能明能愛之性。人人所有。	其榮福我樂利亞依其性者。亞尼瑪本性。能	天主之像有三。依其性。依其額辣濟亞。依	愛天主。故為天主之像。又曰。亞尼瑪為	主之像。曰。為其能記天主。能明天主。能
---------------------	-------------------	--------------	--------------------	---------------------	---------------------	---------------------	--------------------	---------------------

[93] la imagen de Dios? Contestó que es porque puede recordar a Dios, puede entender a Dios y puede amar a Dios.<sup>209</sup> Por lo 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.<sup>210</sup> [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,

<sup>209</sup> San Agustín, *Soliloquios*, L.I, 1.4, BAC, vol.I.

<sup>210</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 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”; Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1-2 q.114 a.1, ad 2.

尼瑪與諸譖若 <sup>211</sup> 而似 天主之性。 故亞尼瑪	升天之憑。 論額辣濟亞之性。 其尊。 超越於亞	以增美乎亞尼瑪。 而寵愛之。 實為萬善之根	模二 額辣濟亞者。 譯言寵恩。 乃 天主賜人	上之福聖有之。 亦皆有 天主之像	主。 如此無間隔得見 天主。 而向真福。 惟天	者得眼鏡也。 無所間隔。 其明愛。 得見 天	之光。 比之目衰	榮福之光。 必不能見 天主。 亞尼瑪得榮福	榮福之光者。 人之亞尼瑪 昇天後 天主賜之榮福
----------------------------------------------	----------------------------------	-----------------------------	------------------------------------	------------------------	-------------------------------------	------------------------------------	-------------	--------------------------------	----------------------------------

[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.<sup>212</sup> 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 al deterioro del ojo que necesita lentes]. Si no hay obstáculos en medio de 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.<sup>213</sup> En efecto, Dios {la} otorga al hombre mediante 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 lo tanto, al momento que el ánima

<sup>211</sup> Aquí, se debe leer 若 = rě. Esta pronunciación proviene de una transliteración del sánscrito. Es la única ocurrencia de esta transliteración en el *Lingyan lishao*.

<sup>212</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1 q.12 a.6, resp.

<sup>213</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1 q.12 a.13.

存於己。人之亞尼瑪。因外五司所司之物。以	物。盡有其物之意德。亞像制作規模也。意得亞者。譯言物具。	模四 天主所己造之物。與所未造而能造之	為人。亦任意行之。如用械器然	然。亞尼瑪以其神能全模肉軀。并模各分。而	模三 天主與萬物為物。任意行之如用械器	悟愛欲之行。而相肖於 天主然	主之命。若額辣濟亞有以變亞尼瑪與其明	得額辣濟亞時。其欲愛與否之意。轉合 天
----------------------	------------------------------	---------------------	----------------	----------------------	---------------------	----------------	--------------------	---------------------

[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 ánima 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 machinas.<sup>214</sup> El ánima, 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 machinas.

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.<sup>215</sup> [La Idea traduce la forma que representa la imagen de las cosas]. Viven totalmente en Él. El ánima del hombre, en razón de que, al momento que siente las cosas por los cinco sentidos externos,

<sup>214</sup> La idea de la machina 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.

<sup>215</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 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”.

物偕焉。故與天主相似	相居更為親切。蓋亞尼瑪所愛之物。則與其人偕焉。謗曰。亞尼瑪所愛者。比其所模者。	切體於天主焉。蓋天主所愛之人。則與	天主亦與之偕焉。又曰親附於天主者。則	模五經曰。居於聖愛者。則與天主偕。而	具存於心。而亞尼瑪與天主相似	然歸一。故亞尼瑪所明之物。則有其物之像。	明悟者明之。而明悟者明其所明之物時。翕
------------	-----------------------------------------	-------------------	--------------------	--------------------	----------------	----------------------	---------------------

[96] las entiende por medio del intelecto y que el intelecto entiende las cosas por el intelecto, juntas se resumen a una. Por lo tanto, las cosas que entiende el ánima son las imágenes de las cosas. Residen completamente en la mente y el ánima y Dios son semejantes.

La quinta {semejanza según} la forma {consiste en lo siguiente}. La Biblia dice: ‘viva 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 substancia en Dios’. En efecto, Dios se junta con el hombre que ama.<sup>216</sup> El proverbio dice que lo que ama el ánima es comparable a su modelo: al residir juntos están aún más cercanos. En efecto, el ánima se junta con las cosas que ama. Por lo tanto es semejante a Dios.

<sup>216</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1 q.20 a.1.

行一 天主是萬物之始 主造成故也 又萬	萬物皆由天	軀或有壞。而亞尼瑪無一毫得壞	軀之各分。雖軀有或分。而亞尼瑪不可得分	毀壞。人之亞尼瑪。全在人之全軀。亦全在全	即各分內有一分毀壞。而天主全無一分	模七 天主全在全宇宙。亦全在宇宙之各分。	全軀而全軀不能界囿於亞尼瑪之諸行	下。不能界於天主。人之亞尼瑪。充徧於	模六 天主性體。充徧於天上天下。而天上天
------------------------------	-------	----------------	---------------------	----------------------	-------------------	-------------------------	------------------	--------------------	-------------------------

[97] La sexta {semejanza según} la forma consiste en que la substancia natural de Dios llena todo el mundo supralunar y sublunar pero éstos no pueden contener a Dios. El ánima del hombre está presente en toda el cuerpo pero el cuerpo entero no puede encerrar a todos los actos del ánima.

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.<sup>217</sup> Si a dentro de cada parte hay una parte corrompida, no obstante, en todo Dios no hay ni una parte corrompida.<sup>218</sup> El ánima 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 ánima no puede lograr partes del cuerpo que probablemente son corrompidas: el ánima no tiene ni un hilo que sea 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

<sup>217</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1 q.90 a.1.

<sup>218</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1-2 q.18 a.1, resp.

然。是萬物之成。是萬物所向之福。人之亞尼	行二 天主是萬物之終。是萬物為者之所以	也	人有內司外司。內瑪。是本軀內外諸司之始。有明悟愛欲記舍等。外有視聽啖嗅覺觸等。皆由亞尼瑪而成其所司也。及其自然行之。自然之行者。順其本性。始。又其介然行之始行之。如火燥水潤。鳥飛魚躍。人之視聽啖嗅等。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。可嘗可罰。介有兩端之意也。若此兩行。皆由亞尼瑪為之始	物行之始。天主扶佑之。乃可行也。人之亞尼
----------------------	---------------------	---	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------

[98] cosas.<sup>219</sup> [Todas las cosas llegan a tener acto. Deben lograr que Dios las apoye con su providencia. Es cuando pueden estar en acto]. El ánima 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 ánima]. 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 intención<sup>220</sup> del hombre. Por lo 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. Al igual que estos dos actos, su comienzo se encuentra en el ánima].

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 El quien orienta las cosas hacia la felicidad. El ánima del hombre

<sup>219</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1 q.3 a.1, resp.: “El primer ser (Dios), por necesidad, ha de estar en acto y de ningún modo en potencia”.

<sup>220</sup> Véase, Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1-2 q.12 a.1-4.; *Ibid.*, 1-2 q.18-21.

有未盡。惟天主之通達。能洞徹各物。本之淵微。窮盡其義理之幽眇。至其所以然。然之。	越於神人所通達者無量倍數。雖精雖細。尚通達。	行三 天主通達明悟萬物。而其通達之勢。超	終之	亞尼瑪。得以泰然慕嚮其所自。而終得享萬物。天主之福。故人之亞尼瑪。為本軀天下萬物。	造成天地。如房舍然。令居處其中。造成禽獸等物。如栽穀然。待人隨取隨足。令人之	主造人貴於萬物。為其在世。能敬事天主之福。既畀人此靈才。天主	故亞尼瑪為本軀之所以然。亦天下萬物之終天。	本軀萬行之所以然。亦天下萬物之終天。	瑪。是本軀之終械。非能自為用。必用於匠作。本軀為亞尼瑪所用器械。
------------------------------------------	------------------------	----------------------	----	-------------------------------------------	----------------------------------------	--------------------------------	-----------------------	--------------------	----------------------------------

[99] es el fin del cuerpo original [El cuerpo original es lo que el ánima utiliza como maquina. La maquina no es que pueda utilizarse de sí misma sino que necesita la acción del artesano. Por lo 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 lo 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 lo 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.<sup>221</sup> [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

<sup>221</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 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 inmaterial 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之物不屬造成	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	造成能通達屬質不屬質之物物分別有形有	屬質不屬質之	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	物當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	四亞尼瑪通達物之際卽生其物之內言。
---------------------------------	----------------------	------------------	-----------------	--------------------	--------	-------------------	------------------	-------------------	-------------------	-------------------	------------	-------------------

[100] de las causas y no hay ni un hilo que sea olvidado. Por lo tanto, trasciende la compresión propia de los santos de manera incalculable]. El ánima 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 ánima} 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 ánima puede comprenderlas minuciosamente]. Las cosas subordinadas a la materia, al momento que se entienden, se transforman en cosas espirituales. [El ánima entiende todas las cosas. Estas cosas penetran en el ánima. En la medida que están subordinadas a la materia no pueden penetrar en el alma racional. Por lo tanto, primero se abstrae la materia y se queda la imagen racional y el principio. Sirve para lograr el ánima 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 ánima entiende las cosas entonces nace la palabra interna de las cosas.

膏澤者焉各得其分。至觀天之重象。晶瑩森	萬物至洪至纖。受天主之公潤	行六 天主公潤天下。所潤之中。又有得潤之	軀	受活於亞尼瑪而亞尼瑪自活。不受活於肉	自活。而不受活於萬物。人之肉軀不自活。皆	行五 萬物不自活。皆受活於天主。天主	徹己之性。則生自己內像。為第二位。費略。是為罷德肋之內言	理性與天主通達自己之性。亦生內言主通天	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
---------------------	---------------	----------------------	---	--------------------	----------------------	--------------------	------------------------------	---------------------	-----------------------------------------

[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 ánima 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.<sup>222</sup> [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.<sup>223</sup> 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 ánima pero el ánima 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.<sup>224</sup> También aquí se logra el gran favor de la gratificación. [Lo más inmenso y lo más minuto 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,

<sup>222</sup> Se puede asemejar la palabra interna al Verbo o a la idea. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 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”.

<sup>223</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 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”.

<sup>224</sup> Se trata de la justicia distributiva. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 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<sup>224</sup> “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”.

物 灵 之 照 之 教 之。 於 可 小 受 者 等 無 灵 之 物 護	行 八 天 主 治 天 下 萬 物。於 可 大 受 者 與 人 有 天 神	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 體	行 七 萬 物 自 不 能 動。而 受 動 於 天 主 天	之 公 潤。 各 尤 其 量。至 觀 首 之 統 貫。聰 明。 尤 為 受 亞 尼 瑪 公 潤 中 之 至 美 至 好。首 焉	潤 之 中。 又 有 得 潤 之 膏 澤 者 焉。體 受 亞 尼 瑪 肉 體 四 肢 百 所	羅 尤 為 受 天 主 公 潤 中 之 極 精 極 粹 <sup>225</sup> 者 焉 亞 尼 瑪 公 潤 肉 軀 所
--------------------------------------------------	---------------------------------------------------	----------------------------------------	-----------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------

[102] lo fino, son, en especial, lo más esencial y lo más puro dentro de lo que recibe la gratificación justa de Dios]. El ánima, 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 ánima, 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 ánima].

La séptima {semejanza según} el acto es que las cosas no se pueden mover por sí mismas y reciben su movimiento de Dios.<sup>226</sup> 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 substancia y en cada una de sus partes no se puede mover por sí mismo, y recibe su movimiento del ánima. El ánima 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 a todas las cosas del mundo terrenal.<sup>227</sup> 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,

<sup>225</sup> Aquí, el *Lingyan lishao* tiene este carácter con la clave 60.

<sup>226</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 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”.

<sup>227</sup> 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 logré su parte.<sup>228</sup> El ánima del hombre gobierna todo el cuerpo de la substancia corpórea. Por eso alcanza cada parte haciendo que todos los sentidos puedan lograr su vocación, que todas las afecciones logren educar correctamente el entendimiento, enderezan la voluntad, llenen la memoria y purifiquen el corazón. No sólo {el ánima} guía, endereza, llena y purifica su ser sino que puede raciocinar y guiar, enderezar, llenar y purificar las multitudes mediante gobernar el mundo terrenal. Además puede domar y domesticar los animales restándoles su naturaleza violenta y doblegándolos. Esto por la fuerza de la naturaleza original del ánima y también porque se apoya en la providencia divina del poder de Dios. Es casi similar a la potencia de Dios. Por lo tanto es semejante a Dios.

La novena {semejanza según} el acto es que Dios es el gobernador de todas las cosas del universo.<sup>229</sup> Su jurisdicción

<sup>228</sup> Cada ser tiene su puesto asignado por Dios, su función y finalidad. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1 q.21 intro.

<sup>229</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1 q.22 a.2: la providencia de Dios es universal. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 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 lo 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 lo 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".

憑其本能之力。均不得全識亞尼瑪之尊。何	行十人之才雖妙好。天神之才雖峻捷。若自	能萬力。莫有得強其意者。故與天主相似	之靈意。夫亞尼瑪之靈意。強果無比。天下萬	而天下禽獸萬物。無一能外乎吾人亞尼瑪	又賴天主之祐。能主制其七情及願欲等。	能自專。而肉體之全軀與各分。悉皆歸嚮之	者。人之亞尼瑪。是肉體小天下之主宰。其權	無以尚之。天下萬物。悉歸嚮之。無不聽其命
---------------------	---------------------	--------------------	----------------------	--------------------	--------------------	---------------------	----------------------	----------------------

[104] nada la sostiene. Las cosas del mundo terrenal se inclinan todas hacia Él, todas escuchan su mandato. El ánima del hombre es el gobernador del microcosmos, {es decir} de la substancia corpórea. Su jurisdicción tiene libre albedrío. Todo el cuerpo de la substancia 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 ánima del hombre. Esta, la intención racional del ánima del hombre, no tiene equivalente en cuanto a la fuerza de sus resultados. Ninguna de la fuerza de las cosas del mundo terrenal logra la fuerza de su intención. Por lo 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 ánima. ¿Por qué

者。耳 指 天 下 萬 物 也。 特 爾 之 羔 羊 情。 人 之 欲 也。	耳 目 口 鼻 等。 蹤 跡	欲 識 爾 尊。 爾 出 隨 爾 羊 群 之 蹤 跡	自 識 其 尊 而 言 曰。 萬 物 最 美 者	此 稱 亞 尼 瑪 之 尊 也 故 撒 羅 滿 人 也 欲 令 亞 尼 瑪	主 禹。 由 是 可 知	亞 尼 瑪 之 尊 也 古 賢	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	有一 道。 可 推 測 而 識。 因 其 願。 推 其 尊 也 瑪 之 亞 尼	之 像。 若 欲 全 識 亞 尼 瑪。 天 主. 又 足 識 天 主. 其 像 乎 然	透 徹 天 主 無 量 之 妙。 亞 尼 瑪 既 是 天 主	其 肖 像 之 物。 人 與 天 神. 才 既 有 限。 皆 不 足 以 物 與 否。 必 先 識	也。 亞 尼 瑪 有 天 主 之 像 焉。 物 與 否。 必 先 識
羔 羊 者。 人 之 欲 也。	羔 羊 者。 人 之 欲 也。	羊 群 者。 人 之 五 司。 指	此 稱 亞 尼 瑪 之 尊 也 故 撒 羅 滿 人 也 欲 令 亞 尼 瑪	此 稱 亞 尼 瑪 之 尊 也 故 撒 羅 滿 人 也 欲 令 亞 尼 瑪	古 賢	亞 尼 瑪 之 尊 也 古 賢	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	有一 道。 可 推 測 而 識。 因 其 願。 推 其 尊 也 瑪 之 亞 尼	之 像。 若 欲 全 識 亞 尼 瑪。 天 主. 又 足 識 天 主. 其 像 乎 然	透 徹 天 主 無 量 之 妙。 亞 尼 瑪 既 是 天 主	其 肖 像 之 物。 人 與 天 神. 才 既 有 限。 皆 不 足 以 物 與 否。 必 先 識	也。 亞 尼 瑪 有 天 主 之 像 焉。 物 與 否。 必 先 識

[105] es así? El ánima 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 incommensurable de Dios. Asimismo, por el hecho de que el ánima es la imagen de Dios, si se desea conocer completamente el ánima, primero se debe conocer a Dios. Los hombres y los ángeles no son suficientes para conocer a Dios pero si 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 ánima 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 ánima}. Solo Dios lo puede. Esto permite conocer la dignidad del ánima]. Por lo tanto, Salomón [Era un justo antiguo] deseaba hacer que el ánima conociera su propia dignidad y dijo que la máxima belleza de las cosas [Esto denomina la palabra “ánima”] es que tu deseas conocer tu dignidad, que tu dejes de seguir tus huellas en la manada de corderos.<sup>230</sup> [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]

<sup>230</sup> 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”.

瑪既與 天主相似。卽亞尼瑪之所向所愛。	或言凡物兩相似者。必兩相向。必兩相愛。亞尼	相似	不能識亞尼瑪之尊。可知亞尼瑪與天主	心安願足。識己之尊焉。天主。卽	後一意復原。歸於天主。卽	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	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。	歡之所也。乃得識爾尊而可安也。之云若	名榮貴等。暫	近牧者之牢。是世人嬉遊戲樂逐利溺色功
------------------------	-----------------------	----	-------------------	-----------------	--------------	------------------------------------------	-----------------------------------------	--------------------	--------	--------------------

[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 fornicaba y se deleitaba 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.<sup>231</sup> [Es como lo que dijo Salomón hablando del ánima. Si te alejas de las afecciones y de los deseos relacionados con los cinco sentidos, experimentas todas clases 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 ánima y no puedes saber que el ánima y Dios son semejantes.

En otras palabras todas las cosas son doblemente semejantes. Debe de haber dos orientaciones mutuas, debe de haber dos amores recíprocos. El ánima ya es semejante a Dios, luego el objeto y el amar del ánima

<sup>231</sup> Sobre la paz, véase, *Suma teológica*, 2-2 q.29.

好之情下文略言之	世樂都可漠然無營淡然無好矣。欲知至美	利真樂。想至美好中包含無數美好。卽世利	向想至美好無窮之妙。想至美好無窮之真	不為所牽。不隨所引。而專務想亞尼瑪之本	尼瑪能違肉體之所便。能超出於世利世樂	所向而向之。所愛而愛之。甚順甚易也。若亞	之利與樂為是亞尼瑪寄在肉體。故隨肉體	應是天主。今觀人之所向所愛。多在世間
----------	--------------------	---------------------	--------------------	---------------------	--------------------	----------------------	--------------------	--------------------

[107] responden a Dios. Hace ver hacia que se orientan y lo que aman los hombres. Estar mucho en los beneficios y placeres mundanos hace que el ánima se encuentre firmemente en la substancia corpórea. Por lo tanto, si lo que persiguen {los hombres} es la substancia corpórea, eso es su orientación y eso es lo que aman. Es algo agradable y algo fácil. Si el ánima pudiera separarse de lo que es conveniente a la substancia 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 ánima, 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 incommensurable. 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.

為最美好。他美好不能如其美好其勝於他	他美好由此而美好。此不因他美好而美好。	此美好為大美好。能包人萬億美好。為總美好。	體。其體與其善。是一非二	功勳也。但至純至一之性。自然而然。其善與	由他化。非由他成。不因傳授。不因積習。不因	好也。并無所以然。無所以然者。非由他造。非	至美好者。原美好也。無他美好在其先。其為美	論至美好之情
--------------------	---------------------	-----------------------	--------------	----------------------	-----------------------	-----------------------	-----------------------	--------

### [108] Tratado de las afecciones del soberano bien

El soberano bien es la fuente del bien. No hay otro bien que esté 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 substancia, su substancia 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. Este 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. Este gana a los otros

至美好之美好。其體不因他美好而有。其功用	無窮際之幽深	之久遠。論至美好之精微。其難測難量也。為	論至美好之存駐。其無始無終也。為無窮際	至美好之包涵。其富有也。為無窮際之廣博。	至美好之品位。其峻絕也。為無窮際之高論	論至美好之性情。其尊貴也。為無窮際之大論	為美好。無物不為美好。無處不為美好	美好。無倍數可論。為恆美好。定美好。無時不
----------------------	--------	----------------------	---------------------	----------------------	---------------------	----------------------	-------------------	-----------------------

[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 afecciones<sup>232</sup> 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.<sup>233</sup> 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 substancia no está causada por otro bien para que exista y su efecto

<sup>232</sup> Véase, Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1-2 q.22 a.2, sed contra: se trata de los movimientos del alma.

<sup>233</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 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”.

此美好為公至足。公至足者。無所不取資。無所	此不藉他而知作用	用。此不藉他而作用。萬美好藉此而知作用。	而存駐。此不藉他而存駐。萬美好因此而作	而有。此美好不藉他美好而有。萬美好藉此	作用。其次知作用。萬美好之有。藉此至美好	他美好之物。必具四端。其一有其次存駐。其次	他美好之功用。則因此而成	不因他美好而成。他美好之體。則因此而有
-----------------------	----------	----------------------	---------------------	---------------------	----------------------	-----------------------	--------------	---------------------

[110] no está causado por otro bien para que se complete. En cuanto a la substancia 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
-----------------------	-----------------------	--------	--------------------	---------------------	-----------------------	------------------	----------------------	----------------------

[111] que no llene, logra la plenitud en sí. También alcanza la plenitud en todas las cosas y en el más allá. Por lo tanto, logra todas las cosas y todos los mundos. Cada vez más se multiplica. Esto sirve para que se logre hablar de lo incommensurable. También no hay algo que no llené. 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 bien<sup>235</sup> 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. Sin excepción se aprehenden las disposiciones naturales; inmediatamente y a la mano, se satisface y nada es deficiente.

El soberano bien sobrenatural<sup>236</sup> está presente. {Sin embargo}, el ojo no lo puede ver y el oído no lo puede oír.<sup>237</sup> Solamente la fe es apropiada a eso. Solamente la esperanza es apropiada a eso. Solamente la caridad es apropiada a eso.<sup>238</sup> Nuestra fe, nuestra esperanza,

<sup>234</sup> Se debe leer 凶, xiong, nefasto, funeste.

<sup>235</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 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 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”.

<sup>236</sup> 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.

<sup>237</sup> 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”.

<sup>238</sup> Se trata de las tres virtudes teologales cuyo objeto es Dios. Véase Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1-2 q.62 a q.67; Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 2-2 q.1 a q.46. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 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

依額辣祭亞而然	皆似天主。所差別者。天主自然而然。我	疑於聖人。使我疑於天主。使我眾行百為。	得之。得之者。便為成善。使我疑於天神。使我	此至美好。非我可得。惟依額辣祭亞聖寵而可	怡然得所而大寧福我求我。乃亦常生	我心。若失我身。若眩我睛。若饜足我中情。	祐助。至後來明見之日。自當茫然悽然。若攝	想。卽是所惠教訓。所施慰勉。所予欣悅。所乘
---------	--------------------	---------------------	-----------------------	----------------------	------------------	----------------------	----------------------	-----------------------

[112] y nuestra caridad favorecen enseñanzas, confieren consuelo y ánimo, otorgan felicidad, proveen la ayuda divina. Después se logra ver claramente al sol.<sup>240</sup> 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 laantidad 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.

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".

<sup>239</sup> Aquí los autores pusieron 祭 en vez de 濟。

<sup>240</sup> Sobre la imagen del sol, véase las palabras de Dionisio en Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1 q.19 a 4, obj.1.

與人偕。與人偕者。為造成萬類。獨人為其肖	此至美好。常與人偕。有四端焉。其一。以造成人	如此故	諸我也。無不與之。無不願與之。其情性自然	此至美好。我若得者。莫能妬之。莫能沮之。其與	令我有功。令我於萬善眾德。種種備足	者讚之述之。令我勇。令我貴。令我樂。令我富。	天神聖人愛之。眾人仰之儀之。邪魔懼之。賢	此至美好而與我亞尼瑪偕焉。則天主收之。
----------------------	------------------------	-----	----------------------	------------------------	-------------------	------------------------	----------------------	---------------------

[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, seamos 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 deseé 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

糧者。如額辣濟亞。以及道德仁義等。萬善具	偏育傢眾。皆父母所養也。又靈魂所須日用	令我備具他人所須。若家督上承父母資糧。	器用等。萬事萬物。種種具足。如父母育子。又	念也。有二端。肉身所須日用糧。如衣服飲食	其二。以備所須與人偕。備所須者。人人屬其顧	成人與人偕也	識之。能愛之。能與受其福。故人為肖像。以造	像也。人為肖像者。非形體之謂。為獨人類能
----------------------	---------------------	---------------------	-----------------------	----------------------	-----------------------	--------	-----------------------	----------------------

[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 lo 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 predisponiéndoles 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 predisponemos 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.<sup>241</sup> También el alma racional debe diariamente utilizar alimentos como la gracia. Es mediante alcanzar el *dao* (principio moral), la virtud, la humanidad y la rectitud<sup>242</sup> que las bondades llegan a

<sup>241</sup> Aquí tenemos una idea similar a la del *Daxue* que era muy conocida de los confucianos.

<sup>242</sup> Comparar 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) e *yi* (義).

亦與同。有同生長養。如禽獸等無靈而有生	保存之以有。又以生以養以長。其保存人也。	與四行等同。有如草木等無覺靈而有生者。	者。保存之以有。卽偕焉以有。其保存人也。亦	使免散壞也。而有數種。如四行等無生覺靈	其三以保存人與人偕。保存者。護衛之。留駐之	與人偕也	家訓。偏教家眾。皆父母教也。故曰以備所須	足。如父母教子。又令我訓誨他人。若承父母
---------------------	----------------------	---------------------	-----------------------	---------------------	-----------------------	------	----------------------	----------------------

[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 enseñadores. Por lo 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.<sup>243</sup> Conservarlos significa preservarlos y mantenerlos y sirve para evitar que se depraven y se destruían. 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 nutren y crezcan. Conservar a los hombres también es similar a lo anterior. También nacen, crecen y se nutren. Luego, los animales que no tienen racionalidad pero tienen facultad vegetativa,

<sup>243</sup> 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”.

而人不能覺。比於靈魂在人。使我生。使我行。	無不在。能無不在。其無不在。於人至親至切。	其四以無不在與人偕無不在者。體無不在。見	獨也。故曰以保存人與人偕也	主宰。是則四行草木禽獸等所無也。而於人	其於人也。又保存以記含。以明悟。以愛欲。以	亦與同。有同生長養同知覺運用諸種至外。	彼知覺。以內外諸動。令彼運用。其保存人也。	有覺者。保存之以有以生。又以內外諸司。令
-----------------------	-----------------------	----------------------	---------------	---------------------	-----------------------	---------------------	-----------------------	----------------------

[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 emplean 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 lo 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 substancia, omnipresente por su mirada y omnipresente por su poder.<sup>244</sup> 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,

<sup>244</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 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”.

之。無處不可聞之。無處不可嘗之。	不可想慕之。無處不可講說之。無處不可見	可得之。無處不可饗之。無處不可留之。無處	此至美好。任我所在。無處不可依向之。無處不	人偕也	其為親切。皆倍萬不啻也。故曰以無不在與	可見者。皆承大光。而我不覺為所生養照臨。	不覺。是靈魂所使比於日在天。生養萬物。所	使我通達外來事物。又通達内心情性而我
------------------	---------------------	----------------------	-----------------------	-----	---------------------	----------------------	----------------------	--------------------

[117] manda nuestra comprensión de las cosas y eventos que llegan de a fuera. 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 lo tanto, se dice que por su omnipresencia se une a los hombres.

Este soberano bien nos sostiene donde estemos.<sup>245</sup> 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.

<sup>245</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 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。梢亦識之。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 deduce los principios para extender el conocimiento.<sup>246</sup> 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 human que 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

<sup>246</sup> La “extensión del conocimiento” es una noción neoconfuciana y se encuentra en particular en las filosofías de Zhu Xi y Wang Yangming.

合 一 處。 終 莫 及 之。 相 去 倍 數。 非 復 計 量 所 及	常 生。 即 是 真 福。 得 此 福 者。 雖 以 世 間 美 好。 并	此 至 美 好。 我 能 明 悟。 我 能 愛 慕。 而 有 恆 者。 即 是	也	便 可 必 得。 惟 是 衷 情 慕 愛。 心 地 蠲 潔。 方 可 得	此 至 美 好。 我 此 世 間 而 欲 識 之。 非 因 講 究 思 推。	為 貴。 倍 萬 為 樂	萬 為 確。 倍 萬 為 益。 倍 萬 為 宜。 倍 萬 為 足。 倍 萬	微 細。 雖 則 微 細。 以 視 世 間 學 問。 倍 萬 為 真。 倍
--------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------	---	--------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------

[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.<sup>247</sup>

Este soberano bien podemos idearlo, podemos amarlo y añorarlo, y es eterno. Por lo 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 calculo que se alcanza.

<sup>247</sup> En el pensamiento de Confucio, el hombre de conocimiento debe tener un alto estándar moral para que se llame “sabio”.

天之高。地之厚。萬物之蹟。置此美好之前。猶露	也。影之與形。不為比例。終屬無耳	與之比。其為比例。若有之與無。不然亦其影	方者。縱令并合世間一切美好。至大至多。求	者。若云或在其下。便屬比方。此至美好。無比	與之等者。非獨此耳。并亦無他美好在其下	此至美好。無有他美好在其上者。無有他美好	足美好。非如他美好尚有闕者	此至美好。為純美好。非如他美好尚有雜者。為
------------------------	------------------	----------------------	----------------------	-----------------------	---------------------	----------------------	---------------	-----------------------

[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 esté superior a él y ninguno de los otros bienes que esté igual.<sup>248</sup> No es que esté solo. Al mismo tiempo no hay otros bienes que estén inferior a él. Si se dice que tal vez están inferiores, es una comparación por especie. Este soberano bien no se puede comparar. Aunque se junten simultáneamente todos los bienes mundanales, 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.

<sup>248</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 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”.

金準之。是名準則	金至貴。下至銀銅錫。近者愈貴。分別差等。以	美好。其分別差等。皆以至者為其法式。如精	無美好為與至者相近。稱為美好。愈切近。愈	能節度於他諸美好。彼諸美好。論其本體。自	此至美好。為他諸萬億美好之準則。此至美好。	輕重。亦復如是	地。倍此萬物。倍之又倍。至於無筭。其為多寡	華一點耳。不足論於多寡輕重。更復倍此天
----------	-----------------------	----------------------	----------------------	----------------------	-----------------------	---------	-----------------------	---------------------

[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.<sup>249</sup> 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 substancia propia, ninguno es cercano a lo supremo. Se llaman bienes, {porque} más están cercano, 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.

<sup>249</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 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 divido, o sea como una privación”.

慕。恆祈求恆行百計建立功勞。行人所難行。	嗜之苦渴。古今無數主教賢人。恆歎息。恆仰	其受苦難也。他人視之若苦。而彼甘之若飴。	才至智而為此致命。受無窮之苦。聖女亦然。	欲知此美好為至美好。當觀古今無數聖人。大	司。六。因於默想透達經典深意。七	因嘗其味。四。因於恆相密交。五。因於謐靜五	一。因於超自然之真光。二。因於心之潔清。三。	能識此至美好之繇有七端。因於自然之本光。
----------------------	----------------------	----------------------	----------------------	----------------------	------------------	-----------------------	------------------------	----------------------

[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。卽以	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 <sup>250</sup> 蹤跡徧天下。又屏棄一切身
-----------------------	--------	----------------------	----------------------	----------------------	-----------------------	----------------	----------------------	------------------------------------

[123] Explicaron las paráboles, 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 enduraron las penas. El final del cuerpo es así. ¿Porqué 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 la hay es como si no la hubiera. Esto también ¿porqué es?

Si se quiere elogiar este soberano bien, no se puede describirlo, no se puede agotarlo, Aun usando

<sup>250</sup> Aquí, el *Lingyan lishao* tiene “zong” compuesto de 足 y 宗

罰。無窮盡時。為萬苦聚。又無法可以解之。可	可知之。欲知此至美好者之尊。試觀罪者之	欲知朝廷之尊。觀得罪於朝廷者。其罰甚重。則	擬萬分之一也	無量之才智心思。而此才智心思。猶不足摹	數天神。并合其才智心思。窮慮極想於無涯	窮極之年。尚恨其短。窮古終天。無數聖賢。無	以天神之聰明才智。尚恨其鈍。以億萬萬無	海水磨墨。尚恨其少。以諸天為楮。尚恨其狹。
-----------------------	---------------------	-----------------------	--------	---------------------	---------------------	-----------------------	---------------------	-----------------------

[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. Estos talento, sabiduría e 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 pueda explicar o que pueda

之同行。與之偕動。為萬行萬動之所以然	在。又於人類萬物。默为存收使免倾散。而與	其體其見其能。無處不在。無時不在。無行不	此至美好者。體無不在。見無不在。能無不在。	見。其一能在。能則事所營能限之。事外無能。	無體。其一見在。見則目所接能限之。接外無	人有三在。其一體在。體則居之所能限之。所外	隆高。其尊無上也	以救之。如此。其罰至重。卽知施此罰者。巍巍
--------------------	----------------------	----------------------	-----------------------	-----------------------	----------------------	-----------------------	----------	-----------------------

[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.<sup>251</sup> Una es la existencia substancial. La substancia entonces es lo que albergándolo lo puede determinar: fuera de ahí no tiene substancia. 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 substancia donde no existe, no hay visible donde no existe, no hay potencia donde no existe. Esta substancia, 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 todos los movimientos.

<sup>251</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1 q.8 a.3, resp.

有所見矣	當識者。全然未有分毫入處。此正為有所知	我所想。我所講。我所識。與所當想。所當講。所	盡思極慮。至於昏無所得。自視為至愚至懵	以爲己能知見。此政極無知見。若更加窮究	此至美好。不能明知。不能明見。若有思惟擬議。	形容其毫未	可摹擬。兼亦難可思惟。難復聰明絕世。不能	此至美好。最玄最微。不可以形像摹擬。非但不
------	---------------------	------------------------	---------------------	---------------------	------------------------	-------	----------------------	-----------------------

[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 minutos 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 aun más se examina en detalle, se piensa todo y se reflexiona al máximo, se llega a lo confuso y no se alcanzar 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 minuta que entre en un lugar. Por esto, lo correcto es que conozca y vea.

讚歎。窮無量時。時時不竭。新之又新。無有盡	異。時時讚歎。窮無量時。時時以為喜樂。時時	之以為美好。時時讚歎。窮無量時。時時以為奇	盡天下聖人。盡天上天神。相與讚歎此至美好	成美好。豈非至美好	若與相近。悉化諸惡而備諸德。入於聖域。都	至美好者。舉天下無數惡人。營造無量惡跡。	與相近。悉化為香。與本香相類。是為至香。此	有至香者。其本體香。不足為香。有無數穢惡。移
-----------------------	-----------------------	-----------------------	----------------------	-----------	----------------------	----------------------	-----------------------	------------------------

[127] Es como el mejor perfume; éste es el perfume substancial original. No es suficiente que sea perfume {porque} hay un sin número de malezas pestilentes que son similares. Para que se transforme en mero perfume {debe} participar de la misma categoría del perfume original. Este 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

化誘於人。強勉於人。如是人者。可名甚善。而	有人於此。與人為善。惟日不足。多出智巧方便。	至尊至貴。隆崇無比	一切楮墨語言等。但一沾此美好。皆悉成為	美好時。即為至正。為至尊。而一切人。一切時。	美好時。即為至光明。至高貴。愛欲者。愛欲此	者。記含此美好時。即為至富。明悟者。明悟此	神有三司。一司記含。一司明悟。一司愛欲。記含	際
-----------------------	------------------------	-----------	---------------------	------------------------	-----------------------	-----------------------	------------------------	---

[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, el lo más respetable. Empero, todos los hombres de todo el tiempo 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.

之鉛槧。工匠之斧斤。其握鉛槧。操斧斤者。此	以然。亦皆繇此。而前後無數聖人。特如繪師	世盡。無量數聖人。所行所作。功德無數。其所	所以然。皆繇此至美好而出。自令以後。至於	開闢以來。無量數聖人。所行所作。功德無數。其	欲相將人類。悉成美好。此其美好。為至美好	扣我心門。督趣覲縷。有會卽投。無時肯釋。必	愛人之智計方略。牖人於善。救人於惡。時時	此至美好者。從造物初時。恆出無量無數仁
-----------------------	----------------------	-----------------------	----------------------	------------------------	----------------------	-----------------------	----------------------	---------------------

[129] Este soberano bien, desde el primer momento de la creación de las cosas, en su plan general y su sabio calculo 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 El. 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

取彼不美好以爲美好。知此能此。恆知此。	藥。匪但令其無毒。且借其毒性以取奇効。是	皆爲立功累德之材具也。正如醫師製度毒	取惡爲善取惡爲善者。令彼從前百千罪過	善縫矣。至美好者。恆聽人爲惡。及至當機。卽	良工就其壞處縫補焉。倍益佳麗。此爲善繪	修焉。更加巧妙。縫者裁剪次。拙工誤剪壞之。	繪者方繪次。拙工攬筆壞之。良工就彼拙筆。增	至美好也
---------------------	----------------------	--------------------	--------------------	-----------------------	---------------------	-----------------------	-----------------------	------

[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. Este 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 hace 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, él que siempre conoce esto y siempre

無此默佑。 卽甚易事。 亦成甚難。 卽甚樂事。 亦	<sup>252</sup> 於彼。彼卽以甚難為甚易。以甚苦為甚甘苦	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。卽是至惡	隨其所命。但所命為者。卽是至善。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
---------------------------------------	---------------------------------------	----------------------	----------------------	------------	-----------------------	---------------	----------------------	----------

[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. Implementar 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,

<sup>252</sup> Aquí, los autores utilizan 佑 en vez de 祐. No obstante, el significado de ambos caracteres es providencia.

者。雖他無一。已為至富。已為至足。失此者。	舍置者。以爲至愚無知也。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。卽自歎泣痛。	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。 <sup>253</sup> 惡	為甚苦。故得此佑者。要其至竟。不得不成吉
-----------------------	-----------------------	-------------------------	------------------------	------------------------	-----------------------	-----------------------	-------------------------------------	----------------------

[132] se vuelven amargos. Por lo 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 El 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,

<sup>253</sup> Se debe leer 凶 xiong, nefasto, funeste.

美好之味。先宜不知味。何以故。不絕世見。不	此美好。先宜暗。欲得此美好。先宜去。欲嘗此	欲見此美好。先宜瞽。欲聞此美好。先宜聾。欲論	卽不能識此美好。愈遠亦愈蔽	卽能識此美好。愈進亦愈明。人自遠於美好。	能識此美好與否。只在當人人能自進於美好。	物物視之。皆若獨有之。為滿足故	此至美好自萬物視之。實分有之。為普偏故。自	雖他無一無。亦是至窘。亦是至貧
-----------------------	-----------------------	------------------------	---------------	----------------------	----------------------	-----------------	-----------------------	-----------------

[133] él que no tiene ser se queda sin ser, asimismo es el más afigido, 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. Lo más se acercan, lo más 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, no

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。必大減	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 grandemente la enfermedad.

Al realizar este soberano bien, aunque sea la más minuta 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 le 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 <sup>254</sup> 惡有二種。其一罪愆。其一患難。此至美好者。	究其將來。必造於無窮之惡	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
----------------------	----------------------	--------	-----------------------	---------------------	----------------------------------------	--------------	----------------------	------------------------

[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.<sup>255</sup> Por lo 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. Este es el bien,

<sup>254</sup> Se debe leer 凶 xiong, nefasto, funeste.

<sup>255</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1 q.19 a.9, resp.

美好不可施者	此至美好之前。無有大凶 <sup>256</sup> 惡。不可救者。無有大	者	無有竭盡亦無宰制之者。而無不屬其宰制	此至美好。無時無處不施無窮之恩。無窮之善。	如光係日。如熱係火。倍萬親切	為善之終。為萬善所係。皆在於此。其係屬也。	無此美好。即無為善之始。亦無為善之中。亦無	當復何似
--------	---------------------------------------	---	--------------------	-----------------------	----------------	-----------------------	-----------------------	------

[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.

<sup>256</sup> Se debe leer 凶 xiong, nefasto, funeste.

不疑卽我自心。亦自計慮。以為非此固不可	不能信。或謂非宜。若體認親切者。無論深信	慮所及。但我輩不能體認真切。卽彼所為。我	甚痛甚苦。令我從之。甚近甚易。種種非人思	至。甚懇甚切。所屈抑者。甚尊甚貴。所俯就者。	此至美好。為欲人至於美好。多用計量。令我得	謂己無功。卽彼自謂無功。己是大功	己為惡。卽彼自謂至惡。己是大善。能自謙抑。	雖有至惡人。在於至美好之前。而能自愧悔。認
---------------------	----------------------	----------------------	----------------------	------------------------	-----------------------	------------------	-----------------------	-----------------------

[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 aquel, 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.

貧困。則是極富厚。為此飢寒。則是極飽暖。為此	則是大安樂。為此淪於卑陋。則是榮福。為此	萬福。為此而死。則得常生。為此入患難之中。	海舟之得指南。定不迷其所往也。求此則遇	所當向之的。人辛而認此。凡百無有差謬。如	者。是亞尼瑪之終向。是人之諸行。人之諸願	右所論至美好是亞尼瑪至造者。是萬物之造	福。豈非天寵哉	也。以此至美好而為我主。我為其民。豈非大
------------------------	----------------------	-----------------------	---------------------	----------------------	----------------------	---------------------	---------	----------------------

[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 ánima, es lo que crea las cosas, es la dirección ultima del ánima, 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 Ilegible. 卽當存念所論者。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。卽令	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。 <sup>257</sup>	此竄流。卽得鄉其本鄉。是人類共所當敬。是
------------------------------------	-----------------------	-----------------------	----------------------	---------------------	----------------------	---------------------	------------------------------------	----------------------

[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 y 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 infinitud, 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,

<sup>257</sup> Aquí Sambiasi define a los misioneros como los “confucianos del occidente.”

								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.