

La demostración teológica según Jorge Ameruzes de Trebisonda

The Theological Proof according to George Ameruzes of Trebizond

MARÍA CECILIA RUSCONI*

Sumario:

1. Introducción
2. El conocimiento teológico
3. La prueba *physica ratione*
4. Conclusión

Resumen: El presente trabajo tiene como objetivo una lectura crítica de algunos pasajes del *Diálogo de la fe con el sultán de los turcos* de Jorge Ameruzes de Trebisonda, en los que el autor caracteriza el conocimiento teológico y presenta una prueba *physica ratione*. A partir de dicha lectura, se expone, en primer lugar (1), la caracterización que hace Ameruzes de

* María Cecilia Rusconi es Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA) e Investigadora adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina. El presente trabajo ha sido realizado con el apoyo del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

ceciliarusconi@yahoo.com.ar

<https://orcid.org/0000-0001-8907-6359>

Recibido: 15 de abril de 2019.

Aprobado para su publicación: 12 de junio de 2019.

los principios del conocimiento teológico, en oposición a los principios naturales. En segundo lugar (2), se reconstruye la prueba *physica ratione*, de acuerdo con los capítulos XXXIX a XLI de la obra.

Palabras clave: diálogo, teología, demostración, ciencia, religión.

Abstract: The aim of this paper is to analyze some passages of *The Dialog on faith with the Sultan of the Turks* by George Ameruzes of Trebizond. Firstly (1) Ameruzes' characterization of the principles of theological knowledge will be provided. Secondly (2) a reconstruction of the proof based on physical principles (*physica ratione*), according to chapters XXXIX – XLI of the work will be offered.

Keywords: dialogue, theology, demonstration, science, religion.

1. Introducción

No es mucho lo que sabemos de la vida de Jorge Ameruzes de Trebisonda (ca. 1400-1470). Entre los hechos conocidos se destaca su participación en el concilio de Ferrara-Florenia (1438-1439) donde, aparentemente, se pronunciara como prounionista, a favor de la cláusula *filioque*, idea de la que parece, sin embargo, alejarse más tarde.¹

Más significativo quizás es el hecho de su permanencia en la corte del sultán Mehmed II, luego de la toma de Trebisonda en 1461, al contrario de otros humanistas bizantinos contemporáneos, como el cardenal Besarión, Pletón o Jorge de Trebisonda (Trapenzuntius), que emigraron a occidente.

La relación de Ameruzes con el Sultán aparece oscuramente a través de unos pocos testimonios. El propio Ameruzes, en el prólogo del Diálogo sobre la fe, se presenta a sí mismo como esclavo del sultán: “[...] también yo mismo fui hecho esclavo de aquel que en la actualidad oprime con su dominio a los ciudadanos romanos y a los hombres griegos”.²

¹ Cf. Jorge Ameruzes de Trebisonda, *Diálogo de la fe con el sultán de los turcos*, ed. Ó. De la Cruz Palma (Madrid, 1999), XVII (En adelante citado como Diálogo).

² *Diálogo* I, 4: “[...] ipse etiam seruus illius effectus sum, qui Romanos ciues Graecosque homines dominatu suo nunc premit”. Acerca del estado

El *Diálogo de la fe con el sultán de los turcos* no ha sido especialmente estudiado hasta ahora.³ La mayor parte del texto ha sido puesta a disposición en una edición crítica con traducción española por Óscar de la Cruz Palma en el año 2002,⁴ a partir de un único manuscrito, conservado en la Biblioteca Nacional de Francia.⁵ Este contiene una copia incompleta del texto escrito en latín que, probablemente, se trate de la traducción de un original griego perdido.⁶ A continuación, en el mismo códice, se encuentra una copia de un borrador de la misma obra.⁷

de la cuestión sobre la controvertida relación de Ameruzes con el Sultán Mehmed II, véase la introducción de De la Cruz Palma al *Diálogo*. Respecto de la presunta actitud colaboracionista de Ameruzes para con el sultán véase e. g. Franz Babinger, *Maometo il Conquistatore e il suo tempo* (Turin: Einaudi, 1957), 209, 263. Puesto que el objetivo del presente trabajo, lejos de ser de carácter histórico, se concentra en un análisis de los argumentos presentados por Ameruzes en el *Diálogo*, hemos prescindido de un estudio de las fuentes históricas, para lo cual nos remitimos a los especialistas.

³ Cf. Magnus Crusius, *De Georgii Ameruzae Philosophi Dialogo de Fide in Christum cum Rege Turcarum Nonnulla Praefatur* (Göttingen: Typis Abram Vandenhoeck, 1975); Astérios Argyriou and Georges Lagarrigue, *G. Amiroutzès et son Dialogue sur la foi au Christ tenu avec le sultan des Turcs* (Byzantinische Forschungen: Hakkert Print, 1987), 29-222; John Monfasani, “The lost final part of George Amiroutzes Dialogus de Fide in Christum and Zanobi Acciaiuoli,” in *Humanism and creativity in the Renaissance. Essays in Honor of Ronald G. Witt* (Leiden: Brill, 2006), 197-227.

⁴ Anteriormente M. Crusius aporta, en 1745, junto a los datos de descripción del manuscrito y un análisis del tratado – incluyendo un resumen del final de la obra por entonces considerado perdido –, la edición de algunos extractos. Posteriormente, Argyriou y Lagarrigue publican, en 1987, una edición íntegra de la obra.

⁵ Paris, *Bibliothèque Nationale de France*, Lat. 3395, fols. 83r-144r.

⁶ *Diálogo*, Introducción, XXV.

⁷ Paris, *Bibliothèque Nationale de France*, Lat. 3395, fols. 146r-176v. Esta se interrumpe antes que la primera copia, en el pasaje: “sed divina subiecta nec bona per seipsam” (De la Cruz Palma, *Diálogo*, 182, 2; cf. Monfasani, “The lost final part..., 208).

Sin embargo, el *Diálogo* ha sido también preservado de manera completa en otros tres manuscritos, pertenecientes a la Biblioteca Apostólica Vaticana.⁸

En 2006 John Monfasani presenta una descripción de los distintos manuscritos, mostrando que aquellos correspondientes a la Biblioteca Vaticana constituyen copias posteriores y aportando el texto supuestamente “perdido”.⁹

El diálogo se entabla entre los personajes del sultán y el filósofo, representante de la fe cristiana. Lejos de limitarse a preguntar y asentir a las afirmaciones del filósofo, el sultán constituye una figura retórica combativa y difícil de convencer, reprendiendo recurrentemente al filósofo por la debilidad de sus demostraciones. Así leemos, por ejemplo: “Si tú crees que lo que dijiste tiene valor de demostración, ciertamente me parece que no sabes lo que es una demostración”,¹⁰ y más adelante: “Crees que has dicho algo en contra de nuestra pregunta, pero en realidad no has dicho absolutamente nada. Sin duda un niño se habría referido mucho mejor que tú a estos asuntos”.¹¹ Tal es el tono de los reproches del sultán, que el filósofo llega a manifestar su temor: “[...] pero temo que me suceda algo malo, pues me doy cuenta de que estás muy enfadado”.¹²

⁸ Vat. Lat. 3469, fols. 1r-87v; Vat. Lat. 5619, fols. 154r-214v, y Vat. Lat. 8603, fols. 43r-114v. Cf. Paul O. Kristeller, *Iter Italicum: A finding List of Uncatalogued or Incompletely Catalogued Humanistic Manuscripts of the Renaissance in Italian and Other Libraries* (Leiden: Warburg Inst., 1963-97), II, 320; Monfasani, “The lost final part..., 197-227.

⁹ Monfasani, “The lost final part..., p. 216-227. A continuación me remitiré a la edición del *Diálogo* realizada por Ó. De la Cruz Palma, hasta el capítulo XLI, 5, donde esta finaliza. Para los pasajes siguientes, a la edición de Monfasani.

¹⁰ *Diálogo* XXII, 1: “[...] si quae modo dixisti, habere uim demonstrationis existimas, uideris sane quid ipsa demonstratio sit nescire”.

¹¹ *Diálogo* XXVIII, 1: “Putas te – inquit ille – aliquid aduersus nostram quaestionem dixisse, re autem ipsa nihil prorsus dixisti. Puer sane longe melius quam tu ad haec ipsa dixisset”.

¹² *Diálogo* XXIX, 1: “[...] uerum timeo ne quid hinc mali mihi contingat, sentio enim subiratam te esse”.

Frente a la pregunta por el sentido del diálogo o, más precisamente, la intención de Ameruzes en el mismo, existen opiniones encontradas. A. Argyriou y G. Lagarrigue encuentran una explicación en razones ciertas personales que Ameruzes tendría, relacionadas al cuidado de sus hijos, próximos al sultán, y de lavar su imagen en Occidente ante las acusaciones de colaborador con los turcos. En este sentido, consideran que el texto está redactado para lectores “étrangers”, a saber, los latinos.¹³

Por el contrario, para O. de la Cruz Palma, el texto tiene como objetivo una solución diplomática de convivencia con el turco que encuentra su lógica en los antecedentes históricos del pueblo griego, teniendo en cuenta la complejidad del término *Graeci* en el presente contexto histórico. En su opinión, es a los bizantinos de cultura griega – y no a los latinos – a quienes está dirigido el texto.¹⁴

A lo largo de la obra se presentan diversas cuestiones: cómo es posible que Dios se hiciera hombre, cómo ha nacido del vientre de una mujer, por qué los cristianos reniegan de la Ley judía, por qué Cristo tuvo que soportar una muerte indigna, por qué Cristo no consiguió convertir a todos los hombres, qué profetas dijeron que Dios iba a hacerse hombre, cuándo se produjo la creación del alma, la predestinación, el libre albedrío, la trinidad, la resurrección y la relación entre el alma y el cuerpo.

El filósofo intenta responder a estas cuestiones recurriendo a la Escritura y a distintas demostraciones de carácter racional. En el marco de la cuestión sobre cómo Cristo ha nacido del vientre de una mujer, ante un pedido de prueba de parte del sultán, plantea (en el capítulo XI) una aclaración de índole epistemológica: las realidades teológicas deben ser demostradas a partir de principios de su propio género, no de principios pertenecientes al género de la matemática o de la física, “sino que se han de demostrar en particular a partir de sus propios principios y otros añadidos”.¹⁵

¹³ Cf. Argyriou, Lagarrigue, G. *Amiroutzés et son Dialogue*, 50.

¹⁴ Cf. De la Cruz Palma, *Diálogo*, 108-109.

¹⁵ *Diálogo* XI, 1: “sed propriis ex principiis singula demonstrantur ac ex adiunctis”.

A pesar de esta prerrogativa, la pregunta formulada por el sultán, acerca de la trinidad divina (que encontramos en el capítulo XXXVIII de la edición), es respondida por el filósofo mediante una prueba *physica ratione, i. e.* según los principios de la física.¹⁶

El presente trabajo ofrece un análisis de la prueba por principios físicos. Para ello presentaré, en primer lugar, la caracterización que hace Ameruzes de los principios del conocimiento teológico, en oposición a los principios naturales, para lo cual me concentraré en los capítulos XI a XIII de la edición de la obra. En segundo lugar, reconstruiré la prueba *physica ratione*, de acuerdo con los capítulos XXXIX a XLI.¹⁷

2. El conocimiento teológico

Poco antes de ensayar una respuesta a la pregunta sobre cómo Cristo nació del vientre de una mujer, el filósofo es reprendido por el sultán quien, refiriéndose a la encarnación del Verbo, pregunta: “¿Con qué demostración afirmáis esto nuevo, también insolente y totalmente absurdo?”.¹⁸ Antes de emprender la demostración pertinente, el filósofo advierte que:

Es conveniente aducir una demostración que sea propia de su género, no matemática ni perteneciente a las realidades físicas, pues no en todo es obligada la necesidad de la matemática, ni es posible demostrar lo que pertenece a la matemática con razones físicas, ni con

¹⁶ *Diálogo* XXIX, 1: “[...] necessarium nobis ducimus ab ipsa primum physica ratione rem aggredi, comunia siquidem principia quibus utamur alia non habemus”.

¹⁷ En este sentido, no es objetivo de este trabajo contribuir al estado de la cuestión sobre la identidad de los destinatarios del *Diálogo*, sino más bien ofrecer una lectura analítica del texto. Con esta intención, me remitiré exclusivamente a las ediciones críticas de la obra: De la Cruz Palma, 1999 y Monfasani, 2006.

¹⁸ *Diálogo* X, 1: “Qua nam uero – inquit ille – nouum hic atque insolens maximeque insulsum demonstratione firmabitis?”.

matemática las que son de la física, sino que se han de demostrar en particular a partir de sus propios principios y a partir de otros añadidos [...] ¹⁹

La diferenciación entre lo propio de las realidades divinas y lo que corresponde a la física se apoya en la diferencia entre providencia y naturaleza. Mientras la naturaleza es uniforme *i. e.* actúa siempre de la misma manera, la providencia no se manifiesta con uniformidad. Así, afirma Ameruzes que:

Lo que es por providencia no se podría demostrar a partir de principios naturales. Pues las cosas físicas siempre, o la mayoría de las veces, suceden del mismo modo; pero las que suceden por una providencia a partir de la causa primera, no siempre ni la mayoría de las veces suceden así. Por consiguiente, aquellas razones no pueden demostrarse ni por principios naturales ni por principios de razón. ²⁰

Si alguien creyera que se puede demostrar a partir de principios naturales aquello que sucede a partir del primer principio, se equivocaría pensando que puede demostrar lo que pertenece a un género, a partir de otro. Si aquello que sucede a partir de la providencia perteneciera al género de los

¹⁹ *Diálogo XI*; 1: “Demonstrationem tamen afferri decet quae suo generi propria sit, non geométrica neque acceptam de physicis penetrabilibus, neque enim exigitur ubique geométrica, necessitas, nec licet quae pertinent ad geometriam physicis rationibus demonstrare neque geometricae quae sunt physica, sed propriis ex principiis singula demonstrantur ac ex adiunctis”.

²⁰ *Diálogo XI*, 1: “Quae sunt igitur physica ex physicis principiis monstranda sunt; si quid vero physica ratione non fit, sed quodam superiore fit modo, a primmo principio, per quandam videlicet providentiam, demonstrari non poterit naturalibus ex principiis. Physica enim aut semper aut plurimum fiunt eodem pacto. Quae vero per providentiam quandam fiunt a prima causa, neque semper neque plurimum ita fiunt. Demonstrari igitur ea non possunt neque ex principiis naturalibus neque ex principiis rationis”.

principios naturales o de los principios de razón, podría formularse para ellos una ley física o matemática de la forma: si p entonces q , de manera que, siempre que se dé p , necesariamente se daría q . Así, sigue Ameruzes:

Ciertamente o bien siempre sucederían de aquel modo y podría predecirse el futuro y cuándo las cosas futuras sucederían o bien en muchas o en la mayoría de la ocasiones (como cuando predecimos un futuro eclipse de sol...),²¹

En el caso de la teología, por el contrario, no es posible formular leyes ni, por eso mismo, predecir eventos futuros. La providencia divina no es uniforme. Pero entonces es imposible explicar científicamente cualquier evento que provenga de la providencia divina. El sultán se siente algo perplejo ante estas conclusiones:

¿Y con qué razón – dijo él – se ha de demostrar mejor cualquier otra cosa, si se suprimen aquellos principios con los que hemos de llegar mediante esta naturaleza a otras cosas? ¿Qué poder de juzgar la verdad queda, si excluyéramos aquella razón que nos otorgó la naturaleza?²²

El sultán reclama la existencia de principios primeros comunes a todas las ciencias, a los que también la teología deba someterse. Estos principios comunes son los principios del ente y de la razón. Así afirma:

²¹ *Diálogo XI*, 2: “Si enim sint in eo genere vel semper, utique fient eodem modo praedicique poterit futura esse et quando futura vel plerumque ac lurimum ita fient, sicut praedicimus futurum solis deliquium [...]”.

²² *Diálogo XII*, 1: “Et qua nam –inquit ille – ratione alia quicquam amplius demonstrabitur, si ea tollantur principia quibus ad alia natura ipsa progredimur? Quae nam denique veritatis iudicandae vis relinquetur, si eam quam natura nobis tribuit excludamus?”.

Ya que dices que de ciencias diferentes hay principios diferentes, esto es verdad, pero también es conveniente que esos mismos principios de las ciencias se hayan sometido a otros primeros principios muy comunes [...] los principios del ente contienen todos los principios. Entonces, quien rechaza las cosas naturales en cuanto que son principios de la razón, también rechaza esos mismos principios de las ciencias.²³

El filósofo no admite que los principios de la teología deban someterse a los de la razón. Por el contrario, alega que el problema de la indecidibilidad de las proposiciones teológicas es común a todas las religiones: “[...] también vosotros sentís (*sentire*) del mismo modo cosas que no se pueden demostrar bien ni por una razón natural ni por la común opinión de los hombres”.²⁴ Hay muchas cosas admitidas por los profetas que son contrarias al sentido común, como que el mundo fue hecho de la nada y que Dios no obtuvo ninguna ayuda o los diversos milagros. Si estas cosas se demostraran a partir de principios naturales, serían ellas mismas naturales, pero los milagros no son de este género.²⁵

²³ *Diálogo* XII, 1: “Quod vero ais differentium scientiarum, differentia esse principia, verum id quidem est, sed oportet tamen haec ipsa scientiarum principia subesse primis aliis comunissimisque principiis, a quibus nobis ad omnia est progressus. Neque enim sunt scientiarum principia invicem abiuncta neque aliena, sed sibi consona et cognata, entisque principia quatenus tale est, principia cuncta continent. Qui ergo naturalia procul pellit queque sunt rationis principia et ipsa utique scientiarum principia procul pellit”.

²⁴ *Diálogo* XIII, 1: “Audio enim vos et quaecunque a prophetis de deo divinisque operibus dicta sunt vera esse arbitrari et seorsum vos quoque de huiusmodi rebus, quae sane ipsa neque naturali ratione neque comuni hominum notione demonstrantur”.

²⁵ *Diálogo* XV, 1: “Multa – inquam ego – sunt apud prophetas quae comunibus contraria sunt notionibus, quale es illud quod olim uidelicet utputa heri aut nudius tertius et ex nihilo factus sit mundus, quodque Deo in producendis rebus quisquam in societatem ullam non uenerit [...]. Quin cuncta ea miracula, quae diuersis temporibus fecit Deus ut homines ad

El sultán objeta que si estas cuestiones son indemostrables se podría admitir como verdadera al mismo tiempo una proposición y su contraria y serían a la vez verdaderas todas las cosas que son predicadas de Dios por cada una de las religiones.²⁶ A partir de ello inquiere cómo es posible, entonces, que los cristianos rechacen la ley de los hebreos.²⁷

El ejemplo de la religión judía, y no de la propia religión musulmana, permite que el diálogo vire desde el problema epistemológico a la presentación de la fe cristiana como superación de la ley de Moisés y de allí a diversas cuestiones, luego de las cuales se arriba al problema de la Trinidad. En el marco de esta nueva discusión pueden encontrarse algunos elementos que deben ser sopesados con el tratamiento de los principios de las distintas ciencias, desarrollado más arriba.

3. La prueba *physica ratione*

El filósofo se propone explicar la trinidad divina *physica ratione*. En efecto, afirma que:

[...] es necesario que nos propongamos sondear el primer asunto según la propia razón física, pues ciertamente no tenemos otros principios comunes que podamos utilizar. Sin embargo, no hay ninguna razón física que nos vaya bien para este asunto ni que pueda ser pertinente ni acercarse, pues la naturaleza está mucho más abajo.²⁸

ueritatem perduceret, eodem in ordine statuenda sunt”.

²⁶ *Diálogo XVI*, 1: “Hoc autem dari nullo modo potest; fiet enim ut opposita simul vera esse contingat”.

²⁷ *Diálogo XVIII*, 1: “Tum – inquit ille – et quomodo fas esse censebitis prophetarum sermonibus atque oraculis ad rem uestram uti? Cum neque illorum legen neque fidem admittatis?”.

²⁸ *Diálogo XXXIX*, 1: “[...] necessarium nobis ducimus ab ipsa primum physica ratione rem aggredi, comunia siquidem principia quibus utamur alia non habemus. Tametsi physica nulla est rati quae ad rem hanc aequae

Hasta ahora se nos había planteado un problema epistemológico: que las razones físicas eran inapropiadas para la demostración teológica, porque cada una de estas ciencias parte de principios diferentes, de manera que hacer derivar la teología de principios físicos sería confundir el género de una y otra. El pasaje que analizamos ahora agrega un elemento de orden gnoseológico: “La razón natural tiene una obligación propia: no especular sobre ninguna verdad *sine subiecto*”.²⁹ Lo propio de la razón consiste en discurrir por género y diferencia específica, componiendo un sujeto (o sustrato) con un predicado correspondiente al género o especie a la que el sujeto pertenece. Pero en Dios no hay sustrato (*in Deo autem nullum est subiectum*).³⁰ Dios no es sujeto de predicados. Pues no es algo verdadero – *i. e.* un sujeto *x* al que se le aplique el predicado “verdadero” – sino la verdad misma. En el mismo sentido, no es bueno, sino la bondad misma. Ameruzes agrega que esta imposibilidad de atribución es lo que se da a entender con el nombre *ipsum*.³¹ Si acaso acostumbramos a tratar de Dios como si fuera un sujeto de predicados “se debe a la razón física, aunque a la razón física no se le escapa que en Dios no hay sujeto”.³² En efecto, “la razón natural siente su debilidad en este punto”.³³ De esta manera, si usamos la razón para tratar cuestiones teológicas habrá que tener en cuenta que ella tratará de Dios como si fuera sujeto de predicación. El filósofo advierte:

ac conveniret, pertinere ac protendi possit, nam et natura inferius multo subsidit longissimeque abest a divina essentia et quae ab ipsa natura ducitur ratio ad tam sublime fastigium pervenire non potest”.

²⁹ *Diálogo XXXIX*, 1: “Naturalis enim ratio proprium munus hoc habet ut sine subiecto veritatem nullam speculetur [...]”.

³⁰ *Diálogo XXXIX*, 1.

³¹ *Diálogo XXXIX*, 1: “[...] additque pronomen ipsum ne quid aliud intelligamus aut suspicemur”.

³² *Diálogo XXXIX*, 1: “[...] si quid vero tale de Deo dicere consuevimus, ex physica ratione contigit, neque tamen physica rationem latet in Deo nullum esse subiectum”.

³³ *Diálogo XXXIX*, 1: “Sentit itaque hoc loco naturalis ratio suam infirmitatem”.

[...] así que, si me dejo guiar por razones físicas, no conseguiré acertar a comprender todo lo que es posible resolver en esta pregunta. Voy a ver hasta dónde se puede llegar para proceder a una solución.³⁴

Para ello parte de una afirmación aparentemente reconocida, a saber: que Dios es una mente o intelecto y que es inteligible, pues Aristóteles le habría llamado “mente óptima”.³⁵

Con esta afirmación aristotélica discreparían los platónicos, para quienes Dios no puede ser mente, porque está por sobre la mente y el bien, dado que es inmune a toda participación. Mientras a la inteligencia le acaecen muchas cosas – por ejemplo que es como el bien o como lo bello – a lo Uno, por el contrario, nada le acaece. Ameruzes explica que los platónicos argumentarían así, por considerar a los universales existentes *per se*, de los cuales unos serían anteriores y otros posteriores, siendo los primeros causas y principios de los posteriores y precedidos, a su vez, por el primer principio. Si pudiera predicarse algo de Dios, como que Dios es mente, se estaría aceptando entonces la existencia de un universal – mente – como ontológicamente anterior al primer principio.³⁶

Sin embargo, argumenta Ameruzes en tono nominalista, no es lo mismo ser primero según la razón que ser primero según la sustancia. Según la razón, la blancura es anterior a lo blanco, pero según la sustancia, lo blanco es anterior a la blancura. Los universales no son reales, sino entes de razón, y puede predicarse que Dios sea mente, sin peligro de postular una mente anterior a Dios.

³⁴ *Diálogo XXXIX*, 1: “Haud itaque mihi licebit, si a physicis rationibus mouear, totum assequi quod in hac debeo quaestione persoluere. Conabor hinc tamen quoad fieri possit ad solutionem procedere”.

³⁵ *Diálogo XXXIX*, 2: “Asserimus itaque Deum mentem sive intellectum esse ac intellectilem nam Aristoteles optimam illum mentem appellat”. El lugar más aproximado de esta cita de Aristóteles es *Met.* XII 7 1072 b 29 (Guillelmus de Morbeka reuisor transl. Aristotelis): “Et uita autem utique existit; etenim intellectus actus uita, illud autem ipse actus; actus autem que secundum se illius uita optima et sempiterna”.

³⁶ Cf. *Diálogo XXXIX*, 2-3.

Mediante este rodeo, el filósofo no prueba la tesis aristotélica según la cual Dios es inteligencia óptima, pero se deshace, al menos, de la objeción platónica contra ella. A partir de ahí, toda la prueba *physicis rationibus* estará asentada en esta proposición.

La prueba abarca varias páginas, pero puede reconstruirse como sigue. En primer lugar (1), se afirma que Dios es la inteligencia óptima porque se entiende a sí mismo y, en cuanto principio de todo, también entiende a todos los entes.³⁷ A partir de ahí afirma, en segundo lugar, (2) el antecedente y el consecuente del condicional anterior como una conjunción: “Dios es la inteligencia óptima y que entiende”.³⁸ Apelando al sentido común, agrega, en tercer lugar (3), que cualquier cosa que esté dotada de intelecto, está dotada de voluntad.³⁹ La voluntad divina se evidencia en el hecho de que Dios no quiere lo contradictorio. Pues si así lo quisiera, no habría más de una cosa que de su contrario. Pero Dios prefiere que no haya contradicción. Ahora, preferir algo a otra cosa es querer. O sea que Dios quiere. Por lo tanto, (4) Dios entiende y quiere.⁴⁰ De aquí pasa a (5) la conclusión de que la mente de Dios es el principio del entender y del querer. Pues la volición proviene de la intelección y ésta, a su vez, proviene de la mente.⁴¹ De aquí obtiene Ameruzes tres elementos, a saber: mente, intelección y voluntad – *mens, intellectio et volitio*.⁴²

³⁷ *Diálogo XXXIX*, 10: “Non intelligit yero aliud Deus praeter seipsum. Verum quia is est omnis esse principium, cum seipsum intelligit (qua talis est), entia quoque cuncta intelligit. Non est enim eum qui causam sciat qua causa est, effectus ignorare qui sunt a causa”.

³⁸ *Diálogo XXXIX*, 10: “Sequitur ergo Deum et mentem optimam esse et intelligere”.

³⁹ *Diálogo XXXIX*, 13: “Adde autem quod procul est a ratione ut qui intelligit careat uoluntate”.

⁴⁰ *Diálogo XXXIX*, 13: “Deus itaque cum sit mens optima intelligit profecto et uult”.

⁴¹ Cf. *Diálogo XXXIX*, 14: “Intellectus enim principium est et causa tum intelligendi tum etiam et uolendi”.

⁴² *Diálogo XXXIX*, 15: “tria igitur sint oportet: mens, intellectio et volitio”.

A la mente, agrega, se la llama “Padre”, porque aquello que procede de ella es de la misma sustancia en número. A la intelección se la llama “Hijo”, porque procede de la mente, y a la voluntad, “Espíritu Santo”, porque el espíritu sigue al verbo.⁴³

Ahora bien, estas tres personas emergen, no según la razón natural, sino según la naturaleza de la misma cosa. En otras palabras, las personas divinas no pertenecen al ámbito de la física o de los principios de razón, sino al de la teología. Sin embargo, no hay que admirarse si ellas se demuestran también por razones físicas. Pues en todas las cosas hay semblanzas del primer principio y no hay nada en lo que no se aprecie alguna semejanza con la trinidad.⁴⁴

Estas palabras debilitan los límites entre las distintas ciencias especulativas trazados más arriba. Ahora la independencia entre teología y física se ve matizada por una *similitudo aliqua trinitatis*, que hace lícita una prueba *physicis rationibus* por semejanza.

Ameruzes explica que, si en todas las cosas se aprecia una semejanza de Dios, puesto que el intelecto es el mejor de los entes y el más divino, en él se apreciará mejor esta semejanza.

Sin embargo, el tipo de evidencia que proporciona la prueba es dependiente de un conocimiento previo. En palabras de Ameruzes: “Adoctrinados primero por los profetas y luego por el verbo de Dios y entonces también al encontrar una razón física lógica, la admitimos fácilmente”.⁴⁵

⁴³ *Diálogo XXXIX*, 15-16: “Mentem utaque Patrem appellamus, quia quae ab ea procedunt sunt numero eiusdem substantiae [...] Intellectionem vero etiam verbum nuncupamus et Filium [...] Voluntatem vero Spiritum sanctum vocamus [...] Nam verbum hoc nostrum quod profertur loquendo, spiritus plane sequitur, ab eoque is et terminatur et formam sumit”.

⁴⁴ *Diálogo XXXIX*, 17: “[...] miransum uero non est si haec ipsa physicis quoque rationibus demonstrantur. Cunctis siquidem rebús primi quedam simulachra insunt principii, alia quidem maiora, minora uero alia. Nulla demum res est in qua non similitudo aliqua Trinitatis cernatur, quia yero intellectus optimum est entium maximque diuinum, non est sane indecens ut in eo spectetur optima Dei similitudo”.

⁴⁵ *Diálogo XXXIX*, 17: “[...] per prophetas primum, dein vero per Dei Verbum ita perdocti, tum consonam quoque nacti physicam rationem,

En efecto, el sultán, que no posee previamente este conocimiento, no se convence, sino que, por el contrario, plantea dos objeciones a los argumentos presentados; en primer lugar, por qué no son tenidas en cuenta virtudes tales como la bondad, la verdad y otras de esta clase, además de la inteligencia y la voluntad. Pues si así se hiciera, los cristianos podrían creer, no necesariamente en la trinidad, sino por ejemplo en la década.⁴⁶

La segunda objeción es a la proposición que sostiene toda la prueba, según la cual Dios es mente o intelecto. Pues Dios es inefable y no puede nombrarse.⁴⁷

El filósofo intenta defenderse de la primera acusación – por qué no se tienen en cuenta otras virtudes, además de la de ser intelección y voluntad – trazando una distinción entre aquello que se distingue de Dios en cuanto mente de aquello que no implica una distinción interna en Dios. Pues la mente de Dios no es enteramente su intelecto ni su voluntad.⁴⁸ El verbo y la voluntad se distinguen de la mente y se distinguen, a su vez, entre sí, en cuanto que provienen de la mente. Pero la bondad, la verdad y las cosas de este género no provienen del intelecto, sino que son el mismo intelecto *i. e.* se identifican con él. Dios, en otros términos, es él mismo la bondad o la verdad.⁴⁹

Ante la segunda objeción, que Dios es inefable y por eso no es ni mente, ni intelección, ni voluntad, el filósofo recuerda que la prueba *physicis rationibus* no es una prueba directa, sino por semejanza. En ese sentido, estos términos – mente, intelecto y voluntad – no se aplican a Dios con

facile et hanc admittimus”.

⁴⁶ *Diálogo* XL, 1: “Quod si quis haec, ut par est, illis annumeret, non iam christiani in trinitatem credetis, sed fortasse in decadem”.

⁴⁷ *Diálogo* XL, 2: “Adde autem procul esse a veritate quod dicitis Deum esse mentem uel intellectum, Deus enim sic est ineffabilis ut nominari non possit”.

⁴⁸ *Diálogo* XLI, 1: “Intellectus enim non eius penitus verbum nec voluntas”.

⁴⁹ *Diálogo* XLI, 1: “Alia uero neque Deum in seipso distinguunt neque ab eo dispescuntur”.

propiedad, sino de manera parcial y por analogía (*non proprie sed partipatu et analogice*).⁵⁰

Si bien, hasta aquí se extiende el pasaje que nos interesa para mostrar la prueba, vale tener en cuenta que el filósofo se agrega algo más acerca de la impropiedad de las predicaciones acerca de Dios. Refiriéndose a la teología *catafática* y *apofática*, explica que insiste en la relación de semejanza entre el principio y lo principiado.⁵¹ En este sentido, las predicaciones positivas acerca de Dios tienen un fundamento en la naturaleza divina. Por su parte, las predicaciones negativas no hacen referencia a ella, sino a nuestro modo de conocerla y al hecho de que esas imágenes son tomadas de lo sensible.⁵²

El discurso vuelve, finalmente, sobre la identificación de intelecto y voluntad en Dios, afirmando que intelecto, verbo y voluntad no constituyen tres sustancias, sino una sola con tres propiedades.⁵³

A pesar de los esfuerzos del filósofo, el sultán, como en los casos anteriores, no se muestra conforme con la prueba ofrecida. Sin embargo, decide omitir sus objeciones para considerar a continuación la cuestión de la resurrección.

4. Conclusión

A partir de los pasajes considerados, podría sostenerse que Ameruzes intenta, mediante el personaje del filósofo, mostrar cuestiones dogmáticas ante la autoridad de la razón, representada por el personaje del sultán. Este

⁵⁰ Cf. *Diálogo* XLI, 4.

⁵¹ Monfasani, “The lost final part...”, 216: “Quando igitur deus est entium causa et principium, necesse est cuncta quae sunt ei aliquo modo similia esse ut eius imagines quasdam”.

⁵² Monfasani, “The lost final part...”, 218: *Affirmatio itaque illi congruit quatenus in eo est praedicatum, negatio item quatenus intelligitur a nobis et quatenus sumpta est a sensibilibus*.

⁵³ Monfasani, “The lost final part...”, 219: *Intellectus vero est deus, ut iam ostendimus, estque in eo verbum et voluntas. Quae tria cum sint, unius tamen numero sunt substantiae; unusque iccirco est deus, tres autem proprietates, sicut ipsi nostro digmate constituimus*.

esfuerzo requiere un empleo del propio de lenguaje de la razón, lo cual se muestra en la prueba según razones físicas.

Ahora bien, este tipo de prueba es presentada por el propio filósofo como insuficiente en lo que toca a las cuestiones teológicas, porque las realidades que estudia la teología no dependen de principios naturales, sino del primer principio único al que la razón natural no tiene acceso. La razón sólo es capaz de ofrecer, mediante sus propios principios, una prueba por semejanza o por analogía. Con todo, en el marco del diálogo interreligioso, esta prueba no alcanza para convencer a un oponente, pues su admisión es dependiente de la creencia en los mismos principios teológicos que quieren demostrarse. En este sentido, cuando se trata de realidades teológicas, la prueba por razones físicas no parece constituir una prueba en sí misma independiente, sino presentar apenas una utilidad clarificadora para aquellos que ya hayan aceptado esos principios.

Los desventurados intentos de Ameruzes permiten, en suma, afirmar que el diálogo interreligioso fracasa si se trata de convencer al infiel. Pues tal diálogo sólo puede tener lugar a partir de la aceptación de los principios del interlocutor, los cuales habrán de funcionar como supuestos imprescindibles para su desarrollo.

