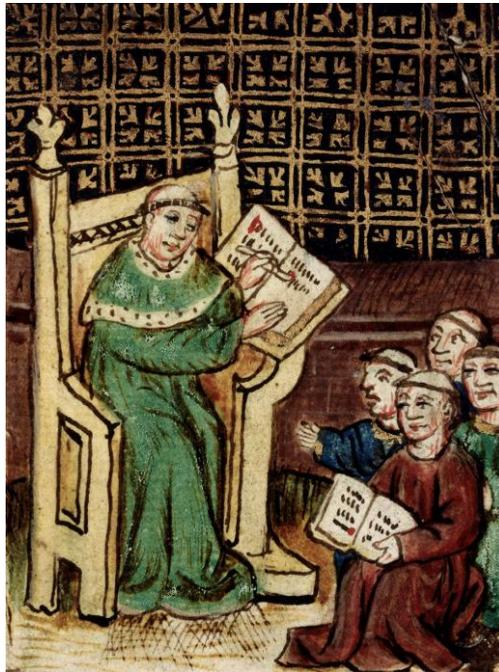


**CELINA A. LÉRTORA MENDOZA  
IGNACIO PÉREZ CONSTANZÓ  
(Coordinadores)**

*Filosofía en el medioevo:  
dossier de investigación actual en Latinoamérica*



**Red Latinoamericana de Filosofía Medieval  
Buenos Aires - 2020**

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA  
IGNACIO PÉREZ CONSTANZÓ  
(Coordinadores)

*Filosofía en el medioevo:  
dossier de investigación actual en Latinoamérica*

Filosofía en el medioevo : dossier de investigación actual en Latinoamérica /  
Celina Ana Lértora ... [et al.] ; compilado por Celina A. Lértora Mendoza ;  
Ignacio Pérez Constanzó. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires :  
Celina Ana Lértora , 2020.  
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online  
ISBN 978-987-86-5609-0

1. Filosofía Medieval. I. Lértora, Celina Ana. II. Lértora Mendoza, Celina A.,  
comp. III. Pérez Constanzó, Ignacio, comp.  
CDD 180.9

**Se agradece a los Dres.**  
***Jorge Manuel Ayala***  
***Enrique Corti***  
***Olga L. Larre***  
***Paula Pico Estrada***  
**la revisión crítica de los originales**

Imagen de tapa: detalle de *L'image du monde*, de Gautier de Metz, 1464, Bruges.

© 2020 Ediciones RLFM  
Red Latinoamericana de Filosofía Medieval  
Buenos Aires  
E-mail: red.lafm@yahoo.com.ar

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

**CELINA A. LÉRTORA MENDOZA  
IGNACIO PÉREZ CONSTANZÓ  
(Coordinadores)**

*Filosofía en el medioevo:  
dossier de investigación actual en Latinoamérica*



**Red Latinoamericana de Filosofía Medieval  
Buenos Aires - 2020**



## Presentación

Este libro abarca una muestra de lo variada y vasta que es la investigación en Latinoamérica sobre la historia de la filosofía medieval, y la reflexión filosófica que ella suscita. Quienes nos dedicamos a la filosofía medieval somos un poco ambas cosas: historiadores y filósofos. No ser ambas cosas implicaría hacerlo mal. Es un lugar común la dificultad que implica estudiar un período temporal tan amplio en su geografía y su temporalidad. También sería un error hacer historia sin filosofía, o filosofía sin historia. En este sentido, es una tarea multidisciplinar, y no hemos mencionado aún a la teología (o las teologías, si se prefiere), con la que la filosofía medieval se vio tan imbricada e involucrada. Este libro en colaboración muestra la diversidad de perspectivas, áreas y temas de estudio. No obstante, es sólo una muestra. Los proyectos de pensamiento, de investigación y los intereses de los autores de este libro son diferentes y divergentes, pero no opuestos. Y también es muestra de la mutua colaboración y del diálogo que, a pesar de tamaño disparidad de elementos, es posible.

El origen de este libro está en el *Primer Coloquio RLFM en Uruguay* organizado para abril de 2020. La idea inicial fue hacerlo en la sede de la Universidad de la República en la ciudad de Salto, pero finalmente lo planificamos para hacerlo en Colonia del Sacramento. Avanzada ya la organización del Coloquio, surgió la disyuntiva que presentó la inesperada pandemia de coronavirus (COVID-19) que aún atravesamos y la reclusión (con cierre de fronteras) que conllevó: o postergar/anular el coloquio, o hacerlo virtualmente. Decidimos esto último, mediante una plataforma que lo hiciera viable. Esto obligó a realizar algunos cambios en el coloquio: en lugar de la duración prevista inicial de una jornada completa, para posibilitar las lecturas completas de las ponencias, se condensó en un tiempo acotado la discusión y conversación sobre las ponencias, que hicimos circular antes. Si el coloquio funcionó bien fue en gran medida porque

quienes participaron supieron amoldarse a los cambios, lo que implicó tal vez más tiempo de trabajo y lectura. El coloquio se desarrolló por cuatro horas sin interrupción. Destacamos la participación internacional (de Argentina, Brasil, Chile, Colombia y Uruguay), su nivel académico y la cordialidad en el trato.

Lo que presentamos aquí es la revisión o reescritura –en un caso, incluso, se trata de otro trabajo sobre la misma temática– que hicieron los autores en base a tales presentaciones y su discusión posterior. Cada capítulo fue avalado por dos evaluadores externos. Nuestro expreso agradecimiento a Se agradece a los doctores: Enrique Corti, Olga L. Larre, Paula Pico Estrada y Jorge Manuel Ayala Martínez por sus generosas colaboraciones en esta tarea.

Si bien los escritos, *grosso modo*, están presentados en orden cronológico de aquellos autores sobre los que se habla, no es un libro sobre la historia de la filosofía sin más, pues también hay pensamiento filosófico sobre tal filosofía o sobre sus consecuencias, implicancias e interacciones. Las colaboraciones de Huneus, Violante, Lértora Mendoza, entre otras, son muestra de ello.

Confiamos en que esta segunda producción de la Editorial de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval tenga la misma acogida que al anterior y que sirva para motivar a los medievalistas en la continuación, fortalecimiento y crecimiento de esta línea de trabajo intelectual en Latinoamérica.

*Celina A. Lértora Mendoza  
Ignacio Pérez Constanzó*

# **TRABAJOS**



## Trascendencia y paradoja en Damascio

*Gerald Cresta*

En contraste con sus predecesores, Damascio propone una nueva perspectiva en la consideración de lo Uno como primer Principio causal en el modelo neoplatónico de la procesión y regreso de la realidad en su conjunto. Mediante un análisis crítico radical de la utilización del lenguaje, profundiza en las relaciones del alma con el Origen absoluto, en un modo de conocimiento más cercano a la mística. El lenguaje debe reconocer primero sus propios límites, pasar luego a la negación de sí mismo como opción metodológica, y finalmente renunciar también a esta negación de sí no sólo respecto de la negación del objeto del lenguaje en tanto término de conocimiento, sino además en cuanto realidad sustancial de este último. El absoluto es por tanto comprendido solamente desde el abandono de la comprensión, recluso en un fondo abismal que sin embargo es la fuente y a la vez el contenido de todo lo real. Fuente en el sentido de origen absoluto, y contenido en cuanto que su realidad, si es que cabe el término, está siempre presente en la constitución ontológica del mundo.

Trascendencia del origen –fondo inaccesible al lenguaje– que es propuesta en sentido estricto como acto de trascender el lenguaje, y paradoja del lenguaje –secuencia de elementos conceptuales que instrumentan el discurso–, se presentan en Damascio como dos ejes posibles de aproximación a su propuesta metafísica.

Esta instancia propia del neoplatonismo por su filiación histórico-doctrinal forma parte de la común herencia tardo-antigua recibida por los pensadores medie-vales y sin duda reconocible al momento de la elaboración escolástica de la doctrina de los conceptos trascendentales. No pocos pensadores se han referido al origen absoluto como la instancia que permanece oculta al acceso del conocimiento teórico, pero intuida bajo diversas formas o **huellas** en el mundo y en el alma. Otros han pensado al Uno como atributo divino apropiado a la primera Persona trinitaria, comprendida a su vez como causa eficiente originaria. Para ambas perspectivas, la metafísica de Damascio tiene más de un elemento en común, y la noble disposición filosófica de inquirir sobre los Principios primeros a partir de unas dificultades y carencias epistemológicas, que sin embargo conducen paulatinamente a un esclarecimiento del lenguaje, redundando en beneficio de la búsqueda, tanto en un su sentido filosófico-teológico cuanto en su aspiración mística.

## I. El lenguaje metafísico, el pensamiento, y el origen inefable

Los comentaristas e intérpretes de su obra, en especial del texto *Problemas y soluciones de los principios primeros* (Ἀπορίαι καὶ λύσεις περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν)<sup>1</sup>, han coincidido en que Damascio reconoce el lenguaje metafísico como un indicador de algo más allá de sí mismo. Sara Rape acude a la imagen de un instrumento mnemónico (*mnemonic device*) cuyo propósito consiste en ofrecer al ser humano resoluciones sobre la naturaleza de la realidad, pero sin aprisionarlo en un sistema metafísico que desplace a la misma realidad<sup>2</sup>. A partir de esta primera asunción es posible un abordaje del problema metafísico clásico acerca de la Unidad y la multiplicidad con la doble perspectiva de un estricto y radical tratamiento crítico del lenguaje, por un lado, y de una íntima conciencia del pensamiento como sede de la intuición intelectual que es transparente a una instancia causal originaria, cuya posesión anhela el alma como su último fin y de cuya necesidad sabe que depende absolutamente su ser contingente.

La crítica radical al lenguaje es uno de los aspectos en los que la propuesta de Damascio toma distancia respecto de sus contemporáneos. El lenguaje es presentado en una primera aceptación de su función negativa, pero para pasar luego a una reformulación de esta función metodológica; la lleva a cabo afirmando que las expresiones negativas para referirse a los primeros principios son a su vez formas de expresión, en el sentido en que tienen validez en una estructura de significación, así como podríamos decir que los números negativos tienen validez en un contexto de teorías matemáticas. El número negativo es útil a los fines de lograr una solución a determinado teorema matemático, y por tanto colabora con los números positivos en un esclarecimiento del problema.

Para el lenguaje metafísico, sin embargo, debe reconocerse que la *apophasis*, rechazo o negación no sólo es aplicable metodológicamente a la realidad ontológica, dejando sólo lo Inefable, sino que también se aplica al mismo lenguaje metafísico.

<sup>1</sup> Las ediciones del *Περὶ ἀρχῶν* son: *Quaestiones de primis principiis*, (texto griego) J. Kopp (ed.), Frankfurt, H. L. Brønneri, 1826; *Dubitaciones et soluciones de primis principiis*, (texto griego) C. É. Ruelle (ed.), 2 vols., París, 1889, reedición en 1986; *Damascius' Problems and Solutions Concerning First Principles*, traducción de Sara Hahel-Rape, Oxford, Oxford University Press, 2010 (sólo versión en inglés).

<sup>2</sup> Cf. S. Rape, *Reading Neoplatonism. Non-discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus, and Damascius*, Nueva York, Cambridge University Press, 2000, pp. 208 y ss.

Por lo tanto, se trata de un discurso en cuya estructura tiene cabida una cierta deconstrucción del emprendimiento metafísico como tal.

En ese sentido, los intentos tradicionales de definición del Origen absoluto no alcanzan sino a generar un manto de oscuridad sobre el conocimiento de lo Inefable. Este último término, por tanto, tampoco corresponde a una definición del Origen, y es usado por Damascio como un mero indicativo que en todo caso más que definir pretende señalar que la dirección es la contraria a todo intento de conceptualización, sea sistemática o asistemática. M. C. Galpérine subraya el vocablo *endeixis* (ένδειξις) usado por Damascio para sugerir que el lenguaje de la metafísica debe ser a lo sumo un indicador, un instrumento de señalización, no ya del objeto que pretende ser conocido, sino de la investigación sobre algo que excede su propio dominio en tanto lenguaje descriptivo<sup>3</sup>. La caracterización del discurso filosófico como *endeixis* implica limitar sus ambiciones al mostrar, por ejemplo, que la misma utilización del lenguaje negativo no es referencial, porque la adjetivación que busca significar algo de lo Inefable por esa vía no le atribuye nada ni tampoco determina su naturaleza. Paradójicamente, si en un momento parece que este lenguaje apofático es ideal, puesto que no está determinando positivamente al objeto, enseguida se reconoce que tampoco es adecuado al determinar negativamente, ya que el intento de determinación persiste a través de un lenguaje no-positivo<sup>4</sup>.

Damascio promueve entonces un lenguaje que, revirtiendo sobre sí mismo, adquiere el estatus discursivo de la crítica radical de su función metafísica. El resultado es una negación de esta funcionalidad, no una aplicación de términos negativos al objeto de conocimiento; y el corolario que se desprende de esa crítica es la imposibilidad de definir a lo Inefable, aunque sí se puede al menos decir que se encuentra, por designación, fuera o más allá del alcance de cualquier sistema lingüístico<sup>5</sup>.

En este contexto, el pensamiento se encuentra frente a los límites de expresión impuestos por el lenguaje, que a su vez han sido fijados en el discurso por una

<sup>3</sup> Cf. M. C. Galpérine, "Damascius et la théologie négative", en J. De Vogel y otros, *Le Néoplatonisme. Royaumont 9-13 Juin 1969*, París, Éditions du C. N. R. S., 1971, p. 34.

<sup>4</sup> *Περὶ ἀρχῶν*, I, 21: "Ἴνα δὲ καὶ τούτων ἀποστῶμεν τῶν λόγων, δραξώμεθα τοῦ λόγου τῆς ἀναβάσεως, ἐπὶ τὸ ἠνωμένον ἀναβάντες, ὃ τί ποτε καλεῖται πάντη [δὲ] ἠνωμένον, ἀπὸ τούτου ἐπὶ τὸ ἐν ἀναβαίνομεν, ἀπὸ τοῦ μετέχοντος ἐπὶ τὸ μετεχόμενον".

<sup>5</sup> Cf. S. Rape, *Reading Neoplatonism*, p. 212.

previa intuición del Origen como la instancia inaccesible para el pensamiento y consecuentemente para su expresión en el lenguaje metafísico. El contenido del pensamiento debe por consiguiente sostenerse en el abandono de la conceptualización para dejarse envolver por el silencio que es su límite. Con todo, esta limitación no significa que el pensamiento encuentre cerrado el camino hacia lo intuido, sino el dejarse sorprender por una nueva herramienta no-discursiva y en ella profundizar ese “silencio que nos libera de nuestras propias producciones”<sup>6</sup>. Como un primer paso, este momento inexpressivo en el que el pensamiento encuentra su propio fondo es no sólo necesario sino fundacional, desde el punto de vista de la interioridad, para desde allí reconstruir un posible andamiaje que le permita reconocer en la propia y callada voz, apenas un atisbo de lo insondable.

Comprender cabalmente la trascendencia de lo Inefable es para el autor una instancia decisiva en el acceso del alma al Origen absoluto del cual proviene. Por eso, en el capítulo segundo del texto sobre *los problemas y soluciones acerca de los primeros Principios*, es tratada esta trascendencia con la finalidad de esclarecer su relevancia a la vez que el modo en que la concebimos. Aquí Damascio es deudor de la proposición 1 de los *Elementos de Teología* de Proclo. Damascio reconoce y acepta esta proposición según la que “toda multiplicidad participa de algún modo en la Unidad”<sup>7</sup>, pero para señalar que lo Inefable no puede ser considerado como la causa unitaria primera en la medida en que, como se ha señalado, no puede ser incluida en un sistema filosófico. La paradoja de esta noción de trascendencia del Origen absoluto radica en que esta exclusión necesaria no necesariamente anula el acceso del alma a su Principio. Lo Inefable aparece ahora como abierto al alma solamente en una instancia de conocimiento de sí. Al remover todo lo que no es Uno, el alma reconoce lo Inefable, esto es, el Origen más allá de lo Uno, como centro de sí misma, y, también, que no puede ser nombrado como Uno, como causa,

<sup>6</sup> Cf. *Περὶ ἀρχῶν*, I, 22: “Ἀρχὴ ἄρα τῶν πάντων ἐκεῖνο· καὶ ὁ Πλάτων ἐπὶ ταύτην ἀναδραμῶν οὐκ ἐδεήθη ἄλλῃς ἐν τοῖς λόγοις· ἐκεῖνη γὰρ ἡ ἀπόρρητος οὐ λόγων ἐστὶν ἀρχή, οὐδὲ γνώσεων· οὐδὲ γὰρ ζῶων, οὐδὲ ὄντων, οὐδὲ ἐνῶν, ἀλλὰ πάντων ἀπλῶς ὑπὲρ πᾶσαν ἐπίνοιαν τεταγμένη. Διόπερ οὐδὲν ἐνεδείξατο περὶ ἐκείνης, ἀλλὰ τὰς ἀποφάσεις ἀπὸ τοῦ ἐνδοσέποιήσατο τῶν ἄλλων ἀπάντων, πλὴν γε αὐτῷ τοῦ ἐνόσ· τό γὰρ εἶναι ἐν ἀπέφησεν ἔσχατον, ἀλλ’ οὐ τὸ ἐν· καὶ τὴν ἀπόφασιν αὐτὴν προσαμέφησεν, ἀλλ’ οὐχὶ τὸ ἐν, καὶ τὸ ὄνομα καὶ τὸ νόημα καὶ γινῶσιν ἅπασαν, καὶ τί ἂν λέγοι τις ἐπιπλέον; αὐτὸ ὄλον καὶ ἅπαν τὸ ὄν, ἔστω δὲ καὶ τὸ ἠνωμένον αἰ τὸ ἐνιαῖον καὶ, εἰ βούλει, τὸ ἄπειρον καὶ τὸ πέρας τὰς δύο ἀρχάς, ἀλλ’ οὔτι γε τὸ πάντων τούτων ἐπέκεινα ἐν οὐδαμοῦ ἀπέφησεν οὐδαμῶς”.

<sup>7</sup> Cf. E. R. Dodds, *Proclus. The Elements of Theology*, Nueva York, Oxford University Press, 1963, p. 3.

como anterior a las cosas o como más allá de ellas<sup>8</sup>. Damascio concibe esta posibilidad sobre la base de un postulado de *afinidad* del alma con su Principio, de manera tal que su doctrina no reniega de la pluralidad del alma, sino que busca congregarla en una unidad integradora e indiferenciada, simplificándola y permitiendo así el acceso del alma a su Origen.

## II. Las instancias-fundamento a partir del Origen inefable

J. Dillon señala que la primera parte del tratado *De principiis* presenta tres *aporías* en las que se despliega el análisis del concepto de lo Uno, su trascendencia, y al mismo tiempo el proceso de emanación a partir del Principio-Unidad y el de retorno a él<sup>9</sup>. Damascio reconoce, en efecto, que luego de la crítica radical al uso del lenguaje discursivo por parte de la metafísica –incluida la superación del momento apofático–, en el alma continúa presente esa **afinidad** de un principio, y reconoce el que deba haber *algo* en nosotros como respuesta a dicho origen primero y, también, algún sentido en el que el universo como totalidad **participe** (μετέχει) en ese principio<sup>10</sup>.

La primera aporía consiste en el problema de la relación entre el Origen no existente y lo existente que emana de la fuente hasta su última instancia en la Materia, puesto que aun siendo negación del Ser, es abarcada por lo Uno y, más aún, por lo Inefable. De esta manera, si bien lo Inefable y el Uno trascienden al Ser en el

<sup>8</sup> Cf. *Περὶ ἀρχῶν*, I, 2: “Μαντεύεται ἄρα ἡμῶν ἡ ψυχὴ τῶν ὁπωσοῦν πάντων ἐπινοουμένων εἶναι ἀρχὴν ἐπέκεινα πάντων ἀσύντακτον πρὸς πάντα. Οὐδὲ ἄρα ἀρχὴν, οὐδὲ αἴτιον ἐκείνην κλητέον, οὐδὲ πρῶτον, οὐδὲ γε πρὸ πάντων, οὐδ’ ἐννοητέον, οὐδὲ ὑπονόντεον· ὅ τι γὰρ ἂν νοήσαιμεν ἢ ἐπινοήσαιμεν ἦτοι τῶν πάντων τί ἐστὶ, καὶ τοῦτό γε ἀληθέστερον, ἢ διακαθαίρομενον τὰ πάντα ἐστὶ, κἂν εἰς τὸ ἀπλούστατον ἀναβαίημεν, ἀναλύοντές τε καὶ ἀναλυόμενος, ὃ πάντων ἐστὶν περιεκτικώτατον, οἷον ἢ ἐσχάτη περιφέρεια, οὐ τῶν ὄντων, ἀλλὰ καὶ τῶν μὴ ὄντων”.

<sup>9</sup> J. Dillon, “Damascus on the Ineffable”, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 78 (1996), pp. 120-129, p. 127.

<sup>10</sup> *Περὶ ἀρχῶν*, I, 22: “Ἡ γὰρ καθ’ ὑπαρξιν ἐν τῷ ἐνὶ τὰ κρείστω καὶ πῶς ἐστὶ ἐκεῖ καὶ τα ἐναντία ὁμοῦ; ἢ κατὰ μέθεξιν, καὶ ἐτέρωθεν ἦκει ἀπὸ τοῦ πρώτου τοιοῦτον· καὶ πρὸ τοῦ ἐνός ἄρα τὸ ἀπλῶς καὶ πάντη ἄρρητον, ἄθετον, ἀσύντακτον καὶ ἀνεπινοήτον κατὰ πάντα τρόπον· ἐφ’ ὃ δὴ καὶ ἔσπευδεν ἢ τοῦ λόγου διὰ τῶν ἐυαργεστάτων αὐτῆ ἀνάβασις, μηδὲν παραλείπουσα τῶν μέσων ἐκειῶν τε καὶ τοῦ ἐσκάτου τῶν πάντων· ἀλλ’ οὕτω μὲν διὰ τῶν ἰδιότητων προήλθομεν· τὸ δὲ μέγα καὶ παντέλειον καὶ περιεκτικὸν ἀπάντων οὕτω ἐνεδειξάμεθα τῶν πρώτων ἀρχῶν, οἷον τοῦ ἡνωμένου, τοῦ ἐνός, τοῦ ἀπορρήτου”.

nivel superior, deben ser tomados como extensiones más allá de él en el nivel inferior. Aquí Damascio recurre sin mayor dificultad a la común doctrina neoplatónica según la cual los primeros principios extienden su influencia causal más lejos y debajo que la escala de la existencia de los seres inferiores, de tal modo que la Materia ya no participa del Ser, pero sí de la Unidad. Resolver de este modo la aporía le permite a Damascio aventurar un paso más y afirmar que la Materia participa incluso de lo Inefable<sup>11</sup>.

En la segunda aporía se niega que lo Inefable sea un término supremo, en el sentido de un perímetro abarcante (θριγκός). La aporía como tal consiste en si lo Inefable está fuera o dentro de la totalidad: si está dentro no es la totalidad; si está fuera, tampoco. Damascio parece estar más cerca de pensar en el fenómeno que la astrofísica denomina “horizonte de eventos”, según señala Dillon. Es decir, una suerte de perímetro –en el borde de un agujero negro– que no es un perímetro sino un límite nocional separando dos modos de existencia incompatibles. De esta manera, la postulación de Damascio permite no caer en la opción metafísica ante la dupla conceptual de contrarios trascendencia-inmanencia para referirse al estatus metafísico del primer Principio. Recuérdese la toma de posición preliminar de Damascio según la cual no puede aplicarse al Inefable ningún predicado conceptual que caracterice su naturaleza. A su vez, esta no-trascendencia y no-inmanencia deja abierta la posibilidad de pensar una trascendencia que sin embargo está presente en cada uno de los niveles emanados de existencia; de una manera que, al no ser categorial, podríamos llamar trascendental. Este concepto –y en él los términos que la doctrina medieval denominó *communia*: Ser, Unidad, Verdad, Bien, Belleza– no indica una predicabilidad accidental, sino una realidad consustancial en cada uno de los entes. Volveremos sobre ello más adelante.

Finalmente, la tercera aporía concierne a la cuestión de si realmente ocurre el pasaje de alguna comunicación desde lo Inefable a los entes del mundo. Damascio declara, a pesar de lo afirmado con anterioridad en el sentido de la absoluta trascendencia de la instancia suprema, que efectivamente sí hay tal comunicación. Al desaparecer como realidad metafísica determinada, lo Inefable pasa a una suerte de no-disponibilidad absoluta, y transmite al resto del universo precisamente ese

<sup>11</sup> *Περὶ ἀρχῶν*, I, 23: “Τό μὲν οὖν πάλιν τό αὐτὸ καὶ πάλιν τῆς κυκλοφορίας ποιεῖτω κατὰ τὰς οἰκειάς μεταβολάς ἢ αὐτοκίνητος, ἄλλοτε ἄλλη γιγνομένη ἐνέργεια, τὸ δὲ ταῦτὸν αἰεὶ καὶ ἐν τῷ αὐτῷ καὶ περὶ τὸ αὐτὸ καὶ πρὸς τὸ αὐτὸ παντελῶς ἀπαράλλακτον ἐν τῷ παραλλάσσοντι, καὶ ἐν τῷ μεταβαλλομένῳ ἀμετάβλητον, καὶ ἐστὼς ἐν τῷ κινουμένῳ”.

elemento de inefabilidad intrínseca, primero en los Principios apriorísticos de la tríada, y luego en cada uno de los entes individuales. Damascio se pregunta cómo podríamos tener siquiera alguna suposición cualquiera de él [Inefable], si no hubiera en nosotros una suerte de huella suya que hace que nos esforcemos en pos de él. Y encuentra plausible que deberíamos considerar si esta instancia, inefable como es, ciertamente no cesa de comunicar a todas las cosas una participación inefable en virtud de la cual está presente en cada uno de nosotros algún elemento de infalibilidad<sup>12</sup>.

A partir de este razonamiento se desprende el postulado de una instancia suprema que es condición de la existencia y de la no-existencia, esto es, que abarca la totalidad en cuanto tal sin ser estrictamente la causa de nada, y que es inaccesible en el sentido general del término. Sin embargo, está presente en el centro neurálgico del universo a la manera de un llamado hacia sí de la totalidad, por medio de un movimiento interno a la realidad que Damascio llama **reversión** (περιτροπή).

Con todo, sigue pendiente la cuestión de la causalidad, tema neoplatónico de larga trayectoria y que en nuestro autor se desarrolla en la formulación de tres instancias-fundamento surgidas como expansión de lo Inefable hacia los diversos niveles del universo tal como lo conocemos.

Estas instancias son lo **Uno-todo**, lo **Todo-uno** y lo **Unificado**. Como primera realidad, aunque no externa a la totalidad, lo Inefable anuncia el todo renunciando a cualquier determinación de sí y perdiendo así su entidad en un fondo inaccesible. Pero desde ese abismo de insondable plenitud que no puede ser conceptualizada ni siquiera negativamente, se manifiesta el Uno-todo. En este primer principio ya puede hablarse de causalidad; y lo causado es, antes que nada existente, otro principio: el Todo-uno o la pluralidad pura, en tanto que es a su vez causa primera de toda distinción posible que en ella pueda señalarse respecto del Uno sobre el fondo de lo Inefable. Finalmente, el tercer principio causal o fundamento es lo Unificado, también comprendido como el uno-ser, a la manera de un congregado *a priori* de la totalidad a partir del Uno-todo y del Todo-uno, y actualizando en sí mismo de esta forma la referencia a lo Uno y al Origen inefable. Se trata de un fundamento que es

<sup>12</sup> *Περὶ ἀρχῶν*, I, 24: “Τηλικούτου δὲ ὄντος τοῦ ἐνός, καὶ τὸ ἀπόρρητον οὕτως ἀπόρρητον, ὡς ἅμα πάντων εἶναι μίαν ἀπόρρητου περιοχὴν, οὕτως ἀπόρρητον ὡς μηδεμίαν εἶναι μηδὲ περιοχὴν, μηδὲ εἶναι, μηδὲ ἀπόρρητον· περὶ ἧς καὶ διῆ πέρας ἐχέτω ἡμῖν ἢ τοῦ λόγου προπέτεια, συγγνώμην αἰτοῦσα παρὰ ζεῶν τῆς παρακινδυνευτικῆς ταύτης προθυμίας”.

principio a la vez unificador y multiplicador, como una causa propiamente ejemplar del despliegue de todos los órdenes, no aún en la realidad óptica, sino *a priori* en su instancia causal como principio-fundamento<sup>13</sup>.

### III. Trascendencia suprema y conceptos trascendentales

El origen absoluto sería, de una manera inalcanzable para nosotros, la unidad y la instancia fundamental de estas actividades causales, representadas por los esquemas del origen en nosotros. Claramente la intención consiste en una propuesta que niega la posibilidad de afirmación y de negación una vez aceptada la trascendencia (en el sentido de una meta-trascendencia) del ἀρχή, Principio por sobre el Principio, más allá de toda oposición. Esto tiene validez para cualquiera de los puntos de vista en que el pensador se sitúe: la identidad, la procesión o la conversión.

Ahora bien, como para el pensamiento desarrollado en el neoplatonismo la esencia de la filosofía se encuentra en la relación entre la procesión y la conversión, el conjunto del saber sobre esa esencia queda determinado ineludiblemente por el concepto de reciprocidad presente en dicha relación. Con lo cual no solamente es afinada la percepción intelectual del problema conceptual, sino que además permite una instancia de compenetración entre filosofía y mística. El origen absoluto es trascendente en un sentido teológico cuando en esa trascendencia se quiere destacar un dinamismo que por su propia naturaleza incluye la totalidad de la vida de la cual es causa. La vida y todo lo que ella abarca no sólo está o forma parte de ese dinamismo: es el dinamismo en la medida en que el origen está en ella esencialmente y no **desde fuera**. Aquí se muestra el carácter paradójico no sólo del lenguaje utilizado, sino de la realidad misma implicada en los términos de trascendencia y participación, precisamente por tratarse de una trascendencia que en su naturaleza fontal está ya de antemano en todo lo que de ella procede. El más allá propio del origen absoluto pasa a ser un más allá para nosotros en cuanto intento de comprensión intelectual y expresión lingüística; pero a la vez no por eso deja de ser un más acá en la perspectiva ontológica de su propia mismidad desbordada en el

<sup>13</sup> *Περὶ ἀρχῶν*, I, 25: “Πρὸς δὲ τοῦτοις, ἐπειδὴ ἕκαστον τῶν εἰδῶν καὶ ἐνί, συναρουτες ἕκαστα, ὡς μὲν εἶδη συνάγομεν εἰς τὴν μίαν τοῦ νοῦ ἀπερίγραφον οὐσίαν, ὡς δὲ ὄντα εἰς τὴν μίαν τοῦ ὄντος ἀδιάκριτον ἔνωσιν, ὡς δὲ ἓνα εἰς τὴν μίαν τοῦ ἐνὸς ἀσύνθετον ἐνότητα· ὡς γὰρ ἅπειρα σημεῖα συνάγων ἔν σημεῖον ποιεῖς, οὕτως ἅπειρα ἓνα ὁμοῦ συναρῶν, ἔν ποιεῖς τό πάντων περιλήπτικώτατον”. Cf. J. Combés, *Études néoplatoniciennes*, Grenoble, Millon, 1996, pp. 286-287.

dinamismo triádico que constituye la totalidad del ser/ente, esto es, la totalidad de lo real expresable lingüísticamente. En la historia del pensamiento, la doctrina escolástica de los conceptos trascendentales pretende cubrir esa necesidad lingüística de referencia a unidades de sentido que, sin quedar atrapadas en las instancias de la predicación categorial, señalan aquello que tienen en común la totalidad de los entes y por ello reivindican para sí terminológicamente aquello que de otro modo es inaccesible a los conceptos predicamentales.

La teoría medieval de los trascendentales recurre en sus fuentes a una doble vertiente. La referencia a los términos transcategoriales en Aristóteles, fundamentalmente Ente y Uno, y la doctrina platónica del Bien más allá del Ser. Esta última es asumida por los pensadores neoplatónicos que desarrollaron una línea de reflexión metafísica con orientación a la trascendencia, mientras que en la fuente peripatética el centro de atención está puesto en la predicabilidad de los conceptos trascendentales. De esta manera, la doctrina medieval buscará una sistematización de dichos conceptos, asumiendo tanto una fuente como la otra en sus diversas manifestaciones.

La relación entre procesión y conversión cobra entonces en Damascio un matiz que si bien no es innovador en toda su expresión, sí es reformulado y enriquecido, porque además de comprender en dicho par de conceptos la relación entre filosofía y mística –tan propia del neoplatonismo– el alma humana realiza su apertura a lo inteligible y lo sensible integrando todos los órdenes de la realidad. La filosofía es entonces propiamente una reflexión en cuya metodología se abre paso la toma de conciencia personal de las implicancias universales de la procesión. Esta toma de conciencia ya estaba por cierto anunciada en Proclo en los términos de una “flor del intelecto”, y que indicaba el poder del alma de acceder a lo inefable del Uno absoluto, aunque no por medio de lo que podría parecer una conquista, sino asumiendo –aquí la realidad propia de la conciencia– y realizando en ella el hecho de haber sido conquistada por él. La manera propia de esta conquista es lo que podríamos llamar una suerte de contacto pre-esencial. Así considerada, es decir, revelando el Uno que está en ella, el alma posee una capacidad ilimitada de negación frente a todos los órdenes de evidencia, y alcanza una hipernegación por medio de la cual transita más allá de todo discurso afirmativo o negativo.

He señalado más arriba las dificultades que debe sortear Damascio en el intento de abordar los principios fundamentales desde una perspectiva predicamental. Esta constatación muestra en primer lugar su filiación platónica en el sentido de postular

un fundamento metafísico más allá del Ser y consecuentemente inaccesible a toda instancia predicamental. En segundo lugar, la dificultad de un acceso lingüístico tanto de la vía afirmativa cuanto de la vía negativa lo lleva a apartarse de sus contemporáneos para proponer una superación del dinamismo dialéctico hacia el silencio rotundo en el que el alma se desentiende de sus facultades sensibles e inteligibles, sin buscar ya nada y buscándolo todo dentro de sí misma, en una simplicidad indiferenciada.

Como muchos otros, la problemática de lo Uno forma parte de los temas filosóficos vigentes en la teoría de los trascendentales tal como se desarrolló en la escolástica medieval. J. A. Aertsen menciona la relevancia del motivo epistemológico siguiendo las huellas del análisis de Tomás de Aquino en *De veritate*, q. 1, a. 1<sup>14</sup>. El Uno (*unum*) conforma junto a la verdad, la bondad y la belleza, el grupo de los *prima* en el aspecto gnoseológico, es decir, es uno de los primeros inteligibles, y añade al ente la noción de indivisión. Esta noción puede ser experimentada por el entendimiento en la realidad del ente precisamente porque éste no podría existir como una sustancia, de la clase que fuere: material o ideal, sin la actualidad que recibe del *esse* tal como es comprendido en la propuesta tomasiana. El acto de ser realiza la indivisión de todo lo que es compuesto, y por eso es de gran importancia en la teoría de la convertibilidad, como contrapartida de la teoría de la pluralidad de las formas sustanciales en cada individuo. Tomás afirma que en este enfoque, los entes perderían su unidad, ya que la pluralidad de actos sustanciales no constituye una unidad y por tanto dejaría al ente privado de su ser<sup>15</sup>.

Esta propuesta de la unidad entendida como unidad trascendental cobra relevancia frente a la teoría de la individuación basada en la materia, porque si la unidad es convertible con el ser y de tal suerte constituye la diferenciación entre uno y otro ente, la individualidad de una cosa debe ser explicada por los mismos principios que explican uno y ente. De aquí surge entonces que “la individualidad no es idéntica a la unidad numérica dentro de una especie”<sup>16</sup>. Si bien en *De veritate* la

<sup>14</sup> Cf. J. A. Aertsen, *La filosofía medieval y los trascendentales*, Pamplona, EUNSA, 2003, p. 413 y ss.

<sup>15</sup> Cf. Tomás de Aquino, *De spirit. creat.*, a. 3, M. Calcaterra / T. Centi (eds.), en *Quæstiones disputatæ*, II, Turín, Marietti, 1965: “nullum individuum substantiæ esset simpliciter unum. Non enim fit simpliciter unum ex duobus actibus, sed ex potentia et actu, in quantum id quod est est potentia fit actu”.

<sup>16</sup> Cf. J. A. Aertsen, *La filosofía medieval y los trascendentales*, pp. 231-232.

definición de unidad es desarrollada en un contexto gnoseológico, la relevancia mencionada por Aertsen al señalar la noción de individuación basada en el trascendental uno es de orden metafísico porque atañe a los principios con los cuales el entendimiento estructura la realidad ontológica. Y en este sentido, la propuesta de Damascio acerca de la unidad como totalidad a la vez una y múltiple puede ser interpretada como un antecedente que la metafísica de tradición neoplatónica aporta a la elaboración medieval de la doctrina de los trascendentales.

Precisamente, las tres hénadas primordiales del Uno son presentadas por Damascio como indicios de propiedades no predicamentales que surgen de una fuente inefable. Los conceptos trascendentales, aun cuando no comparten con la propuesta de Damascio el renunciar a toda predicabilidad lógica en referencia a lo absoluto Inefable, pueden identificarse con esas propiedades que atraviesan todas las categorías del ser y por tanto no son predicados del orden lógico-categorial, pero sí instrumentos al alcance del entendimiento para aproximar el alma a su fuente primigenia.

#### IV. Conclusiones

Damascio presenta un sistema metafísico-teológico en el que juega un papel central la deconstrucción de la vía positiva o catafática, para luego a su vez abandonarla bajo la crítica de ser una instancia ilusoria, un camino inconveniente y contraproducente para el ascenso del alma a su Origen inefable. Asimismo, un significativo número de pasajes de su opúsculo *Problemas y soluciones acerca de los primeros Principios* revela su rechazo hacia la vía negativa o apofática como instrumento adecuado para alcanzar su propósito. La crítica del lenguaje es radical precisamente en el sentido en que abarca también el uso negativo del mismo, entendiendo que se trata de la otra cara de la misma moneda, es decir, tanto las afirmaciones cuanto las negaciones de nuestro discurso son formas propias de la propia deficiencia gnoseológica humana.

Frente a esta dinámica que contrapone lenguaje positivo insuficiente y lenguaje negativo confuso en los frutos de su utilización dialéctica, la propuesta de Damascio busca una primera clarificación de los límites del pensamiento puestos al descubierto en los límites del lenguaje, para luego señalar una posible vía de acceso del alma a su Principio en el reconocimiento de una latencia inefable común a la totalidad de lo real. Este fondo inaccesible desde la perspectiva lógico-predicamental

puede sin embargo ser captado por una afinidad que el alma encuentra en su propia hondura espiritual, más allá del uso de sus potencias o facultades de conocimiento.

Por otra parte, el entendimiento toma esa huella recóndita y ensaya una suerte de expresión de lo indecible, alcanzando una figura triádica que sería el aparecer a la conciencia de aquella instancia de absoluta trascendencia. La dialéctica de los Principios Uno-todo, Todo-uno y Unificado, gira en torno a un concepto, el de Unidad, que no es el Origen metafísico inefable en sí, pero que lo representa en la forma en que para nosotros resulta gnoseológicamente accesible. Esta resignificación de lo Uno en el ámbito neoplatónico y con respecto a las propuestas metafísicas de sus predecesores, ubica a Damascio entre los pensadores más solventes de la filosofía tardo-antigua como una posible fuente de inspiración doctrinal para la formulación de la teoría medieval de los conceptos trascendentales del ser.

## La historiografía calcedoniana en la presentación de los *virii illustres* de Genadio de Marsella

Estefanía Sottocorno

Timoteo II –llamado por sus detractores *Aelurus*, “comadreja”, según refiere Zacarías de Mitilene, en la *Crónica siríaca* IV, 1– ocupó la sede de Alejandría, en el marco de una reacción anticalcedoniana que desembocó en la muerte violenta en 457 de su antecesor Proterio. Las fuentes presentan la consagración de Timoteo, cuando todavía Proterio vivía, precipitada por la muerte del emperador Marciano, que fue promotor del concilio de Calcedonia. Sin embargo, debido a su abierta oposición al concilio de Calcedonia, así como a su documento fundamental, el *Tomus ad Flavianum* del papa León, en 460 el emperador León envió a Timoteo al exilio en Paflagonia y, más tarde, en Quersoneso. El usurpador Basilisco le permitió volver a su sede hacia 475, pero la derrota de este gobernante ilegítimo a manos de Zenón en agosto de 476 abortó sus políticas eclesiásticas. Timoteo murió en 477<sup>1</sup>.

La secuencia de episodios relativos al patriarcado de Timoteo es presentada con divergencias, modelada según las preferencias dogmáticas de las fuentes. Mencione-mos en primer lugar a Zacarías, obispo de Mitilene, quien escribió una *Historia eclesiástica* que abarcaba los reinados de Marciano, León I y Zenón, el período entre los años 450 y 491. Zacarías asumía una perspectiva crítica respecto de los cánones de Calcedonia –que en 451 fijaron el dogma de las dos naturalezas de Cristo, íntegras y sin mezcla ni confusión– y tomaba partido explícitamente por la posición monofisita, en el marco del debate teológico más relevante del período tardoantiguo, con derivaciones incluso hasta la actualidad. Lamentablemente, de esta *Historia eclesiástica* sólo se ha conservado una versión siríaca que parece condensar el texto original griego y que, además, incluye una continuación que va hasta el año 569. El autor de esta versión ha sido identificado como pseudo-Zacarías<sup>2</sup>. La otra fuente griega que nos interesa ahora para la secuencia en cuestión es la *Historia eclesiástica* de Evagrio Escolástico, un escritor del s. VI, partidario de la doctrina

<sup>1</sup> P. Allen, y N. Bronwen (eds.), *Crisis Management in Late Antiquity (410-590 CE): A Survey of the Evidence from Episcopal Letters*, Leiden, Brill, 2013, pp. 102-106.

<sup>2</sup> F. Hamilton y E. Brooks, *The Syriac Chronicle known as that of Zachariah of Mitylene*, Londres, Methuen, 1899, pp. 1-10.

calcedoniana. De hecho, se ha postulado que construyó su obra como alternativa ortodoxa frente a la lectura ‘desviada’ de Zacarías<sup>3</sup>. Evagrio, que se educó y estuvo activo en Antioquía<sup>4</sup>, trabajó cerca del patriarca Gregorio, así como de miembros de la corte, gracias a su formación en derecho. Sin duda, tuvo acceso a los archivos y documentos oficiales, que utilizó para la redacción de su obra, además de contar con la profusa tradición griega de historia eclesiástica.

En este sentido, la operatoria de Evagrio es diáfana: advierte acerca de la perspectiva monofisita de Zacarías, pero además presenta documentos, cuanto están disponibles, a favor de una visión divergente, que corrige y despeja incertidumbres respecto de lo acontecido. Así, acerca del asesinato de Proterio, mientras que Zacarías pretende mostrarlo como un provocador que agitó los ánimos de manera inconveniente (IV, 2), Evagrio hace manifiesta la virulencia de la situación, que llevó a una investidura ilegítima (II, 8). Para esto, apela a una carta que los obispos y el clero de Egipto enviaron a León I, sucesor de Marciano, la cual se nos ha conservado en una traducción latina entre las *acta* de Calcedonia. Sobre la investidura puntual de Timoteo y siguiendo la misma documentación, Evagrio denuncia que se llevó a cabo en presencia de sólo dos obispos, mientras que Zacarías afirma que además de dos obispos egipcios, se hallaba allí presente otro anticalcedoniano conspicuo, Pedro el Ibérico. De modo tal que el nombramiento se celebró de acuerdo con las exigencias tradicionales (IV, 1).

Respecto de los escritos de Timoteo, Zacarías transmite su réplica a las acusaciones de León Magno, remitida al emperador León (IV, 6), que Evagrio simplemente menciona (*HE* II, 10). Allí condena a Apolinar, Nestorio y cualquiera que pudiera simpatizar con ellos, asegurando que se mantiene fiel a los cánones de Nicea. La compilación de textos del emperador León acerca de la polémica en torno a Timoteo, conocida como *Codex encyclius*, se conservó en una traducción latina datada en el s. VI. Allí no figura el escrito de Timoteo, pese a que Evagrio sugiere lo contrario. La obra de Timoteo se ha perdido en su lengua original, pero la refutación del dogma de las dos naturalezas y de los cánones de Calcedonia se conserva en una

<sup>3</sup> M. Withby, *Evagrius Scholasticus. The Ecclesiastical History*, Liverpool, Liverpool University Press, 2000, pp. XXIII-XXV.

<sup>4</sup> La ciudad sufrió, además de incursiones persas y terremotos, la llamada peste de Justiniano, que tuvo varias oleadas a partir de 541. Para un informe detallado, cf. D. Stahakopoulos, “The Justinianic Plague Revisited”, en *Late Antiquity on the Eve of Islam*, Nueva York, Routledge, 2016, cap. 4.

traducción armenia, además de algunas cartas. Existe una recensión breve en siríaco, cuyas versiones no siempre coinciden con los textos de Timoteo que transmite Zacarías<sup>5</sup>.

Evagrio vuelve a marcar las diferencias con Zacarías (III, 18) en relación a otro conflicto derivado de las polémicas cristológicas. Se trata del cisma acaciano, que tuvo lugar a partir de la promoción del *Henoticon* en 482, por parte del emperador de Zenón y el patriarca de Constantinopla, Acacio. El documento pretendía establecer una posición de compromiso entre calcedonianos y monofisitas, omitiendo las referencias a las nociones más sensibles, como la de ‘naturaleza’. Aunque logró algunas adhesiones, como la de Pedro Mongo –sucesor de Timoteo en Alejandría–, el *Henoticon* no fue suscripto por los actores más radicalizados ni tampoco por Roma, que rompió relaciones con Constantinopla hasta la llegada al trono de Justino en 518 y la rehabilitación plena de los cánones de Calcedonia.

En el marco de la presente contribución, esta puja en el terreno historiográfico nos interesa particularmente para continuar investigaciones previas sobre el trabajo de Genadio, sacerdote de Marsella. Su *De viris illustribus* fue redactado hacia 477, con un formato de pequeña enciclopedia de escritores eclesiásticos y como continuación de la obra homónima de Jerónimo de Estridón, publicada en 392. Esta enciclopedia fue utilizada y citada abundantemente como material de referencia central para la patología. Con todo, la figura de Genadio ha sido poco atendida, de manera que todo lo que sabemos de su biografía y producción letrada proviene de sus escritos. En trabajos anteriores nos hemos ocupado de la inserción de Genadio en el contexto específico de la ciudad de Marsella en el siglo V, donde la cultura monástica había recibido un gran impulso para mediados de siglo, gracias a la acción de Juan Casiano, fundador de dos monasterios y promotor de la espiritualidad y las prácticas ascéticas que él mismo había experimentado durante una prolongada estancia en el desierto egipcio<sup>6</sup>. Al mismo tiempo, los ámbitos monásticos de la Provenza fueron el germen de una reacción antiagustiniana, circunscripta a la concepción de la gracia del obispo de Hipona. Casiano y, unas décadas más tarde, Fausto de Riez son los representantes más notorios de una posición moderada, según la cual gracia y libre albedrío deben cooperar en beneficio de la salvación individual.

<sup>5</sup> R. Ebied y L. Wickham, “A Collection of Unpublished Syriac Letters of Timothy Aelurus”, *Journal of Theological Studies*, 21.2, 1970: 321-369.

<sup>6</sup> S. Pricoco, *L'isola dei santi. Il cenobio di Lerino e le origini del monachesimo gallico*, Roma, Edizioni dell'Ateneo e Bizzarri, 1978.

En *De viris illustribus* Genadio se manifiesta a favor de estos escritores y sus ideas, mientras que es amargamente crítico respecto de la ingente obra de Agustín, así como de Próspero de Aquitania, uno de sus principales defensores.

Si bien no contamos con ningún tratado explícito de Genadio acerca de la gracia, estas marcas discursivas ayudan a delimitar su posición doctrinal. Por lo demás, ponen de manifiesto el interés especial de su obra por las prácticas monásticas y la denuncia de diversas posturas heterodoxas, en contraste con el antecedente inmediato de Jerónimo, que se proponía demostrar a los paganos que los cristianos también eran capaces de producir obras literarias de calidad. Así, Genadio nos alerta acerca de pelagianos y predestinacionistas, en relación al problema de la gracia, pero también acerca de herejías trinitarias y cristológicas. Con este último grupo podemos vincular, entonces, las divergencias historiográficas apuntadas anteriormente, ahora desde la perspectiva de un escrito contemporáneo de los hechos, como es el catálogo genadiano. En efecto, es posible observar que en la noticia que le dedica a Timoteo II (LXXII) sigue la lectura procalcedoniana, al tiempo que expone la ostensible distorsión de los hechos en los documentos que este patriarca y sus seguidores hacían circular.

A partir de la constatación en este tramo textual de la preferencia evidente del escritor por una versión de los hechos, parece provechoso en función de una eventual –y oblicua– biografía de Genadio seguir la línea procalcedoniana en la presentación que hace de aquellos personajes que considera *viri illustres*. Vemos, de esta manera, la figura del papa León Magno desempeñando un rol central: efectivamente, Genadio se refiere en la noticia LXX al *Tomus ad Flavianum*, que el papa envió al patriarca de Constantinopla, Flaviano, en defensa de las dos naturalezas en la persona de Cristo y en contra del monofisita Eutiques. Este monje contaba con el apoyo del patriarca de Constantinopla y del emperador Teodosio II, por lo que logró imponerse en el concilio de Éfeso de 449, que sus adversarios denominaron *latrocinium*. Con todo, el texto de León fue fundamental para el concilio de Calcedonia, convocado por el emperador Marciano, sucesor de Teodosio y partidario de la ortodoxia<sup>7</sup>.

Puesto que el criterio que ordena la información dentro del *De viris illustribus* es cronológico, basta con retroceder unas pocas páginas para encontrar allí el registro

<sup>7</sup> B. Studer, “León Magno”, en A. Di Berardino, *Patrología* III, Madrid, BAC, 1981 [1978], pp. 719-748.

de los antecedentes de las grandes polémicas que desató Calcedonia: Cirilo (LVII) y Nestorio (LIII). Este último nació después de 381 en *Syria Euphratensis*, pero se formó en Antioquía, donde parece haber alcanzado fama como orador. Esto condujo a Teodosio II a nombrarlo obispo de Constantinopla en 428, tras la muerte de Sisinio. Nestorio incluía sus tesis teológicas en los sermones, entre ellas las relativas a la presencia de dos personas en Cristo y la impugnación de la categoría de *Theotokos* aplicada a María, que despertaron la polémica que llevó a su deposición en 431 por el concilio de Éfeso. Permaneció en un monasterio de Antioquía, hasta que en 435 el emperador lo expulsó a Oasis, en Egipto Superior. En 435 Teodosio condenó y mandó destruir sus libros, lo que probablemente explica que nos haya llegado tan poco de su obra. F. Loofs ha editado a comienzos del s. XX los fragmentos. Han sobrevivido pocos de su *Theopaschitas*, donde acusa a Cirilo de Alejandría por afirmar que Dios puede sufrir en Cristo. De los sermones, que deben haber sido muy numerosos, se conservan treinta, nueve en traducción de Mario Mercator. Asimismo, se ha transmitido una decena de cartas íntegras, una serie en las *Acta Ephesina Græca y Latina*, otras en traducción de Mario Mercator y otras en siríaco. En 1895 se encontró el *Bazar de Heráclides*, texto completo en traducción siríaca, en el que se critica la posición de Cirilo y las decisiones de Éfeso<sup>8</sup>.

Cirilo nació entre 375 y 380, era sobrino del patriarca Teófilo, a quien sucedió en 412. Se condujo con severidad frente a judíos, heterodoxos y paganos, motivo por el cual se lo acusó de estar involucrado en el asesinato de la célebre filósofa Hipatia en 415 (Sócrates, *HE VII*, 15). Tuvo un rol fundamental en la cuestión nestoriana; de hecho fue el principal detractor de Nestorio, aunque Teodosio llegó a deponerlo en las agitadas jornadas de Éfeso. Efectivamente, algunas de sus declaraciones resultan problemáticas, como las relativas a la imposibilidad de distinguir dos naturalezas subsistentes, tras su unión en la segunda persona de la Trinidad. Pudo finalmente volver a su sede; murió en 444<sup>9</sup>.

La posición de Timoteo, de hecho, representa un monofisismo moderado y se puede considerar alineada con la de Cirilo. Sostenía, pues, la existencia de una sola naturaleza del *Logos* encarnado, porque la humanidad asumida por éste no podría subsistir por sí misma, al carecer de una propia hipóstasis. Por eso, aunque se trata de una humanidad plena, que se une a la divinidad sin alteración, no se la puede

<sup>8</sup> J. Quasten, *Patrología II*, Madrid, BAC, 1977 [1960], pp. 574-577.

<sup>9</sup> Cf. la introducción de P. Éviéux a la edición crítica de las *Lettres Festales I-IV*, SC 372, a cargo de W. Burns, París, Cerf, 1991.

definir como una segunda naturaleza. Cristo es consustancial con los hombres por la carne y consustancial con el Padre por la naturaleza, sufre en la carne, pero el *Logos* se mantiene impassible.

Por lo demás, en Calcedonia resultaron reivindicadas algunas personalidades eclesiásticas comprometidas especialmente por su vinculación con Nestorio en los años previos. Genadio se detiene en varios de estos sujetos. Vemos que en Edesa, Samuel se contó entre los enemigos de Eutiques y los sacerdotes que promovieron la acusación de nestorianismo contra su propio obispo, Ibas de Edesa. Esta acusación fue refrendada por el concilio de Éfeso de 449, pero Ibas fue rehabilitado en la instancia de Calcedonia, en 451. Samuel probablemente vivía aún en la década del 70 del s. V, en Constantinopla, según sugiere Genadio en la noticia LXXXII<sup>10</sup>. Teodoreto nació en Antioquía hacia 393. Practicó la vida monástica en las cercanías de esta ciudad y en 423 fue designado obispo del pequeño enclave de Ciro. Teodoreto fue probablemente un discípulo de Teodoro de Mopsuestia y apoyó abiertamente a Nestorio en contra de Cirilo, aún tras la condena de 431. Sin embargo, más tarde suscribió junto con éste un “símbolo de unión”. En 449, tras el concilio de Éfeso, fue enviado al exilio por Dióscuro, sucesor de Cirilo. Más tarde obtuvo el apoyo del emperador Marciano y el concilio de Calcedonia le fue favorable; la instancia de 553, con todo, le resultaría tan hostil como a Teodoro. La fecha de su muerte se sitúa entre 457 y 466. Genadio nos habla de él en la noticia LXXXVIII<sup>11</sup>.

Genadio también se refiere a personajes menos famosos que adhirieron a las definiciones de Calcedonia, difíciles de identificar o directamente ignotos, como es el caso de Ciro, a quien dedica la noticia LXXXI: “originario de Alejandría, médico de profesión y filósofo que se transformó en monje, avezado en el discurso, escribió un tratado contra Nestorio, que comienza con elegancia y vigor pero que, a medida que avanza, se reblandece en la crítica, su argumentación se apoya más en silogismos que en testimonios de las Escrituras y comienza a defender el dogma timoteano. Finalmente se sometió, voluble, a la resolución del concilio de Calcedonia y sin convicción juzgó que tras la Encarnación, el Hijo de Dios consta de dos naturalezas”. Finalmente, hallamos un sacerdote de Antioquía de nombre Juan

<sup>10</sup> I. Barsoum, *The Scattered Pearls. A History of Syriac Literature and Sciences*, Nueva Jersey, Gorgias Press, 2003, p. 245.

<sup>11</sup> Cf. la introducción de A. Martin a la edición crítica del texto de Teodoreto, *Histoire Ecclésiastique* I, SC 501, París, Cerf, 2006: 9-28.

(XC). La descripción de la obra de este personaje parece corresponder a la del obispo Juan de Antioquía, que se conservó principalmente en su correspondencia datada entre los años 430 y 438<sup>12</sup>. Éste nació durante la segunda mitad del s. IV, probablemente en Antioquía, donde debe haber sido condiscípulo de Nestorio y Teodoro. En 428 fue designado obispo de esta ciudad. Convocado al concilio de Éfeso, se opuso a la condena de Nestorio por parte de Cirilo de Alejandría, quien no aguardó la llegada de la delegación siria para actuar. En consecuencia, Juan convocó un sínodo alternativo que declaró heréticos los anatemas de Cirilo. Teodosio II ratificó las condenas de Cirilo y Nestorio e instó a las partes a la reconciliación, que se alcanzó en 433. Teniendo en cuenta su rol en la controversia nestoriana, resulta verosímil que Genadio lo incluyera en el catálogo, como hace con muchos de sus protagonistas. Sin embargo, la indicación final de la noticia, donde se afirma “Se dice que aún vive y continúa declamando” es desconcertante, teniendo en cuenta que Genadio escribía hacia finales del s. V y que este obispo había ya muerto en 441 o 442.

### A modo de conclusión

La repercusión del concilio de Calcedonia de 451 es enorme en la esfera litúrgica y de la especulación teológica, al punto de configurar las vivencias eclesiásticas para los siglos venideros. De hecho, el llamado ‘cisma monofisita’ fue la primera grieta de importancia para la institución eclesiástica. Las particularidades culturales, políticas, lingüísticas, regionales que caracterizaban a las distintas comunidades del cristianismo antiguo hicieron manifiesto su potencial conflictivo a partir del rechazo que provocaron los cánones de 451 entre muchos de sus miembros<sup>13</sup>. Las iglesias siria, copta y armenia asumieron un perfil propio, no calcedoniano, que con sus diversas evoluciones históricas e intentos de diálogo ha perdurado hasta el día de hoy.

En este sentido, adoptamos esta instancia conciliar como uno de los criterios que nos permiten orientarnos en la selección genadiana y que funcionan como separador de aguas entre ortodoxia y heterodoxia a la hora de ponderar la producción de cada una de las personalidades literarias en cuestión. En investigaciones anteriores hemos trabajado con otro de los hilos de Ariadna del laberinto genadiano, a saber, la

<sup>12</sup> D. Stiernon, “Giovanni di Antiochia”, en A. Di Berardino, *Nuovo dizionario di Patristica e di Antichità cristiane*, Milán, Marietti, 2008, cols. 2195-2197.

<sup>13</sup> A. Quevedo Rodríguez, *Enseñar para la unidad*, Bogotá, Usta, 2019, pp. 82-84.

cuestión de la gracia, que hemos retomado muy brevemente y sólo a los efectos de la claridad de esta exposición. Genadio continúa siendo un personaje de primer orden en el terreno de la patrística, donde ha funcionado históricamente como obra de referencia para los siglos IV y V, pero cuyo propio perfil literario ha sido poco explorado. Ésa ha sido, pues, la principal motivación para intentar aportar un granito de arena con este escrito.

## **La mujer como imagen de Dios en Agustín de Hipona**

*Ricardo Mario García*

Este trabajo trata la concepción de la mujer en Agustín a partir de su análisis de la humanidad como “imagen de Dios”, desde una doble perspectiva: la hermenéutica bíblica y el análisis teórico. Además se nombran las derivaciones ético-religiosas del planteo de Agustín en diversos temas como: la relación entre la mujer y el varón, el placer sensual, la valoración de la vida material, entre otras. Estos temas son abordados en el marco del dualismo antropológico propio del neoplatonismo, que lo lleva a plantear una división que aparece en varios planos entre otros: cuerpo y espíritu, ciencia y religión. Esas divisiones también estaban vigentes con variantes en Pablo y en la Patrística, que Agustín hereda y reformula. En este contexto la mujer ocupa un lugar subordinado a pesar de los esfuerzos que hace Agustín por equiparar su dignidad con la del varón; lo hace de modo dubitativo y finalmente aporético. Esa división aludida se evidencia también en la depotenciación que produce el pensamiento de Agustín con respecto a la incidencia de la vida cristiana en los planos social, cultural y político. Remarcamos la importancia que tuvieron estas ideas en la tradición medieval y moderna de la cultura occidental y que llega hasta la actualidad.

El trabajo está estructurado en tres partes: 1) En la primera se desarrolla el tema de la “imagen de Dios” en la humanidad a partir del análisis del espíritu humano, según dos perspectivas: la hermenéutica bíblica (1.1) y el análisis conceptual (1.2). 2) Luego se tratan las consecuencias ético-religiosas que surgen del pensamiento de Agustín con respecto a la relación entre la mujer y el varón, el placer sensual y la valoración de la vida material. 3) Por último, una breve conclusión.

### **1. La “imagen de Dios” en la humanidad a partir del análisis del espíritu humano**

**1.1** El tema de la “imagen de Dios” es central en el pensamiento de Agustín porque expone sus esfuerzos por comprender tanto la naturaleza del espíritu humano y algo de la intimidad de Dios como sus relaciones mutuas. Nos limitamos solo a dos dimensiones del tema, la ontológica y la moral. Según la primera, Agustín afirma que el ser humano en su naturaleza espiritual está constituido como imagen de Dios. Así sostiene que la relación con Dios implica la vida interior de los seres humanos y

también la vida interior de la Trinidad. De este modo, el fundamento del ser humano como imagen de Dios es su relación con él y de hecho participa (*particeps Dei*) en el verdadero ser de Dios. Para Agustín el espíritu (*mens*) aun después del pecado “permanece siendo imagen de Dios, aunque manchado y desfigurado”. Lo que propiamente lo constituye como tal es “la capacidad de Dios y el poder participar de Él”<sup>1</sup>. La dimensión moral consiste para Agustín en el perfeccionamiento de su naturaleza como imagen de Dios y en eso estriba la *beatitudo* o la *beata vita*. Por eso nuestro autor abordará muchas veces el relato de la creación y de la caída de Adán y Eva, quienes con su pecado arruinaron la imagen de Dios en la humanidad. Para remediar la condición fue necesaria la venida de Cristo quien rescata a la humanidad del pecado y le posibilita recuperar su amistad con Dios.

El tema de la imagen de Dios en el hombre fue abordado por Agustín durante muchos años y en varias obras<sup>2</sup>. Trataré aquí los desarrollos que realiza en *De Trinitate* y *De Civitate Dei* por expresar su pensamiento de madurez<sup>3</sup>, si bien tendré en cuenta también otras obras (las mencionadas en la segunda nota). En *De Tr.* libro 12 Agustín practica una exégesis alegórica intentando conciliar el relato de *Génesis* 1, 26-27<sup>4</sup>, con *1 Cor*, 11, 7, 8<sup>5</sup> de Pablo. Afirma que el hombre, varón y mujer, realiza

<sup>1</sup> *De Trinitate*, 14, 8, 11: “mens [...] imago Dei [...] eam etsi amissa Dei participatione obsoletam atque deformem, Dei tamen imaginem permanere eo quippe ipso imago eius est, quo eius capax est, eiusque particeps esse potest”. Los textos están tomados de *Œuvres de S. Augustin*, París, Desclée de Brouwer, *Bibliothèque Augustinienne*, 1939 y ss. y de la página web [www.augustinus.it](http://www.augustinus.it), a menos que se cite otra edición.

<sup>2</sup> Sobre todo, pero no solo, en sus comentarios al *Génesis: De genesi contra Manichæos* (años 388-390), *De genesi ad litteram liber imperfectus* (393-394; 426-427), *Confessiones* libros 9-13 (397-401), *De genesi ad litteram* (401-415), *De civitate dei* (413; 426-427), *De Trinitate* (399; 422-426). La cronología la tomo de James J. O’Donnell, *The Confessions of saint Augustine*, Oxford, 1992: 23-26. En < <http://www.stoa.org/hippo/comm.html> > también.

<sup>3</sup> Con respecto a las obras de juventud de Agustín su opinión sobre la mujer es negativa: por. ej. afirma que la unión sexual con la esposa debilita el pensamiento viril, *Soliloquia*, (386-387) 1, 10, 17 y 14, 25; el elemento femenino –deseo y concupiscencia– debe ser dominado por lo masculino –espíritu y razón–, *De Vera Religione* (390-1); cf. *De continentia*, (394-395), 41, 78, etc.

<sup>4</sup> Agustín cita la traducción latina: “Dixit enim Deus ‘faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram’” y “Et fecit Deus hominem ad imaginem Dei”, *Gén.* 1, 26-27, *De Tr.*, 12, 7, 10.

<sup>5</sup> *De Tr.*, 12, 7, 9: “Vir quidam non debet velare caput cum sit imago et gloria dei. Mulier autem gloria viri est”: “El hombre no debe cubrirse la cabeza porque es a imagen (*eikon*) y reflejo-gloria (*doxa*) de Dios; la mujer sí, porque es el reflejo (*doxa*) del hombre”. Para la interpretación

la imagen de Dios gozando de una misma naturaleza no por su corporeidad sino por su espíritu (*rationalem mentem*)<sup>6</sup> lo que configura su “hombre interior”<sup>7</sup>. La función más importante de este espíritu racional consiste en la contemplación de las razones o inteligibles eternos, tarea que pueden realizar varones y mujeres por igual<sup>8</sup>.

Comenta el pasaje del *Génesis* afirmando que el varón y la mujer juntos son imagen de Dios y en la medida que conforman una unidad son “como una sola carne”<sup>9</sup>, lo que le permite afirmar que cada varón y cada mujer realizan de modo pleno la imagen de Dios. Sin embargo esa afirmación será relativizada pues también asevera que según Pablo la mujer es imagen y reflejo del varón, quien a su vez es imagen y gloria de Dios. Por eso el varón no debe cubrirse la cabeza y la mujer sí. Agustín refiere que Pablo practica aquí una hermenéutica alegórica como lo hará él mismo en su lectura de la escritura, afirmando que es “en sentido figurado (*figurate*) y místico (*mystice*)” que el apóstol habla del velo de las mujeres. Así alude a un sentido místico y secreto que Pablo intenta revelar<sup>10</sup>. Luego agrega que como el cuerpo de la mujer difiere del cuerpo del varón, según el rito religioso se ha podido comparar analógicamente a la mujer con la parte racional que se baja (*deflectitur*) a administrar las cosas temporales; en esta parte inferior de la razón no permanece la imagen de Dios, sino en la parte de la mente humana que adhiere a las razones superiores eternas para nutrirse de ellas<sup>11</sup>.

de estos textos por Agustín, cf. Kari Elisabeth Børresen, “*Imago Dei*, privilège masculin? Interprétation agustinienne et Pseudo-agustinienne de *Gen. 1, 27* et *1 Cor. 11, 7*”, *Augustinianum*, 25 (1985), pp. 213-234. Cf. Judith Chelius Stark, “Augustine on Women: In God’s Image, but Less So” en J. Chelius Stark (ed.), *Feminist Interpretations of Augustine*, Pennsylvania, The Pennsylvania University Press, 2007: 215-241.

<sup>6</sup> *De Tr.*, 12, 7, 12: “non secundum formam corporis homo factus est ad imaginem dei, sed secundum rationalem mentem”.

<sup>7</sup> *De Tr.*, 12, 8, 13: “inde incipit ratio ubi homo interior”.

<sup>8</sup> *De Tr.*, 12, 7, 12: “se ve por esto que la imagen de Dios solo reside en la parte del espíritu humano (*mens hominis*) que se adhiere a las razones eternas para contemplarlas e inspirarse en ellas [...] condición que evidentemente corresponde no solo a los varones sino también a las mujeres (*quam non solum masculos, sed etiam feminas habere manifestum est*)”.

<sup>9</sup> *De Tr.*, 12, 3, 3: “Et sicut una caro est duarum in masculino et femina”.

<sup>10</sup> *De Tr.*, 12, 7, 11: “figurate ac mystice [...] quod nisi ad aliquod secretum sacramenti referatur”.

<sup>11</sup> *De Tr.*, 12, 7, 12: “porque la mujer se diferencia del varón por su sexo corporal, el rito religioso ha podido figurar bajo el velo corporal (*corporali velamento*), esta parte de la razón que baja (*deflectitur*) hacia las realidades corporales para gobernarlas. Se ve por esto que la

Se nota el esfuerzo para equiparar a la mujer y al varón en cuanto ambos espejan la imagen de Dios, pero lo hace de modo dubitativo, ambiguo y al final aporético. Veamos dos ejemplos. En primer lugar, en el pasaje recién citado (*De Tr.* 12, 7, 12) la función inferior del espíritu encargada de los asuntos temporales que no refleja la imagen de Dios, es comparada con la mujer, mientras que en *De Trinitate* 12, 7, 12, admite que la mente de la mujer también puede acceder a los conocimientos superiores. Recordemos que esta tarea es la más excelente del espíritu. En segundo lugar, comentando que la mujer es presentada como ayuda (*adiutorium*) del varón según el relato del *Génesis* y dado que esta tarea específica es secundaria, opina que no le corresponde (*attinet*) ser a imagen de Dios<sup>12</sup>. En cambio, solo al hombre le corresponde (*attinet*) esa condición. Sin embargo la imagen plena y perfecta (*plena atque integra*) se da cuando el varón está unido a la mujer<sup>13</sup>. Esto significa que la mujer por sí misma no realiza la imagen de Dios, solo lo hace unida y subordinada al varón.

Para nuestro autor la imagen de Dios se ejerce cuando el espíritu (*mens*) realiza su función superior que consiste en la contemplación de los inteligibles. Sin embargo, cuando emprende las tareas materiales no realiza la imagen de Dios porque estas actividades son inferiores a la función contemplativa; Agustín adjudica aquella actividad a la mujer. Así aparece subordinada al varón tanto cuando es considerada su ayudante, como cuando es presentada como dependiente ocupando un lugar secundario con respecto al marido, expresado en la imagen del velo. En síntesis, nuestro autor cuando considera a la humanidad como imagen de Dios, i. e., como espíritu o razón, tanto el varón (*vir*) como la mujer (*mulier*) realizan la imagen. Sin embargo cuando analiza a la pareja humana según su corporeidad la mujer queda en una posición subordinada al varón.

**1.2.** Según la perspectiva teórica, las dos funciones del espíritu –la contemplativa y la activa– están ordenadas jerárquicamente. De este modo la mujer tiene a cargo la función secundaria propia de la razón práctica, que consiste en el saber que “se baja” (*deflectitur*) para ocuparse de las realidades temporales, ejerciendo la “ciencia”. Esta tarea tiene un valor secundario en la escala ontológica de Agustín en tanto que no

imagen de Dios solo reside en la parte del espíritu humano (*mens hominis*) que se adhiere a las razones eternas para contemplarlas e inspirarse en ellas”.

<sup>12</sup> *De Tr.*, 12, 7, 10: “ad adiutorium [...] quod ad eam ipsam solam attinet non est imago dei; quod ad virum attinet, imago Dei est, tam plena et integra, quam in unum coniuncta muliere”.

<sup>13</sup> *De Tr.*, 12, 7, 10.

realiza la imagen de Dios<sup>14</sup>. Sólo el espíritu la realiza cuando adhiere a las razones eternas; esto es la “sabiduría”. De ella pueden participar tanto el hombre como la mujer.

Otro pasaje expone que si bien están unidos “como en una sola carne” y ambos participan de la misma naturaleza espiritual, al varón le corresponde la inteligencia, el consejo y la razón y a la mujer, la acción, la ejecución y el apetito racional<sup>15</sup>. Como la primera función es de superior calidad que la segunda da por sentada la inferioridad de la mujer con respecto al varón. Además Agustín muestra preocupación por el peligro que presentan las posibles desviaciones que el ejercicio práctico del espíritu puede cometer si se entusiasma demasiado por las realidades temporales, descuidando la contemplación. Así, aludiendo al hombre interior afirma que puede ser arrastrado por el espíritu práctico y caer en excesos, a menos que sea controlado por la parte gobernante que es propia del varón por analogía<sup>16</sup>. Se constata la idea de la superioridad del varón en cuanto control de las desviaciones de la mujer.

También señala que cuando nuestro espíritu se dirige a las cosas materiales puede equivocarse y buscar de modo desviado en esos bienes la felicidad (*detorquendo beatitudinis appetitum*)<sup>17</sup>, sin tener en cuenta la advertencia de Pablo de “no conformarnos a este siglo” (*Rom. 12, 2*). En ese caso la visión de las realidades eternas se oculta del que es la cabeza: el varón<sup>18</sup>.

Agustín tiene dificultad para compatibilizar los textos del *Génesis* y los de Pablo. Así concluirá que la atribución de ser a imagen de Dios que Pablo le otorga solo al varón es un misterio que hay que indagar en cada persona<sup>19</sup>.

<sup>14</sup> *De Tr.*, 7, 12 : “ut non maneat imago Dei”.

<sup>15</sup> *De Tr.*, 12, 3, 3: “Y así como en una carne (*una caro*) existen el varón y la mujer, de ese modo están nuestro intelecto y la acción, el consejo y la ejecución, la razón y el deseo racional [...] están reunidos en una misma naturaleza espiritual (*una mentis natura complectitur*)”.

<sup>16</sup> *De Tr.*, 12, 8, 13; 12, 19: “el hombre interior [...] por la influencia de aquella razón que administra las cosas temporales [...] puede ser arrastrado a las realidades exteriores por exceso de inmoderación [...] sino es frenado y reprimido por la parte que gobierna, que es como la función que le corresponde al varón”.

<sup>17</sup> *De Tr.*, 12, 13, 21.

<sup>18</sup> *De Tr.*, 12, 8, 13: “aeternorumque illa visio ab ipso etiam capite cum conjugue [...] subtrahitur”.

<sup>19</sup> *De Tr.*, 12, 13, 21: “Cómo entender que atribuya solo al varón la imagen de Dios y no a la mujer (*viro tantum tribuendo, non etiam feminae*) es un misterio que hay que buscar en cada ser humano”.

## 2. Consecuencias ético-religiosas en la relación entre la mujer y el varón, el placer sensual y la valoración de la vida material

Consideramos la valoración de la mujer en el contexto de las relaciones matrimoniales y del placer sensual en las tres etapas de la humanidad: el paraíso, la historia y la escatología. En el paraíso Agustín afirma que Adán podía fecundar a Eva sin deseo, i. e., sin *libido*<sup>20</sup> y sin pérdida de la virginidad por parte de Eva<sup>21</sup>. Después de la caída se produce un cambio drástico que consiste en el surgimiento de la **libido** que implica para el varón la pérdida del control racional de su miembro viril que deja de responder a su voluntad, a diferencia de muchas otras partes del cuerpo<sup>22</sup>.

Agustín nunca se refiere a la sexualidad de la mujer en cuanto al modo en que participa de los actos sexuales, ya que nada dice si tiene deseos (*libidines*) u otras sensaciones. La omisión hace pensar que el tema no le interesaba y que tenía en mente solo al varón del que sí habla con frecuencia. En cambio, alude a la función seductora de la mujer que puede conmovir a los varones y llevarlos a cometer pecados al modo como Eva sedujo a Adán. Eva constituye el modelo de la mujer tentadora ya que consintió a la sugerencia de la serpiente de comer el fruto prohibido y luego le sugirió a Adán hacer lo mismo. Esta interpretación la tomó de Pablo que escribió que por Eva entró el pecado al proponer la desobediencia al mandato de Yahvé y la consiguiente aceptación de Adán (*I Tim. 2, 9-15*)<sup>23</sup>. Agustín interpreta que la serpiente se dirigió a la mujer con palabras engañosas: “...la mujer, parte inferior de la pareja humana (*inferiore illius humanæ copulæ*) no juzgando al hombre como fácilmente crédulo, ni capaz de dejarse llevar al error, a menos que ceda al error de otro”. Adán “cedió forzado por su afecto hacia ella, su única compañía, su semejante, su esposa”<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> Las palabras *libido* y *concupiscentia* aparecen en el *Corpus augustinianum* 1034 y 3032 veces, respectivamente; al describir el placer sexual son prácticamente sinónimos según el *Augustinus-Lexikon*, Johannes Van Oort, “Augustin on sexual concupiscentia and original sin”, *Studia Patristica*, XXII, Lovaina, 1989, p. 382, nota 1.

<sup>21</sup> *C. D.*, 14, 26: “así la semilla del hombre podía ser entregada a la esposa conservando su virginidad”.

<sup>22</sup> *C. D.*, 14, 23, 2; cf. 14, 23-26.

<sup>23</sup> *I Tim. 2, 9-15*: “No fue Adán quien se dejó seducir, sino la mujer y así se hizo culpable”. Cf. *C. D.*, 13, 14; *De Tr.*, 12, 12, 17.

<sup>24</sup> *C. D.*, 14, 11, 2: “credendum est illum virum suæ feminæ, uni unum, hominem homini, coniugem coniugi [...] credidisse seductum”.

A partir de la falta arquetípica de Eva, que Agustín y Pablo entienden literalmente, todas las mujeres se ven reflejadas en ella ya que por su condición corren el riesgo de equivocarse más fácilmente y además seducir al varón. Como ejemplo cito una carta dirigida a un tal Leto quien le señala a Agustín las dificultades que le acarrearán las desavenencias que tiene con su madre a partir de su decisión de ser cristiano. Agustín lo previene de los posibles manejos de la madre ubicándola en el contexto de su visión de las mujeres en general: “¿Qué importa si se trata de la esposa o de la madre, dado que debemos precavernos de cualquier mujer, como si fuera Eva?”<sup>25</sup>. Así a toda mujer se le puede adjudicar el rol simbólico de tentadora atribuido originalmente a Eva.

Con respecto a la escatología afirma que varones y mujeres por igual resucitarán con el mismo cuerpo que tenían pero en otra condición que no requerirá de cuerpos sexuados, porque no será ya necesaria la procreación. En esta situación la mujer tendrá un nuevo cuerpo más bello que el actual pero que ya no será atractivo para las miradas masculinas<sup>26</sup> al haber perdido la capacidad de seducción corporal.

En este contexto rechaza dos interpretaciones que juzga erróneas porque menoscababan la dignidad de la mujer. La primera opinión atribuida a “eruditos cristianos”<sup>27</sup> a los que no nombra, sostiene que el varón está asociado con la función espiritual (*mens*) y la mujer con los sentidos corporales (*corporum sensum*), que son comunes a los seres humanos y a los animales. Esto implicaba afirmar una neta inferioridad ontológica de la mujer que Agustín rechaza por equivocada<sup>28</sup>, argumentando por un lado, que la mujer fue creada como “ayudante” del varón y semejante a él, función que ningún animal podría realizar y por otro lado que fue sacada de su costado lo que indica una igualdad de naturaleza (*Gén. 2, 20-22*).

La segunda opinión que refuta es la que afirmaba que en la vida futura la mujer resucitará en un cuerpo masculino y no en su cuerpo sexuado de mujer, porque el

<sup>25</sup> *Carta a Leto*, 243, 10: “Eva in qualibet muliere caveatur?”.

<sup>26</sup> *C. D.*, 22, 17: “los miembros femeninos [...] no excitarán el deseo del que mira (*non alliciatu aspicientis concupiscentia*)”.

<sup>27</sup> Como antecedente tenemos a Filón quien afirma que el varón posee un cuerpo masculino y un intelecto teomorfo, mientras que la mujer formada a partir de su costado simboliza la percepción sensible, i. e. la parte del alma humana que no es creada según la imagen divina. Ambrosio de Milán, por su parte, retoma esta interpretación afirmando que Adán significa *mens* y Eva *sensus*; cf. Kari E Børresen, “*Imago Dei*, privilegio masculino?...”, pp. 218-219.

<sup>28</sup> *De Tr.*, 12, 13, 20.

varón fue creado a partir de la tierra y la mujer fue sacada de él (*Gén.* 2, 8 y 22). Esta postura se basaba en una interpretación de dos textos de Pablo. El primero alude al “hombre perfecto” según Cristo, al que deben aspirar los cristianos en la plenitud propia de la escatología (*Ef.* 4, 13)<sup>29</sup> y el segundo pasaje decía que los cristianos deber ser “conformes a la imagen del hijo de Dios” (*Rom.* 8, 29)<sup>30</sup>. Agustín dice que esa lectura de Pablo no es correcta y que el cuerpo de la mujer resucitará renovado al fin de los tiempos de igual modo a como lo harán los cuerpos de los varones.

Si bien Agustín rechaza estas dos interpretaciones negativas sobre la mujer por considerarlas erróneas, afirmará sin embargo que la mujer está asociada analógicamente a los apetitos inferiores y el varón a la inteligencia. Comentando el *Génesis* recuerda que la mujer fue creada como ayudante del varón (*in adiutorium viri*) y que además según Pablo al ser Cristo la cabeza del varón, éste lo es de la mujer (*I Cor* 11, 13). La analogía continúa con la relación del alma con el cuerpo: el alma debe regir (*dominaretur*) al cuerpo que es su sirviente (*corpus servilem*) de la misma manera la razón masculina debe dominar (*virilis ratio subiugaret*) su cuerpo que se asemeja a la naturaleza animal. Concluye la comparación proponiendo que la mente gobierne a las funciones sensitivas del alma, de la misma manera que el varón rija a la mujer sin permitir que ocurra lo contrario. Esto debe ser así por el ordenamiento instituido por la creación<sup>31</sup>.

En otro pasaje en el contexto del análisis del texto de Pablo afirma claramente que de modo metafórico el varón simboliza la mente y la mujer el deseo o la concupiscencia<sup>32</sup>.

<sup>29</sup> *Ef.* 4, 13: “Hasta que lleguemos todos a la unidad de la fe, al hombre perfecto, a la medida de la plenitud de la edad de Cristo”.

<sup>30</sup> *C. D.*, 22, 17.

<sup>31</sup> *De Gen. contra manich.*, 2, 11, 15. *De opere monachorum*, (401), 32, 40: “la parte que le corresponde a la mujer significa la parte propia de la concupiscencia (*partem quae concupiscentialis*) que la mente debe dominar”. *In iohannem* (406), 15, 19: “Al alma sin entendimiento imagínala como a una mujer y, en cambio, al marido como entendimiento (*Ergo constitue animam excepto intellectu tamquam feminam: intellectum autem habere, tamquam virum*). Pero este marido no rige bien a su mujer sino cuando es regido por un superior, pues ‘cabeza de la mujer’ es el ‘marido’, pero la ‘cabeza del marido’ es ‘Cristo’ (*I Cor.* 11, 3)”. Cf. *De Tr.* 12, 12, 17-13, 20.

<sup>32</sup> *De opere monachorum*, 31, 39: “El varón está figurado por el espíritu, la mujer por la concupiscencia (*Mens per virum, concupiscentia per mulierem figurata*)”.

En conclusión, podemos decir que para Agustín tanto por la naturaleza surgida de la creación como por el orden de la salvación la mujer está subordinada al varón y es de algún modo inferior a él.

Un aspecto importante a considerar es la desvalorización y la condena del placer en las relaciones maritales<sup>33</sup>. Es notable que únicamente analiza el placer del varón ignorando el de la mujer, lo que permite pensar que para Agustín no le corresponde gozar o simplemente no le interesa el tema, como ya observamos. Para desaprobado el placer argumenta que en el acto sexual el espíritu (*mens*) del varón pierde su capacidad de contemplación quedando obnubilado por el arrebató pasional (*libido*) y de esa manera se asemeja a los animales, que son incapaces de raciocinio<sup>34</sup>. Así pues el placer sexual es contrario a la sabiduría<sup>35</sup>.

En el tratamiento de los fines del matrimonio que son la procreación, la fidelidad y el sacramento, no hay prácticamente alusiones al afecto, al valor del contacto corporal como expresión de sentimientos de ternura y amor<sup>36</sup>. Se podría decir que es un sexo sin pasión ni fervor, si esto fuera posible<sup>37</sup>.

<sup>33</sup> *De bono conjugali* (401), 17, 19: “Alaba el matrimonio quien alaba en él estos bienes nupciales. Sin embargo, la concupiscencia carnal no se debe atribuir al matrimonio, sino sólo tolerar. Pues no es un bien que venga de la naturaleza del matrimonio, sino un mal que proviene del antiguo pecado”.

<sup>34</sup> *C. D.*, 14, 16: “La *libido* [...] se apodera de todo el cuerpo no solo exterior sino también interior. Conmueve (*commovet*) al hombre entero [...] uniendo y mezclando las pasiones del alma y los apetitos carnales para provocar este placer (*voluptas*) que es el más grande entre los placeres corporales (*ut ea voluptas sequatur, qua maior in corporis voluptatibus nulla est*); hasta llegar el momento extremo en que toda la agudeza y como la vigilancia del pensamiento son casi destruidas (*ita ut momento ipso temporis, quo ad eius pervenitur extremum, pæne omnis acies et quasi vigilia cogitationis obruatur*) [...] enfermedad del deseo (*morbo desiderii*)” (*I Tes.* 4, 4-5).

<sup>35</sup> *Contra Iulianum*, 14, 64: “El deseo (*libido*) de sentir [...] es contrario al amor de la sabiduría y enemigo de toda virtud”.

<sup>36</sup> Rosemary Radford Ruether, “Augustine: Sexuality, Gender, and Women” en J. Chelius Stark (ed.), *Feminist Interpretations of Augustine*, p. 61: “Agustín nunca admite que el sexo podría ser una manifestación de amor”.

<sup>37</sup> Carlos M. Martínez Ruiz, “*Eros y Natura*. El discurso ‘cristiano’ del placer”, en C. Schickendantz (ed.), *Religión, género y sexualidad. Análisis interdisciplinares*, Córdoba, Ediciones de la Universidad Católica de Córdoba, 2004, pp. 188-189.

En otro pasaje refiriéndose al esposo cristiano que ama a su mujer afirma que deseará que en la vida futura después de la “transformación angélica”, i. e., la resurrección, ella esté presente junto a él ya “transformada y renovada”; sin embargo al comparar la condición futura con la actual agrega que el marido “aborrece en ella la unión corruptible y mortal, es decir, amar en ella lo que es criatura humana y aborrecer lo que es de esposa”<sup>38</sup>. Agustín utiliza el término ‘odiar’ citando *Lucas* 14, 26, que alude al desprendimiento de los seres queridos requerido por Jesús a sus seguidores, no ciertamente en sentido literal<sup>39</sup>.

Concluyo esta sección citando a Kari E. Børresen que propone los conceptos de *equivalencia* y de *subordinación* para sintetizar la valoración de la relación mujer-varón en Agustín. El primer concepto alude a la idea de igualdad entre ambos en cuanto espejan la imagen de Dios como seres espirituales. El segundo alude a la condición de subordinación de la mujer con respecto al varón en cuanto seres corporales<sup>40</sup>.

### 3. Conclusión

Las dos fuentes en que Agustín se nutrió para conformar su pensamiento fueron, por un lado, el neoplatonismo que postulaba una concepción jerarquizada y vertical de la realidad, afirmando una división neta entre la materia y el espíritu, lo eterno y lo temporal, lo inmutable y mutable, lo que daba como resultado la adjudicación de un papel secundario para la mujer. Por otro lado, se nutrió de la Biblia y la Patrística anterior, que también muestran una visión androcéntrica del mundo y de Dios<sup>41</sup>. Sin

<sup>38</sup> *Sermón del Monte* (393-6), 1, 15, 41: “[...] quam reformari et renovari desiderat, odisse autem coniunctionem copulationemque corruptibilem atque mortalem, hoc est diligere in ea quod homo est, odisse quod uxor est”.

<sup>39</sup> Es un “hebraísmo”, cf. *Bible de Jerusalem*, París, Du Cerf, 1961, nota a, p. 1375.

<sup>40</sup> Kari E. Børresen, *Subordination et equivalence. Nature et rôle de la femme d’après Augustin et Thomas d’Aquin*, Oslo-París, Universitetsforlaget-Maison Mame, 1968, pp. 42-43. Esta es una excelente obra pionera en esta temática.

<sup>41</sup> Kari E. Børresen / Kari Vogt (eds.), *Women’s Studies of the Christian and Islamic traditions. Ancient, Medieval and Renaissance Foremothers*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1993, p. 13: “El paradigma tradicional de androcentrismo y asexualismo se corresponde con los temas básicos de la antropología patrística y medieval. Considerada parte del orden creado la subordinación femenina es comprendida como querida por Dios y en consecuencia normativa tanto para la iglesia como para la sociedad”. Las autoras estudian mujeres escritoras de la Antigüedad y de la Edad Media.

embargo, muchas especialistas<sup>42</sup> desde hace décadas han descubierto en la tradición judeocristiana, en el Nuevo Testamento y los textos “apócrifos” una valoración distinta de las mujeres<sup>43</sup>, remarcando la función destacada que tuvieron algunas de ellas, en la época de Jesús y después en el cristianismo primitivo.

La versión del cristianismo que propuso Agustín incluida su mirada sobre la mujer, fue recibida en gran parte por la tradición del cristianismo y en buena medida por la cultura europea medieval y moderna. Esta versión, dice James J. O’Donnell, “plantea una división que aparece en varios aspectos: cuerpo y espíritu, ciencia y religión, cuidado y castigo. Tal espiritualización puede resultar complicada y para muchos ojos, un patológico desprendimiento del cuerpo, de la sexualidad y de la mujer en las corrientes principales de las culturas occidentales”<sup>44</sup>. Esta división se evidencia también en la depotenciación que produce el pensamiento de Agustín con respecto a la incidencia de la vida cristiana en los planos social, cultural y político. El ámbito de la vida terrena inmanente queda desvalorizado en favor de los valores trascendentes y escatológicos, al privilegiar para el creyente el esfuerzo ascético del desprendimiento del mundo en detrimento de enraizar aquellos valores en vida cotidiana y en la historia<sup>45</sup>. Como sostiene Kari E. Børresen la interpretación de Agustín adecuada a un contexto androcéntrico deja de ser pertinente en nuestra civilización pospatriarcal<sup>46</sup>.

<sup>42</sup> Nombro solo algunas críticas que realizan una relectura feminista de la historia de las mujeres, como las citadas: K. E. Børresen, K. Vogt, Elizabeth Schüssler Fiorenza, J. Chelius Stark, R. Radford Ruether, la obra colectiva *Women’s Studies of the Christian and Islamic traditions* en la que escriben excelentes especialistas; el crítico Richard Bauckham estudia a las mujeres en el Biblia, *Studies of the Named Women in the Gospels*, Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 2002. La lista sería muy larga pero solo incluyo a dos pensadoras latinoamericanas: Ivone Gebara y Marcella Althaus Reid.

<sup>43</sup> Elizabeth Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella. una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1989, pp. 401-410. Habla de la ‘ekklesia de las mujeres’.

<sup>44</sup> J. J. O’Donnell, *The Confessions of saint Augustine*, p. 191.

<sup>45</sup> Al respecto, J. Chelius Stark, *Feminist Interpretations of Augustine*, p. 235: “el fracaso de Agustín para integrar más acabadamente lo espiritual y lo físico está en el corazón de su proyecto y juega no solo en asuntos que conciernen a la mujer, la sexualidad y la familia, sino también en temas como el poder, la política y la sociedad”. Cf. consideraciones semejantes en R. Radford Ruether, “Augustine: Sexuality...” en J. Chelius Stark, (ed.) *Feminist Interpretations of Augustine*, p. 64.

<sup>46</sup> Kari E. Børresen, “*Imago Dei*, privilège masculin?...”, p. 233.

## La simplicidad divina y la unidad del fin último: un argumento desde Boecio<sup>1</sup>

Clemente Huneeus

La discusión entre filósofos analíticos sobre la tradicional doctrina de la divina simplicidad (en adelante: DDS) se vería considerablemente enriquecida por una ampliación del espectro de autores a considerar (recordemos que dicha doctrina no es algo peculiar al pensamiento de Tomás de Aquino, sino un *locus* compartido por gran parte de la tradición filosófica teísta), así como de las perspectivas desde las cuales se puede pensar el problema. En este espíritu, las siguientes páginas traerán a colación el libro III de la *Consolación de la Filosofía* de Boecio, a fin de mostrar la importancia que podría adquirir DDS en ciertas propuestas éticas<sup>2</sup>.

En un primer apartado resumiré el contexto general de la *Consolación*, y relacionaré el problema filosófico trabajado con una discusión reciente propia corriente conocida como *New Natural Law Theory* (en adelante NNLT). Luego, desarrollaré la ‘imagen compleja’ de la felicidad humana que Boecio despliega en *Consolación* III, 1 a 8, mostrando su cercanía con la imagen del fin último que propone NNLT. En la sección final, consideraré los motivos por los cuales esta caracterización compleja pudo parecerle insuficiente a Boecio, y la salida que el texto da a estos problemas mediante la metafísica de DDS.

<sup>1</sup> Escribí este trabajo en el contexto de mis estudios de postgrado, que han contado con el financiamiento del programa CONICYT-PFCHA/MagísterNacional/2019 – 22190141.

<sup>2</sup> Otros autores han hecho ya un valioso esfuerzo para ampliar las fuentes desde las cuales se podría nutrir el debate. Desto especialmente el aporte de Gavin Ortlund, “Divine Simplicity in Historical Perspective: Resourcing a Contemporary Discussion”, *International Journal of Systematic Theology* 16.4 octubre de 2014: 436-453, < <https://doi.org/10.1111> >. En otra publicación intenté rescatar intuiciones en favor de DDS que pueden encontrarse en algunos clásicos de la espiritualidad mística y ascética católica. Cfr. Clemente Huneeus, “La simplicidad divina: Fundamentos en la tradición ascética y mística”, *Lumen Veritatis*, 11, 3-4, 44-45, 2018: 313-332. El presente trabajo busca articular filosóficamente algunas de esas intuiciones.

## 1. Contexto y actualidad del argumento

### 1.1 El contexto de la reflexión ética de la *Consolación*

La *Consolación de la Filosofía*<sup>3</sup> es ante todo una reflexión sobre la verdadera felicidad. Al comienzo de la trama, Boecio se lamenta angustiado desde su prisión por los crueles reveses que le ha infligido la Fortuna (I, m1). Aparece entonces una personificación de la Filosofía, que lo reprende por haber dejado que las musas poéticas envenenaran su alma (I, 1), y lo invita a exponer las desgracias que lo aquejan. Habiendo gozado de múltiples bienes, Boecio cayó víctima de una calumnia, que derivó en que fuera injustamente encarcelado y condenado a muerte (I, 4). Filosofía intentará convencerlo de que su verdadera desgracia no radica en la pérdida de los bienes externos que otorga la Fortuna, sino más bien en el estado interior en que ha dejado que su alma quede sumida. Su diagnóstico es que la verdadera enfermedad de Boecio radica en i) su ignorancia de los medios por los cuales la Providencia gobierna el mundo, ii) su ignorancia de la finalidad última hacia la que todo el universo está orientado; y iii) su ignorancia acerca de su propia identidad (I, 6). La gran mayoría de la obra se propone dar una respuesta a la pregunta ii), mediante una reflexión sobre el carácter efímero de los bienes que ofrece la fortuna (II) y sobre el auténtico bien al que debemos dirigir nuestra vida (III)<sup>4</sup>.

Podría objetarse que el recurso a la *Consolación* de Boecio para ilustrar el papel que podría jugar DDS en la tradición ética teísta es un auténtico contrasentido, puesto que el cristianismo de dicho texto es discutible<sup>5</sup>. Pero tampoco puede ignorarse que

<sup>3</sup> A lo largo del trabajo se introducirán las referencias a la *Consolación* mediante la indicación del respectivo libro, número de prosa y línea (antepongo una “m” si la referencia es al metro). Las citas textuales siguen la traducción española de Leonor Pérez Gómez en Boecio, *La consolación de la filosofía*, Madrid, Akal, 1997. Revisé también el texto latino en Boethius, *De Consolatione Philosophiae. Opuscula Theologica*, ed. Claudio Moreschini, München / Leipzig, K. G. Saur Verlag, 2005, del cual saco las referencias en latín.

<sup>4</sup> La pregunta i) es retomada en los libros finales de la *Consolación* (IV y V), pero a la pregunta iii) no se le dedica ninguna sección explícita, lo cual ha dado lugar a diversas hipótesis que no discutiré aquí. Sobre esto, cf. John Magee, “The Good and morality: Consolatio 2-4”, en *The Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, pp. 193-196.

<sup>5</sup> En su tratado sobre la auténtica felicidad, Boecio, en lugar de remitirnos a la doctrina cristiana, introduce solo una cita bíblica ocasional, que casi se pierde de vista entre las abundantes referencias a la cultura pagana. Actualmente no se duda que el autor de los *Opuscula Theologica*

durante siglos la cultura cristiana asimiló esta obra de Boecio sin mayores reservas. Así, las ideas de *Consolación* III que discutiremos acá reaparecen con gran protagonismo en Tomás de Aquino, en el tratado sobre la bienaventuranza en las primeras cinco cuestiones de la I-II<sup>a</sup> de la *Summa Theologiae*. Si Boecio no era cristiano en esta materia, pareciera ser que el Aquinate tampoco lo fue.

## 1.2. Controversias sobre la caracterización del fin último en NNLT

Mi alusión a Tomás de Aquino permite mencionar otro motivo para discutir el papel que juega DDS en la reflexión ética de Boecio. Recientemente, algunos autores de la corriente conocida como *New Natural Law Theory* (que se reapropia del pensamiento ético tomista llevándolo al debate contemporáneo) han querido corregir a Tomás en su caracterización del fin último. Germain Grisez criticó la tesis según la cual el fin último de la vida humana es la contemplación amorosa de Dios alcanzada mediante la visión beatífica, proponiendo en su lugar que el fin último es un desarrollo comunitario integral (*integral communal fulfillment*), designado teológicamente como el “Reino”<sup>6</sup>. Podemos sintetizar ambas tesis rivales así:

es el mismo que el de la *Consolación*, y por consiguiente no puede negarse totalmente su cristianismo. Para una síntesis del estado actual del debate sobre el cristianismo de la *Consolación* puede consultarse Danuta Shanzer, “Interpreting the Consolation”, en John Marenbon (ed.), *The Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, pp. 240-244.

<sup>6</sup> Germain Grisez, “The True Ultimate End of Human Beings: The Kingdom, Not God Alone”, *Theological Studies*, 69, 2008: 38-61; Germain Grisez, “Natural Law, God, Religion and Human Fulfillment”, *American Journal of Jurisprudence*, 46, 1, 2001: 3-36; Germain Grisez, “Human Person’s True Ultimate End: The Continuity between the Natural End and the Supernatural End”, en Carlos A. Casanova / Ignacio Serrano del Pozo (eds.), *Sobre las Relaciones y Límites entre Naturaleza y Gracia: Actas del Segundo Congreso Internacional de Filosofía Tomista*, Santiago de Chile, RIL, 2016: 499-523. Muchos han criticado la procedencia filosófica y la ortodoxia católica de la postura de Grisez. En el mismo número de la revista que publica el artículo de Grisez de 2001 venían las respuestas de varios otros autores, entre las que destaca especialmente Scott MacDonald, “Aquinas’s Ultimate Ends. A Reply to Grisez”, *American Journal of Jurisprudence*, 46, 2001: 37-50; Fulvio Di Blasi, “Ultimate End, Human Freedom and Beatitude. A Critique of Germain Grisez”, *American Journal of Jurisprudence*, 46, 2001: 113-136. El artículo de 2008 reelabora la tesis frente a esas objeciones. Sobre la correspondencia de las ideas de Grisez con la ortodoxia católica, cfr. Ezra Sullivan O.P., “Seek First the Kingdom: A Reply to Germain Grisez’s Account of Man’s Ultimate End”, *Nova et Vetera*, 8.4, 2010: 959-995.

**1. Fin último según NNLT:** El fin último del hombre es participar de una comunidad de seres humanos corpóreos perfectamente buena, donde todos están en comunión con Dios y gozan y comparten para siempre los bienes humanos básicos.

**2. Fin último según Aquino-Boecio:** El fin último del hombre es Dios, Bien supremo, absoluto, infinito e increado, que no puede dejar nada por desear, a quien llegamos a poseer en la otra vida mediante la visión beatífica.

Ambas tesis son teológica y filosóficamente defendibles, y por eso la solución ideal sería conciliarlas: no hay real oposición entre la afirmación de una pluralidad de bienes inmanentes a cuya posesión se dirige próximamente la acción humana y la afirmación de la unificación total de esa multiplicidad de bienes en la totalidad simplísima de perfección que es Dios. De hecho, creo que Boecio intenta sostener ambas cosas en *Consolación* III: comienza reconduciendo los bienes externos que ofrece la fortuna a un conjunto básico de bienes inmanentes que son intrínsecamente valiosos, pero luego sostiene que dichos bienes inmanentes son inseparables entre sí porque se identifican finalmente con el supremo Bien, que es el mismo Dios.

Esta pretensión boeciana parece paradójica, y la bibliografía ha visto tensiones insolubles en su argumentación. Marenbon, por ejemplo, cree que Boecio entrega dos caracterizaciones de la felicidad completamente desconectadas e incompatibles entre sí: entre *Consolación* II, 1 y III, 8 se desarrolla una visión compleja del bien humano, mientras que entre III, 9 y III, 12 se defiende una visión monolítica de la felicidad. Como si fuera poco, los argumentos desplegados entre *Consolación* IV, 1 y IV, 4 sólo tendrían sentido si suscribimos la visión compleja de la felicidad desarrollada originalmente<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> John Marenbon, *Boethius*, Oxford, Oxford University Press, 2003, pp. 102-112. Marenbon cree que estas tensiones argumentativas deben tenerse presentes para interpretar la *Consolación* en su conjunto y pronunciarse sobre el cristianismo de Boecio. Sugiere que fueron deslizadas intencionalmente, y deben conectarse con la estructura prosimétrica de la *Consolación*, que la hace caer dentro de un género conocido como sátira menipea. Autores como Joel Relihan llegarían al extremo de sostener que el objeto último de la *Consolación* es mostrar las incoherencias e insuficiencias de los intentos consolatorios de Filosofía, destacando así la victoria de la humildad y la sencillez de la fe cristiana sobre la soberbia filosófica. Marenbon sugiere matizar esto, porque en tiempos de Boecio la sátira menipea no siempre era totalmente satírica: dejaba espacio para cierta argumentación seria, aunque a la vez sugiriese humildemente los límites de la reflexión. Cf. *Boethius*, pp. 156-163.

Propongo resolver la paradoja observando cómo Boecio, al pasar desde la visión compleja de la bienaventuranza a la visión monolítica-unificada de la misma, pone en juego la metafísica subyacente a DDS: la conciliación entre imágenes del fin último de la vida humana tan disímiles como parecen serlo (1) y (2) no presenta más dificultades que los ya conocidos problemas propios de esta doctrina. Por eso, la tensión que lleva a querer afirmar simultáneamente ambas tesis es un motivo indirecto para aceptar la metafísica de DDS.

## **2. La felicidad y los bienes humanos básicos**

### **2.1. La aproximación inicial de Boecio al problema de la verdadera felicidad**

*Consolación* II y la primera parte de III presentan grandes similitudes. Ambas secciones emprenden una crítica de los falsos bienes o bienes aparentes, que recupera muchos puntos comunes de la literatura estoica y platónica. Centrándonos en la argumentación de *Consolación* II, 4, 22-29 podemos sintetizar esa crítica del siguiente modo:

**3. Insuficiencia de los bienes externos:** Si bien los bienes de la fortuna proporcionan cierta felicidad, esta no puede ser una felicidad perfecta, ya que (i) el bien más valioso que tenemos somos nosotros mismos, y si llegamos a autoposeernos tendremos un bien al que no renunciaríamos por nada y del que ninguna fuerza externa nos podría privar; (ii) la felicidad perfecta no puede ser algo que nos pueda ser arrebatado por la fuerza, ya que si lo fuera habría otro bien más perfecto aún por ser inarrebatable; (iii) cuando sabemos que los bienes que tenemos son fortuitos somos infelices porque vivimos dominados por el miedo de perderlos; (iv) cuando ignoramos que los bienes que poseemos son fortuitos no podemos ser perfectamente felices, ya que ignorar la propia condición es una desgracia; (v) los bienes del cuerpo perecen junto con este, y si la felicidad última radicara en ellos el alma inmortal estaría condenada a la eterna infelicidad; (vi) algunas personas han buscado la felicidad en la muerte y en el suplicio, y es claro que a estas personas la posesión de los bienes externos como la salud o el placer no los hacía felices.

A continuación, el texto critica algunos bienes externos particulares, en los que las personas suelen poner erradamente su felicidad: muestra sucesivamente la insuficiencia de las riquezas –*divitia*– (*Consolación* II, 5), de los cargos u oficios

honoríficos –*dignitates*–, del gobierno sobre los otros –*regna*– (II, 6), y de la fama –*gloria*– (II, 7)<sup>8</sup>.

No todos los argumentos propuestos por Boecio son igual de convincentes, pero en su conjunto dan buenos motivos para reconocer que la felicidad proporcionada por los bienes de la fortuna es, al menos, incompleta. Pero los argumentos también parecen conceder un valor relativo a dichos bienes, admitiendo que ellos son capaces de proporcionar cierta *felicitas*, aunque muy limitada e imperfecta (no la auténtica *beatitudo*). De hecho, Filosofía reprocha a Boecio el no estar agradecido de su abundancia pasada (II, 2), y lo acusa de no valorar suficientemente los bienes externos de los que aún no ha sido privado (II, 3). Hasta aquí, la tesis no es que los bienes externos no proporcionan felicidad alguna, sino únicamente que no son capaces de constituir la felicidad plena.

*Consolación III* vuelve otra vez sobre lo mismo, buscando fundamentar filosóficamente esa insuficiencia de los bienes externos que hasta ahora se ha denunciado de un modo eminentemente retórico. Para esto, se comienza por caracterizar formalmente la felicidad perfecta (*vera felicitas* o *beatitudo*), descrita en III, 2, 2 del siguiente modo<sup>9</sup>:

**4. Primera caracterización formal de la felicidad auténtica:** Todas las acciones humanas manifiestan el esfuerzo por alcanzar una meta única, la felicidad perfecta, que es aquel bien que, una vez poseído, nadie puede desear otro mayor.

<sup>8</sup> A lo largo de toda esta sección van reapareciendo de un modo más específico las consideraciones generales de (3), pero en algunos casos se añaden otros argumentos originales. Más adelante, cuando vuelva sobre la crítica de los bienes externos en *Consolación III*, Boecio introducirá un quinto candidato: el placer –*voluptas*–. Cuesta comprender por qué este candidato no fue considerado en II, sobre todo si tenemos en cuenta que al introducirlo Boecio sugiere que es el que la mayoría de la gente persigue por encima de todo (III, 2, 7).

<sup>9</sup> *Consolación III*, 2, 2: “Omnis mortalium cura, quam multiplicium studiorum labor exercet, diverso quidem calle procedit, sed ad unum tamen beatitudinis finem nititur pervenire. Id autem est bonum, quo quis adepto nihil ulterius desiderare queat”.

Acto seguido, en *Consolación* III, 2-3, Boecio introduce una segunda caracterización, que parece una mera glosa de la caracterización inicial, pero que de hecho ya anuncia la imagen unificada de la felicidad que se defenderá a partir de III, 9<sup>10</sup>:

**5. Segunda caracterización formal de la felicidad auténtica:** La felicidad es el Bien Sumo o Bien Perfecto, que contiene y congrega perfectamente en sí todos los bienes.

Pero ¿cómo se relaciona este deseo universal y genérico de felicidad con la búsqueda concreta de los bienes particulares? Hemos visto que los bienes de la fortuna proporcionaban cierta felicidad real, pero eran incapaces de obtenernos la plena bienaventuranza. Boecio sostendrá que los bienes externos se nos presentan como medios idóneos para la consecución de un conjunto de bienes inmanentes o interiores. Esto permite construir una ‘imagen compleja’ de la felicidad:

**6. Imagen compleja de la felicidad.** La felicidad auténtica es una vida caracterizada por: (a) la autosuficiencia –*sufficiencia*–, (b) el respeto –*reverentia*–, (c) el poder –*potentia*–, (d) la celebridad –*celebritas*–, y (e) el gozo –*laetitia*–.

El listado de bienes inmanentes a los que Boecio ha recurrido para caracterizar la verdadera felicidad parece forzado. Su principal motivación para escoger estos bienes y no otros era explicar nuestra atracción por los falsos bienes criticados en *Consolación* II: las personas se procuran estos bienes externos en la medida en que creen, engañosamente, que mediante ellos podrán obtener los bienes interiores recién señalados. Por eso, se retoma luego la crítica de los falsos bienes, mostrando cómo estos son en realidad incapaces de otorgar la felicidad que prometen: las riquezas no logran librarnos de la necesidad y volvernos autosuficientes (III, 3), los cargos honoríficos no nos hacen verdaderamente merecedores de respeto (III, 4), el gobierno de los reinos no nos vuelve realmente poderosos (III, 5), la fama es vana si no se corresponde con una verdadera nobleza digna de celebridad (III, 6), los placeres

<sup>10</sup> *Consolación* III, 2, 3: “Quod quidem est summum bonorum cunctaque intra se bona continens; cui si quid aforet, summum esse non poset, quoniam relinqueretur extrinsecus quod posset optari. Liqueat igitur esse beatitudinem statum bonorum ómnium congregatione perfectum”.

corporales llevan asociados todo tipo de ansiedades y remordimientos que impiden el verdadero gozo (III, 7)<sup>11</sup>.

Así, el dato de que los hombres de hecho persiguen con frecuencia bienes externos que no son capaces de hacerlos realmente felices –(3)– se puede explicar del siguiente modo:

**7. Primera explicación del origen del desorden moral.** Las personas intentan acumular los bienes externos –*divitiæ, dignitates, regna, gloria y voluptates*–, porque creen engañosamente que mediante esos bienes alcanzarán los bienes inmanentes –*sufficientia, reverentia, potentia, celebritas y lætitia*–.

## 2.2. NNLT como una ética de los bienes humanos básicos

Hay una importante cercanía entre (6) y (1). Por lo mismo, repasar algunos aspectos de NNLT nos ayudará a dar cuerpo a esta parte de la propuesta boeciana. Para estos efectos, sintetizaré algunos postulados centrales de esta corriente<sup>12</sup>:

**8. Bienes humanos básicos.** El actuar humano está dirigido hacia la consecución de ciertos bienes inteligibles inmanentes, los cuales: (i) se nos presentan de un modo evidente como intrínsecamente valiosos; (ii) son perseguidos por sí mismos, constituyendo motivaciones básicas para el actuar; y (iii) siendo todos igualmente básicos resultan inconmensurables e irreductibles entre sí.

**9. Principios de la razonabilidad práctica.** La razonabilidad práctica impone una serie de requisitos a nuestra búsqueda de los bienes humanos básicos: (i) debemos perseguir estos bienes en el contexto de la realización de un proyecto vital coherente donde todos ellos estén presentes y así obtengamos un desarrollo humano integral; (ii) puesto que los bienes humanos básicos son valores universales que deben ser afirmados en todas sus instancias, no podemos privilegiar arbitrariamente algunos de ellos por sobre los otros, ni privilegiar arbitrariamente la posesión de estos por unas

<sup>11</sup> Magee critica, con razón, que este segundo tratamiento es decepcionante, porque cae frecuentemente en la reiteración de los argumentos de *Consolación II*. Cf. John Magee, “The Good and morality: *Consolatio 2-4*”, pp. 188-189.

<sup>12</sup> Para una exposición más orgánica de NNLT pueden consultarse obras como John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, Oxford University Press, 2011; Alfonso Gómez-Lobo, *Los bienes humanos. Ética de la ley natural*, Santiago de Chile, Mediterráneo, 2006.

personas por sobre su posesión por otros; (iii) en todo acto humano debe manifestarse un compromiso por respetar todos los bienes humanos básicos, siendo por consiguiente intrínsecamente inmorales aquellas acciones que se proponen como fin o como medio la destrucción de alguna instancia de bien humano básico.

(8) y (9) son un borrador muy esquemático, que omite muchos elementos centrales de NNLT, pero para los efectos de lo que queremos discutir acá serán suficientes. Me interesa especialmente destacar que la tesis (8)(iii) pone en peligro la tesis boeciana (5). Una manera de salvar las caracterizaciones formales de la felicidad auténtica sería señalar que, de alguna manera, es posible la unificación plena y total de los bienes inmanentes que la constituyen en un único Bien Perfecto omnicompreensivo. Pero los autores de NNLT piensan que (8)(iii) es absolutamente necesario para impedir que alguno de los bienes humanos básicos sea atropellado con el pretexto de priorizar otro que resulta más relevante en cierto contexto, desapareciendo así la posibilidad de formular ‘absolutos morales’ (es decir, prohibiciones morales universales respecto de las acciones que atentan contra algún bien humano básico). Dicho de otro modo, (8)(iii) es indispensable para establecer (9)(ii) y (9)(iii). El costo que tiene esto para dichos autores es la necesidad de rechazar (2), y quedarse únicamente con (6), que en NNLT toma la forma de (1) y de (9)(i).

### **3. Las tensiones que genera la visión compleja de la felicidad y la unidad del fin último**

#### **3.1. La división del Bien como fuente del desorden moral**

Hacia el final de *Consolación* III, 8, la reflexión sobre el motivo por el cual los bienes externos son falsos y engañosos es llevada a un nuevo nivel. (7) no basta para explicar el origen del desorden moral: debe justificarse por qué los bienes de la fortuna son incapaces de garantizar los bienes inmanentes que prometen, procurándonos la felicidad mediante su posesión perfectamente unificada. ¿Por qué sería errado creer que los bienes externos son un medio adecuado para procurarse los bienes interiores constitutivos de la felicidad auténtica? ¿No existe acaso una conexión real entre ambos tipos de bienes? Difícilmente puede gozar de autosuficiencia quien no cuenta con medios económicos suficientes para satisfacer sus necesidades básicas; la posesión de cargos honoríficos contribuye a la respetabilidad a la persona, o al menos la pone de manifiesto; al menos cierto poderío debe reconocérsele a quien gobierna justamente con autoridad; no es completa la nobleza a la que no acompaña la buena fama; existe un placer corpóreo ordenado que, sin generar remordimientos ni ansiedades, permite

experimentar el gozo a nivel también orgánico. No puede afirmarse rotundamente que los bienes externos son por completo incapaces de contribuir a la consecución de los bienes interiores: no siempre lo hacen, pero muchas veces sí.

A partir de *Consolación* III, 9, se ensaya una nueva explicación del desorden moral<sup>13</sup>:

**10. Segunda explicación del desorden moral.** Las personas cometen el error de dividir aquello que es por naturaleza simple e indivisible, y así transforman lo verdadero y perfecto en falso e imperfecto.

Esta nueva manera de abordar el problema tiene mayor profundidad fenomenológica que (7): no se trata de que los falsos bienes no contribuyan en absoluto a la consecución de los bienes inmanentes, sino que más bien se trata de que lo hacen de un modo excesivamente unilateral. El error estaría en centrar la atención sólo en un bien particular y perseguirlo como si fuera el bien último y absoluto, separándolo o aislándolo del contexto más amplio de la búsqueda del Bien.

NNLT también recoge esta inquietud: la incorporación de (9) en la teoría busca precisamente evitar la persecución unilateral de ciertas instancias de bienes humanos básicos en desmedro del desarrollo humano integral. Me parece que esa solución al problema es insuficiente, porque nada garantiza la posibilidad de alcanzar este proyecto vital coherente que incorpora equilibrada y justamente los diversos bienes humanos básicos. Al contrario, si suponemos que dichos bienes son inconmensurables e irreductibles entre sí, es improbable que podamos compatibilizarlos pacíficamente. Desde el momento en que dejamos de asumir como verdad metafísica de absoluta necesidad la unificación de todos los bienes en un Bien supremo preexistente que funda la existencia de todo bien particular, y convertimos esa unidad en un conglomerado accidental que el hombre construye artificialmente con su esfuerzo ascético, nuestra confianza en la posibilidad de cumplir esos principios de razonabilidad práctica se convierte en un mero acto de fe. La consecución de una integración armoniosa de todos los bienes en un proyecto vital que nos haga verdaderamente plenos demanda ciertamente un esfuerzo ascético, pero para que ese esfuerzo no sea vano debe presuponerse desde el comienzo la existencia efectiva de un horizonte en que dicha unificación es posible.

<sup>13</sup> *Consolación* III, 9, 4: “Quod enim simplex est indivisumque natura, id error humano separat et a vero atque perfecto ad falsum imperfectumque traducit”.

Boecio consolida su ética insertándola en el marco de una metafísica. En realidad, los bienes inmanentes enumerados en (6) no pueden darse el uno sin el otro: lo que tiene *sufficiencia* no puede carecer de *potentia*, y teniendo ambas cosas habrá de inspirar *reverentia*, siendo a su vez esta combinación de los tres valores anteriores algo de insigne nobleza o *celebritas*, que hace gozar de suma *letitia* a quienquiera que la posea (III, 9, 4-13).

Detrás de este argumento hay una verdad importante: los bienes humanos básicos no son irreductibles e incommensurables entre sí. Antes bien, se encuentran tan profundamente conectados, que no pueden sino poseerse conjuntamente. Por eso, cuando afirmamos unilateralmente uno de los bienes en desmedro de los demás, estamos engañándonos e incurriendo en una contradicción práctica: los bienes humanos básicos son tales que la posesión auténtica de cualquiera de ellos reclama la posesión de los demás, y se ve falseada cada vez que los dividimos.

En *Consolación* III, 11, Boecio defiende la identificación entre Dios, el Bien y el fin último al que se dirige todo, apelando precisamente a la relación existente entre la unidad de las cosas y su bienestar. Ejemplo paradigmático de esto es el viviente, que sólo puede conservar su vida y desarrollarse en la medida en que se mantenga la unidad entre cuerpo y alma, y cuyo cuerpo sólo puede mantener su identidad en la medida en que todos los miembros permanecen unificados (III, 11, 11-12). De esta experiencia sale el siguiente principio general<sup>14</sup>:

**11. Relación entre el Bien y lo Uno.** Todo aquello que existe, dura y subsiste tanto tiempo como sea uno, pero perece y se destruye en el mismo momento en que deja de ser uno.

Tanto en (1) como en (6) estamos ante una caracterización del fin último en la que hay ‘composición’, y por eso queda abierta la posibilidad de que se produzca una ‘corrupción’: que los diversos aspectos que componen la plenitud humana se desintegren y dicha plenitud se pierda. Esta contingencia convierte la felicidad en algo provisorio, y la expone a algunos de los problemas de (3). Metafísicamente hablando, sólo puede ser absolutamente necesario e incorruptible aquello en lo que hay absoluta simplicidad, y el estado de perfecta felicidad sólo es capaz de no dejar nada pendiente por desear cuando además se nos asegura que este estado no puede perderse.

<sup>14</sup> *Consolación* III, 11, 10: “Omne quod est tam diu manere atque subsistere quam diu sit unum, sed interire atque dissolvi pariter atque unum esse destiterit”.

Más allá de la sutileza metafísica, hay aquí una experiencia fundamental que puede tener especial eco en la vida contemporánea. ¿No sentimos acaso la creciente complejidad de la vida moderna como algo que nos tensiona y dificulta alcanzar la armonía interior, al exigimos constantemente desgastarse por compaginar una multiplicidad interminable de variables y cumplir elevados estándares de calidad de vida? La felicidad verdadera más que en la complejidad multifacética, debiera estar en la sencillez unitaria de quienes sienten que sólo hay unas pocas cosas realmente importantes, y a ratos ni siquiera es claro que esas cosas sean verdaderamente distintas entre sí. Por eso, porque a través de toda la multiplicidad de nuestra actividad buscamos en realidad siempre lo mismo, podemos entregarnos apasionada y plenamente a todas y cada una de las actividades que tenemos por delante: en todo y cada uno de los bienes particulares se está jugando nuestra capacidad para alcanzar el bien global.

Creo que esta experiencia resulta fundamental en la literatura ascética y mística, y está presente en diversas religiones. Tomemos el caso del cristianismo, que es la religión profesada tanto por Boecio como por la gran mayoría de los autores de la NNLT. ¿No dijo acaso Jesús a Marta “te inquietas y te turbas por muchas cosas, pero pocas son necesarias, o más bien una sola” (*Lc* 10, 41)? Hay una llamada a no dejarnos atrapar por el activismo, a discernir lo que es realmente fundamental y prescindir de agobios innecesarios. Esto se aplica muy especialmente a la solicitud desmedida por los bienes externos: “No os preocupéis por vuestra vida, por lo que habéis de comer; ni de vuestro cuerpo, por lo que habéis de vestir, porque la vida es más que el alimento y el cuerpo más que el vestido” (*Lc* 12, 22-23). Pero hace falta además establecer un objetivo unitario hacia el que la persona dirija todos sus esfuerzos: “Buscad el Reino, y todo lo demás se os dará por añadidura” (*Lc* 12, 31)<sup>15</sup>. Se trata de reconducir la multiplicidad de nuestro actuar a la búsqueda perpetua de Dios. Y por eso dice también san Pablo: “ya sea que comáis, que bebáis, o que hagáis cualquier otra cosa, hacedlo todo para la gloria de Dios” (*1 Cor* 10, 31). La perfección es multifacética sólo en apariencia, porque detrás de toda la multiplicidad de actividades y

<sup>15</sup> Grisez piensa que Jesucristo ha señalado el ‘Reino’ como fin último de la vida humana, entendiendo este como un desarrollo comunitario integral (o sea, como (1)). Pero esta interpretación de Grisez es completamente contraria al sentido del pasaje: este opone al afanarse innecesariamente por una multiplicidad de cosas, el buscar siempre y en todo lo único que es realmente importante. En ese sentido, la imagen del fin último que sugiere el pasaje es más cercana a (2).

dimensiones hay una única intención y disposición interior que gobierna y unifica toda la vida.

### 3.2. La metafísica de DDS y la unidad del fin último

Al comienzo de este trabajo hice notar que tanto (1) como (2) son defendibles. Por eso, más que escoger una de ellas con exclusión de la otra, he intentado disputar la supuesta oposición insalvable entre ambas: reconocer el carácter intrínsecamente bueno y deseable que tienen ciertos bienes particulares, y al mismo tiempo buscar subsumir esa multiplicidad dentro un Bien Sumo omniabarcante que reúna de un modo unitario todas las perfecciones.

Esta es mi clave para la lectura de *Consolación* III. Se comienza por caracterizar formalmente la felicidad auténtica –(4) y (5)–. Luego, se reflexiona sobre lo que vuelve realmente deseables los bienes externos, reconduciéndolos hacia ciertos bienes interiores o inmanentes que son intrínsecamente valiosos –(6)–. Finalmente, se intenta abrir un horizonte en el que esos bienes particulares se identifican perfectamente.

Para lograr dar ese paso final, demostrando adecuadamente la identificación de todos los bienes particulares en el Bien Sumo, Boecio debe cambiar el tono de la reflexión: a partir de III, m9, la argumentación se desliza hacia el plano metafísico. Esto es así porque no podemos dar por descontada la existencia de un Bien Sumo como el que se ha descrito –es decir, un Bien Perfecto capaz de satisfacer la descripción (5)–. Para demostrar que semejante Bien Perfecto existe, y es además la fuente de todos los demás bienes, el texto apela a lo que puede llamarse ‘argumento de la participación’. Dicho argumento depende importantemente de la metafísica emanacionista neoplatónica: “el ser no se formó inicialmente a partir de elementos degradados e inacabados, sino que, a partir de elementos intactos y perfectos, se degrada hasta llegar a esta extrema y agotada situación” (III, 10, 5)<sup>16</sup>. En su formulación boeciana, al razonamiento es más o menos así:

**12. Argumento de la participación.** (i) Todo aquello que se define imperfecto es considerado imperfecto en cuanto copia degradada de lo perfecto; por tanto (ii) si en alguno dominio cualquiera existe alguna cosa imperfecta, debe existir también en ese

<sup>16</sup> “Neque enim ab deminutis inconsummatisque natura rerum cepit exordium, sed ab integris absolutisque procedens in hæc extrema atque effete dilabitur”. El argumento completo se encuentra en *Consolación* III, 10, 3-6.

dominio alguna perfecta; pero (iii) existe un cierto tipo de felicidad imperfecta, derivada del bien perecedero; así que (iv) existe una felicidad duradera y perfecta.

El argumento (12), tradicionalmente concebido como una prueba de la existencia de Dios, nos permitiría establecer la existencia de un Bien Supremo. Desde aquí queda expedito el camino para llegar a (2), sobre todo si tenemos también presente (5): la felicidad auténtica radica en la posesión de aquel Bien Sumo que reúne en sí de un modo perfectamente unitario todos los bienes, y dicho Bien Supremo debe existir en cuanto que es la medida y fuente de los demás bienes particulares. Así, parece razonable identificar el Bien Supremo con Dios, y establecer que en Dios radica la felicidad auténtica del hombre.

En lo que queda de III, 10, Boecio completa los pasos faltantes del razonamiento con otros varios argumentos<sup>17</sup>. Lamentablemente, detenerme a defender o criticar dicho entramado argumentativo me apartaría del tema central de este trabajo, y sería una reincidencia en temáticas que la bibliografía sobre DDS ya ha discutido bastante<sup>18</sup>. Lo que interesa destacar aquí es cómo en la *Consolación* estas consideraciones metafísicas se introducen en el contexto de una reflexión ética sobre la auténtica felicidad, volviendo plausible la imagen según la cual ésta radica en la posesión de un único bien supremo omnicompreensivo.

<sup>17</sup> No es claro si son todos ellos pasos sucesivos de un mismo razonamiento extenso, o se trata de intentos distintos por demostrar el mismo hecho, o si incluso son meras reiteraciones del mismo argumento con leves variaciones. Marenbon parece concebirlos del primer modo –cf. John Marenbon, *Boethius*, pp. 108-112–. Magee en cambio parece verlos como demostraciones independientes de lo mismo. Cfr. John Magee, “The Good and morality: *Consolatio* 2-4”, pp. 195-196.

<sup>18</sup> Para una exposición orgánica de la metafísica detrás de DDS, con sus presupuestos y eventuales dificultades, recomiendo consultar obras como James E. Dolezal, *God without Parts: Divine Simplicity and the Metaphysics of God’s Absoluteness*, Eugene, Oregon, Pickwick Publications, 2011; Christopher Hughes, *On a Complex Theory of a Simple God. An investigation in Aquinas’ philosophical theology*, Ithaca, Cornell University Press, 1989; Barry Miller, *A Most Unlikely God. A philosophical enquiry*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1996; William F. Vallicella, “Divine Simplicity”, en Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2018, < <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/divine-simplicity/> >.

## Conclusión

No veo oposición alguna entre los argumentos metafísicos con que tradicionalmente se ha defendido DDS y el argumento ascético-ético propuesto en estas páginas: más bien, el argumento ascético-ético depende del argumento metafísico para ser conclusivo. Abrazando la metafísica de DDS podremos disolver la aparente tensión que existe entre (1) y (2): los bienes particulares e inmanentes son intrínsecamente buenos, pero son también realizaciones limitadas e imperfectas (participaciones) del sumo Bien Perfecto, que es Dios. Por eso, poseer dichos bienes es un modo limitado e imperfecto de poseer a Dios o asemejarse a Él<sup>19</sup>.

Si lo que decimos es correcto, hay un sentido importante en el que DDS parece haber permeado la tradición ascética y espiritual del cristianismo, y quizá también la de otras religiones: DDS permite articular filosóficamente la intuición de que la felicidad suma se alcanza no mediante la agregación de bienes particulares, sino en la apertura y comunión con Dios, el único Bien Perfecto que comprende en sí todos los demás bienes. Esta dimensión está indudablemente presente en la reflexión de Boecio, y mientras la *Consolación de la Filosofía* nos siga pareciendo una de las reflexiones sobre la auténtica felicidad humana más bellas y profundas que se hayan escrito nunca, deberemos reconocer que DDS puede jugar un papel importante en nuestro modo de abordar dicha pregunta.

<sup>19</sup> En todo caso, esto no implica de suyo que la posesión plena y perfecta de Dios mediante la visión beatífica vuelva estrictamente innecesaria la posesión adicional de los bienes inmanentes particulares. Dios es por sí sólo el Bien sumo cuya posesión no deja nada más que desear, ya que todo bien particular es una participación de la Bondad divina. Pero la visión directa de la divina esencia puede no ser el único modo de ‘poseer’ a Dios: se goza de Dios también mediante las demás instancias de bienes humanos básicos. Por eso, no es disparatado suponer que la bienaventuranza definitiva incorporará, además de la visión beatífica, complementario a la misma y estructurado en torno a ella, el gozo compartido de otros bienes humanos. En esto último simpatizo con la inquietud de Grisez.

CLEMENTE HUNEEUS

## Omnipotencia divina, naturaleza metafísica de Dios y creación: Avicena, Averroes y S. Tomás

María Elisa Ladrón de Guevara OCD

Tanto el Corán como la Biblia afirman la omnipotencia de Dios, en efecto, en el primero se lee, “pero desmintieron todos Mis signos, y los castigué con un castigo severo, como solo puede hacer el Todopoderoso, el Omnipotente”<sup>1</sup>, y en la segunda, “El Señor oyó su voz y vio su angustia. El pueblo ayunó largos días en toda Judea y en Jerusalén, ante el santuario del Señor Omnipotente” (*Judith* 4, 13)<sup>2</sup>, pero, dice santo Tomás de Aquino, “por regla general todos confiesan que Dios es omnipotente. Pero parece difícil determinar la razón de omnipotencia. Pues cabe la duda en la afirmación: Dios todo lo puede”<sup>3</sup>. Intentaremos, pues, conocer el modo en que Tomás comprende este atributo divino contrastando su pensamiento con el de Avicena y Averroes, quienes, en su condición de filósofos y creyentes también lo reconocieron, si bien acabaron presentando una “visión fuertemente necesitarista del universo”<sup>4</sup> que, ciertamente, aparece como un límite a la omnipotencia divina.

Finalmente, estos tres pensadores buscaron la respuesta a esta cuestión partiendo de la doctrina aristotélica del acto y la potencia, pero será Tomás quien, llevándola hasta sus últimas consecuencias, sostendrá que Dios es el *Ipsum esse subsistens*, lo cual determinará tanto la originalidad como la radicalidad de sus conclusiones. Conscientes, pues, de la complejidad y multiplicidad de aspectos que supone de esta cuestión, nos reduciremos a la consideración del vínculo existente entre naturaleza metafísica de Dios, omnipotencia divina y creación.

<sup>1</sup> *El Corán*, traducción y prólogo de Raúl González Bórnez, Madrid, Miraguano, 2006, capítulo 54, La Luna, 42.

<sup>2</sup> *Biblia de Jerusalén* < <https://www.bibliacatolica.com.br/es/busca/la-biblia-de-jerusalen> >.

<sup>3</sup> Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, Ed. Católica, 1957, I<sup>a</sup>, q. 25, a. 3.

<sup>4</sup> Cf. Josep Puig Montada, “Necesidad y posibilidad, Avicena y Averroes” en María Jesús Soto-Bruna (ed.), *Metafísica y antropología en el siglo XII*, Pamplona, EUNSA, 2005: 81-107; aquí p. 106.

## Acto y potencia, naturaleza de Dios y creación en Avicena

Afirma Avicena que “se llama potencia al principio del cambio en otro en tanto que es otro”, y que “se encuentra o bien en el paciente y es entonces la potencia pasiva, o en el agente y es la potencia activa”, y que la primera “está a veces determinada por una cosa” y a veces “es la potencia de todas las cosas”, como es el caso de la materia prima, y que lo mismo sucede con la potencia agente<sup>5</sup>. Señala también que es necesario distinguir entre la “potencia de acción” y “la que se opone al acto”, pues, la primera “permanece como existente mientras que actúa” y “se aplica al principio motor”, y la segunda, “existe solamente cuando falta lo que existe en acto” y se aplica “casi siempre a lo que es pasivo”. Además, “el acto que se opone a la primera es una relación que verifica un cambio”, mientras que el acto que se opone a la segunda “cobra un ser más perfecto al actualizarse”<sup>6</sup>.

Sostiene, asimismo, que “sólo hay un ser macizo, Impenetrable: el Ser que no tiene en su esencia, de modo alguno ni en ningún aspecto, otra cosa que el ser”<sup>7</sup>, substancia absolutamente simple en tanto que su noción incluye necesariamente la existencia. Él es, por tanto, el Ser Necesario, pues “sería contradictorio suponer como no existente”<sup>8</sup>. Afirma, igualmente, que es “Inteligencia, Inteligente e Inteligible”, sin que ello implique “la menor multiplicidad en la realidad de su esencia”<sup>9</sup>, y es también su voluntad, la cual “no es por esencia diferente de su Ciencia”<sup>10</sup>; aportes que, ciertamente, recogerá s. Tomás.

El ser posible, en cambio, es aquel que “se puede suponer existente o no-existente sin contradicción”<sup>11</sup>, explicando que los filósofos transfirieron el nombre de potencia a la *posibilidad*<sup>12</sup> de modo que “a veces se entiende por posible lo que existe en potencia”<sup>13</sup>. Ser posible que puede llegar a ser ‘necesario por otro’ pues “si la

<sup>5</sup> Avicena, *Sobre Metafísica*, en *Antología*, trad. del árabe, introducción y notas de M. C. Hernández, Madrid, Revista de Occidente, 1950, 15a.

<sup>6</sup> Avicena, *Sobre Metafísica*, 15c.

<sup>7</sup> Avicena, *Sobre Metafísica*, 4d.

<sup>8</sup> Avicena, *Sobre Metafísica*, 14.

<sup>9</sup> Avicena, *Sobre Metafísica*, 19a.

<sup>10</sup> Avicena, *Sobre Metafísica*, 19f.

<sup>11</sup> Avicena, *Sobre Metafísica*, 14.

<sup>12</sup> Avicena, *Sobre Metafísica*, 15e.

<sup>13</sup> Avicena, *Sobre Metafísica*, 14. Cf. sobre esta afirmación Josep Ignasi Saranyana, “Posibilidad y necesidad en Avicena”, *Anales del seminario de historia de la filosofía*, 5, 1985:

existencia no le es necesaria, no es preciso llamarle imposible por esencia” sino que “queda una tercera cosa, a saber, la posibilidad”<sup>14</sup>, y así, “todo lo que comienza a ser antes de existir ha sido posible, ya que su posibilidad ha podido ser actualizada” y, además, que “todo ser que tiene un comienzo está precedido por una potencia de ser y por un sujeto”<sup>15</sup>.

Por potencia de ser entiende la materia prima, que es preexistente, eterna y meramente potencial y sólo existe en acto cuando es actualizada<sup>16</sup>, mientras que “la materia corpórea –esto es, la materia prima unida a la forma corporal– es el sujeto de todo cambio sustancial”<sup>17</sup>. Por último, la actualización de esta posibilidad supone la recepción de las formas sustanciales, es decir, de las esencias que son aquello que Dios *intelige* en su propia esencia (Cf. 18f y 19a) y que, transmitiéndose de inteligencia en inteligencia, llegan al intelecto agente (Cf. 22c), en donde de algún modo subsisten<sup>18</sup> y, a su vez, las da a la materia previamente dispuesta para recibirlas, dándoles así una existencia concreta. Advierte, entonces, que “la posibilidad de su ser no procede de la potencia que hay en el agente en relación con él sino que, por el contrario, el agente no tendría el menor poder sobre él si no fuese ya por sí mismo posible” pues “sobre lo que es contradictorio no hay poder”<sup>19</sup>.

Dirá, entonces, respecto a la creación, que “la Verdad Primera tiene solamente por acto primero y esencial el conocer su esencia que es por sí sola principio del orden del bien en el Ser”, de lo que “se sigue el que conozca cómo es posible este orden y cómo podrá ser del mejor modo posible”<sup>20</sup>, y que su voluntad, necesariamente, aprobará la bondad de la creación<sup>21</sup>.

239-248: p. 243 y ss.; Alfonso García Marqués, “Potencias, finalidad y posibilidad en *Metafísica* IX 3- 4”, *Anuario filosófico*, 23, 2, 1990: 147-160: aquí p. 148; y Josep Puig Montada, “Necesidad y posibilidad, Avicena y Averroes”, *passim*.

<sup>14</sup> Avicena, *Sobre Metafísica*, 14.

<sup>15</sup> Avicena, *Sobre Metafísica*, 20c.

<sup>16</sup> Cf. Antonio Pérez-Estévez, “La materia en Avicena”, *Revista de Filosofía*, 29, 2, 1998: 55-76; aquí, p. 63.

<sup>17</sup> Antonio Pérez-Estévez, “La materia en Avicena”, p. 66. Cf. también Avicena, *Sobre Metafísica*, 15g.

<sup>18</sup> Cf. Julio Antonio Castello Dubra, “Tomás de Aquino contra Avicena: el origen de las formas y la subsistencia de la substancia singular”, *Patristica et Mediaevalia*, 29, 2008: 33-42; p. 34.

<sup>19</sup> Avicena, *Sobre Metafísica*, 15g.

<sup>20</sup> Avicena, *Sobre Metafísica*, 21d.

<sup>21</sup> Avicena, *Sobre Metafísica*, 19a. Véase también 18l.

En definitiva, “el Principio de todo, es una esencia necesaria” que, asimismo, “necesita de todo lo que existe a partir de Él, pues de otro modo tendría una disposición que no existiría, y no sería necesario en todos sus aspectos”<sup>22</sup>, de manera que, aunque “Dios no necesita crear para ser quien es”, no obstante la creación “se sigue necesariamente de la esencia divina”<sup>23</sup>, siendo el resultado necesario del conocimiento que Dios tiene de su efecto pues “es preciso que esta sea una Ciencia de todas las cosas para que a cada cosa que tiene lugar necesariamente, con o sin intermediario, le llegue de un modo necesario su destino, realización del mandato que encierra su decreto inmutable y primero. Pues lo que no es necesario no existe”<sup>24</sup>, y así, la distinción aviceniana entre el ser posible y el ser necesario, que “equivale a la distinción absoluta entre la contingencia ontológica de la creatura y la suficiencia ontológica del único creador, del cual aquélla depende radicalmente” es “una distinción que culmina, paradójicamente, en una visión fuertemente necesitarista del universo” porque “aquello que en sí mismo era posible, adquiere una existencia necesaria a partir de su causa”<sup>25</sup>. Este necesitarismo, en última instancia, no puede sino condicionar la omnipotencia divina.

## 2. Acto y potencia, naturaleza metafísica de Dios y creación en Averroes

Averroes, siguiendo a Aristóteles, afirma que el ser “se divide en potencia y acto”<sup>26</sup>, y que ambos, a pesar de ser opuestos, “son relativos” y, por tanto, “sólo pueden ser concebidos mediante la relación que dicen al otro”<sup>27</sup>, sin que ello implique un círculo vicioso, como suponía Avicena, pues, “ninguno de los dos relativos es causa del otro, sino que los dos existen simultáneamente”<sup>28</sup>, si bien, “desde el punto de vista de sus naturalezas, se ve que el acto es anterior a la potencia”<sup>29</sup>.

<sup>22</sup> Avicena, *Sobre Metafísica*, 21b.

<sup>23</sup> Julio Antonio Castello Dubra, “Necesidad y contingencia del efecto de la Causa Primera: Una comparación entre Tomás de Aquino y Avicena”, *Dois Pontos*, Curitiba, São Carlos, 7,1, abril 2010: 69-94; p. 75.

<sup>24</sup> Avicena, *Sobre Metafísica*, 21e.

<sup>25</sup> J. A. Castello Dubra, “Necesidad y contingencia...”, p. 80. Cf. también J. I. Saranyana, “Posibilidad y necesidad...”, p. 245 y ss.

<sup>26</sup> Averroes, *Compendio de Metafísica*, texto árabe, trad. y notas de Carlos Quirós Rodríguez, Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1919; 1, 49.

<sup>27</sup> Averroes, *Compendio de Metafísica*, 3, 9.

<sup>28</sup> Averroes, *Compendio de Metafísica*, 3, 10.

<sup>29</sup> Averroes, *Compendio de Metafísica*, 3, 22.

Además, al entender el acto como perfección –perspectiva que afectará también, ampliándola, a su noción de potencia pasiva<sup>30</sup>–, Dios, Acto Puro, será el *Perfectum simpliciter* en quien todas las perfecciones se identifican con su misma esencia y son su misma esencia<sup>31</sup>, incluidas su Inteligencia y Voluntad<sup>32</sup>. Lo mismo dirá Tomás, a saber, que “el primer principio activo es el acto supremo, y, por consiguiente, tiene la máxima perfección, pues en la medida en que una cosa está en acto, así la consideramos de perfecta”<sup>33</sup>, y que “en Dios se hallan las perfecciones de todos los seres, y se llama universalmente perfecto, porque no le falta ni una sola de cuantas se encuentran en cualquier género, como dice el Comentador”<sup>34</sup>.

Pero Tomás llevará estas afirmaciones hasta sus últimas consecuencias diciendo que la potencia no se refiere sólo a la materia en relación a la forma, sino que, incluyendo a la misma forma, se refiere a la esencia respecto a su acto de ser, pues “toda existencia que sea distinta de la esencia, tiene con ella la misma relación que el acto con la potencia”<sup>35</sup>.

En cuanto a las noción de posibilidad, sostiene Averroes que “se dice tanto de lo que está en el agente –es decir, la posibilidad del acto– como de lo que está en el paciente, que es la posibilidad de recibir la acción”, solo que mientras éste necesita un determinante externo”<sup>36</sup>, la posibilidad del agente absoluto, no. Y, frente a los *ash'arîes*, señala que “negar la anterioridad de la posibilidad sobre lo posible significa negar las cosas necesarias”, porque, “si una cosa, antes de existir, no es posible, entonces será imposible”<sup>37</sup>.

<sup>30</sup> Cf. Alfonso García Marqués, “La polémica sobre el ser en el Avicena y Averroes latinos”, *Anuario Filosófico*, 20,1,1987): 73-104, aquí p. 97.

<sup>31</sup> Cf. Averroes, *Tahâfut al-Tahâfut*, en Khadija Madouri, *Traducción española del «Tahâfut al-Falâsifa: La Incoherencia de los Filósofos» de Algacel (SXI) y «Tahâfut al-Tahâfut: La Incoherencia de la Incoherencia» de Averroes (SXII)*, tesis de doctorado en Filología, Universidad de Salamanca, 2014 <<http://hdl.handle.net/10366/125926>>; pp. 209 y 261.

<sup>32</sup> Cf. Averroes, *Compendio de Metafísica*, 1, 54.

<sup>33</sup> Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I<sup>a</sup>, q. 4, a. 1. Cf. Alfonso García Marqués, “Averroes, una fuente tomista de la noción metafísica de Dios”, *Sapientia*, 37, 1982: 87-106; p. 93 y p. 101.

<sup>34</sup> Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I<sup>a</sup>, q. 4, a. 2.

<sup>35</sup> Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I<sup>a</sup>, q. 3, a. 4. Cf. también Juan Cruz Cruz, “Introducción” a la *Exposición sobre el Libro de las causas*, Pamplona, EUNSA, 2000, p. 23.

<sup>36</sup> Averroes, *Tahâfut al-Tahâfut*, p. 108.

<sup>37</sup> Averroes, *Tahâfut al-Tahâfut*, p. 170 y *Compendio de Metafísica*, 3, 13.

Dirá, asimismo, que “el sustrato de esta posibilidad es el sujeto cuya existencia en potencia cambia al acto”, y que por ello se define lo posible como “el inexistente dispuesto a existir y a no existir”<sup>38</sup>, sustrato de lo posible que es la materia, pues “la posibilidad exige una materia”<sup>39</sup>, y ella es la “condición para la posibilidad del agente, [pues] éste no puede hacer ningún imposible”<sup>40</sup>. La materia “no se despoja de la forma que existe en acto, sino que muta de una existencia a otra”<sup>41</sup>, de modo que crear es el continuo “paso de la existencia en potencia al acto”<sup>42</sup> de todas las posibilidades, pues es imposible la transformación del no-ser en ser<sup>43</sup>, rechazando así la doctrina de la creación de la nada que no se refiere “a lo que existió en potencia y fue posible, y que el Agente llevó de la potencia al acto”<sup>44</sup>. Sostiene, igualmente, que la creación es “un acto eterno”, al igual que su Principio, pues “el acto de un ser cuya existencia no está limitada en el tiempo, tampoco deberá estar limitado en el tiempo”<sup>45</sup>, afirmación que más parece hacer referencia a un gente natural que de uno absolutamente libre.

Y, finalmente, que la creación no es sino “un proceso de manifestación activa de la misma divinidad”<sup>46</sup> pues “el [Ser] Primero al percibirse sólo a Sí mismo, percibirá todos los seres con una existencia, un orden y una disposición superiores” y será “causa de todos los órdenes y disposiciones inferiores [del mundo sublunar]”, y el universo, “un todo necesario, sin ninguna posibilidad de no existir o de una existencia diferente a la que tiene”, pues “las formas y el orden existentes en este Principio es lo mejor para la existencia de las formas”<sup>47</sup>. Con lo cual, también aquí, pese su esfuerzo por fundamentar la libertad de Dios la omnipotencia divina se ve muy limitada.

<sup>38</sup> Averroes, *Tahâfut al-Tahâfut*, p. 176.

<sup>39</sup> Averroes, *Tahâfut al-Tahâfut*, p. 175.

<sup>40</sup> Averroes, *Tahâfut al-Tahâfut*, p. 174. Cf. también. p. 220.

<sup>41</sup> Averroes, *Tahâfut al-Tahâfut*, p. 177 y pp. 174 y 191. Véase el pensamiento de Tomás de Aquino, *Suma Teológica* I<sup>a</sup>, q. 45, a. 2, ad2.

<sup>42</sup> Averroes, *Tahâfut al-Tahâfut*, pp. 196 y 175.

<sup>43</sup> Cf. Averroes, *Tahâfut al-Tahâfut*, p. 175.

<sup>44</sup> Averroes, *Tahâfut al-Tahâfut*, pp. 195 y 197.

<sup>45</sup> Averroes, *Tahâfut al-Tahâfut*, p. 171.

<sup>46</sup> Alfonso García Marqués, “La teoría de la creación en Averroes”, *Anuario filosófico*, 19,1, 1986: 37-54; aquí p. 48; Rafael Ramón Guerrero, “Averroes: cosmología y filosofía”, en *Ciencia y cultura en la Edad Media*, Canarias, Consejería de Educación, Cultura y Deportes del Gobierno de Canarias, 2003:161-193; aquí p. 192.

<sup>47</sup> Averroes, *Tahâfut al-Tahâfut*, p. 256. Véase el pensamiento de Tomás en *Suma Teológica*, I<sup>a</sup>, q. 14, a. 9, ad3; q. 19, a. 3, ad6 y I<sup>a</sup>, q. 25, a. 5, entre otros sitios.

### 3. Naturaleza metafísica de Dios, creación y omnipotencia divina en Tomás de Aquino

Tomás, por su parte, y no sin apoyarse en sus predecesores, dirá que “como en Dios no hay potencia alguna, síguese que en Él no es la esencia cosa distinta de la existencia, y, por consiguiente, su esencia es su misma existencia”<sup>48</sup>, y que “no puede faltarle ninguna de las perfecciones del ser”<sup>49</sup>. Entre tales perfecciones está el Ser “lo más perfecto de todo”<sup>50</sup>; Él es, pues, un puro acto de Ser, el *Ipsium esse subsistens*, pasando así del orden de las esencias al del ser. En cuanto a los demás seres, dirá que “toda existencia que sea distinta de la esencia tiene con ella la misma relación que el acto con la potencia”<sup>51</sup>.

Este nuevo punto de partida le permitirá afirmar, siguiendo a Avicena, que materia y forma no son la última determinación en los seres creados, sino el compuesto de esencia y existencia, y que por ello el acto es doble pues están “el acto primero que es la forma y el acto segundo que es la acción”. Y que, consecuentemente, “la potencia es de dos tipos: una es la potencia activa a la cual corresponde el acto que es la acción”, y otra la potencia pasiva, a la cual corresponde el acto primero, que es la forma”<sup>52</sup>, y que esta potencia pasiva “es principio de sufrir la acción de otro” y “no se da de ninguna forma en Dios”, mientras que la potencia activa que “es principio de acción en otro”, “en grado sumo hay que ponerla en Él”<sup>53</sup>.

En efecto, “cada uno actúa en cuanto que está en acto”<sup>54</sup>, y como “Dios es acto infinito”<sup>55</sup>, la potencia divina es necesariamente infinita, es decir que, “como la esencia divina por la que Dios obra es infinita, su poder es infinito”<sup>56</sup>.

<sup>48</sup> Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I<sup>a</sup>, q. 3, a. 4. Cf. Avicena, *Sobre Metafísica*, 4d. Véase también Avicena, *El Libro de las Definiciones*, 2.

<sup>49</sup> Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I<sup>a</sup>, q. 4, a. 2. Cf. Averroes, *Tahâfut al-Tahâfut*, p. 261.

<sup>50</sup> Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I<sup>a</sup>, q. 4, a. 1, ad3.

<sup>51</sup> Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I<sup>a</sup>, q. 3, a. 4.

<sup>52</sup> Tomás de Aquino, *De Potentia Dei. 3: La creación*, introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Enrique Moros, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2001, a. 1, 1.

<sup>53</sup> Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I<sup>a</sup>, q. 25, a. 1. Véase también *De Potentia Dei*, a. 1, 1.

<sup>54</sup> Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I<sup>a</sup>, q. 25, a. 1, ad1. Cf. *De Potentia Dei*, a. 1, 2.

<sup>55</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I<sup>a</sup>, q. 7, a. 1.

<sup>56</sup> Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I<sup>a</sup>, q. 25, a. 2.

Señala, entonces, que “no se dice que en Dios hay potencia como algo diferente de su ciencia y voluntad, sino con diferencia de razón” pues “en Dios estas tres cosas son lo mismo”<sup>57</sup>, y en *De Potentia* explica que “la inteligencia dirige a la voluntad, pero la voluntad por su lado manda a la potencia, la cual ejecuta”<sup>58</sup>. Y, en fin, que tampoco su acción se “distingue de su potencia, pues ambas son esencia divina, porque no hay diferencia entre su ser y su esencia”<sup>59</sup>.

Por último, respecto a lo posible o imposible, dirá que, como enseña Aristóteles, esto “se dice de tres modos”: “en relación a alguna potencia activa o pasiva”; “en sí mismo”, o en relación a “la potencia matemática”, modo que Tomás invita a pasar por alto concentrándose en los dos primeros”<sup>60</sup>.

En cuanto a lo imposible en relación a alguna potencia, dice que “puede verse de dos modos distintos”, uno, “por el defecto de la propia potencia originado en sí misma, porque evidentemente no puede extenderse a aquel efecto”, otro, “a partir de un principio extrínseco, como cuando la potencia de algo está impedida o atada”<sup>61</sup>.

Lo imposible que se dice en sí mismo se dice tal cuando “implica que la afirmación y la negación existen a la vez”, y “esto no puede ser atribuido a ninguna potencia activa” porque “toda potencia activa es consecuencia de la actualidad y de la entidad de lo que es”. Es decir que “puede producir por naturaleza algo semejante a sí mismo; por eso, toda acción de la potencia activa se termina en el ser”<sup>62</sup>, y “nada se opone a la razón de ser más que el no-ser. Por lo tanto, lo único que contradice a la razón de absolutamente posible, sometido a la potencia divina, es aquello que en sí mismo y simultáneamente contiene el ser y el no-ser”<sup>63</sup>.

Concluye, entonces, que “las cosas que son imposibles para la naturaleza según el primer o segundo modo, Dios puede hacerlas, porque su potencia, puesto que es infinita, no sufre ningún defecto, ni hay materia que no pueda cambiar libremente”,

<sup>57</sup> Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I<sup>a</sup>, q. 25, a. 1, ad4.

<sup>58</sup> Tomás de Aquino, *De Potentia Dei*, a. 1, 5.

<sup>59</sup> Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I<sup>a</sup>, q. 25, a. 1, ad2. Sobre la potencia creadora y la esencia divina, cf. *De Potentia Dei*, a. 1, 6.

<sup>60</sup> Tomás de Aquino, *De Potentia Dei*, a. 1, 3.

<sup>61</sup> Tomás de Aquino, *De Potentia Dei*, a. 1, 3.

<sup>62</sup> Tomás de Aquino, *De Potentia Dei*, a. 1, 3.

<sup>63</sup> Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I<sup>a</sup>, q. 25, a. 3.

pues ésta “no puede resistirse a su potencia”, pero “lo que se dice imposible según el tercer modo, Dios no puede hacerlo, puesto que Dios es Acto en el más alto grado y ente principal”, y no puede hacer que “la afirmación y la negación sean verdad a la vez, ni aquellas cosas en las que se incluye esta imposibilidad”, y ello, “no por causa del defecto de su potencia, sino por defecto de posibilidad de aquello que carece del carácter de posible”<sup>64</sup> y así, “se llama omnipotente, porque puede hacer todas las cosas que son posibles en sí”<sup>65</sup>.

Puede, entonces, afirmar que Dios en tanto que *Ipsum esse subsistens* es causa del ser en tanto ser<sup>66</sup>, sin que ello sea imposible bajo ningún punto de vista pues, “la potencia del agente está en proporción a la distancia que hay entre lo que es hecho y el opuesto a partir del cual es hecho”, y como “el puro no ser dista infinitamente del ser”, “realizar algo a partir de lo absolutamente no-ente no le corresponde más que a una potencia infinita”<sup>67</sup>, y el poder de Dios es infinito.

## Conclusión

En fin, Avicena, Averroes y Tomás coinciden en reconocer a la omnipotencia como un atributo divino, como también en que ello no impide que haya cosas imposibles para Dios, pero, sin embargo, difieren en cuanto a lo que es posible o imposible para Él, y la razón última de esto parece encontrarse en el modo en que cada uno de estos pensadores comprenden el acto y la potencia, así como la relación entre ambos y, en última instancia, la naturaleza metafísica de Dios.

En efecto, tanto para Avicena como para Averroes –entre quienes, sin duda, la coincidencia es mayor– entre Dios –Acto Puro– y la materia –puramente potencial–, o, como diría Avicena, entre el Ser Necesario y el ser posible existe una cierta continuidad. Esto es así pues, a pesar de encontrarse ambos en extremos opuestos, y siendo la distancia entre ellos, según Avicena, “la mayor que puede haber”<sup>68</sup>, en realidad no dejan de pertenecer al mismo orden, el de las esencias, asociando así las

<sup>64</sup> Tomás de Aquino, *De Potentia Dei*, a. 1, 3.

<sup>65</sup> Tomás de Aquino, *De Potentia Dei*, a. 1, 7.

<sup>66</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I<sup>a</sup>, q. 44, a. 2.

<sup>67</sup> Tomás de Aquino, *De Potentia Dei*, a. 3, 4.

<sup>68</sup> Citado por David González Ginocchio, “La metafísica de Avicena: arquitectura de la ontología”, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2010, p. 49.

nociones de posibilidad y materia<sup>69</sup>, de modo que la materia aparece como el límite infranqueable de la omnipotencia divina.

Para Tomás, en cambio, Dios no es una esencia más sino el mismo acto de ser, por lo que es capaz de dar razón de la “emanación de todo el ser”<sup>70</sup>, pues “cuanto más superior es una causa tanto más abarca su causalidad”<sup>71</sup>, de tal manera que si “antes que el mundo existiese, era posible su existencia, esta posibilidad no se fundaba en alguna potencia pasiva”, “sino en la potencia activa de Dios”<sup>72</sup>, con lo cual se produce la ampliación del ámbito del poder divino y, al mismo tiempo, se restringe el de lo imposible, pues sólo será imposible para Él aquello que implique contradicción<sup>73</sup>.

Y de aquí se derivan importantes consecuencias con respecto a la noción de creación. En primer lugar, ésta será entendida ahora como el origen absoluto de todos los seres subsistentes, por lo que podrá afirmar Tomás que “no sólo los cuerpos, sino también las sustancias espirituales pasaron del no ser al ser mediante la creación”<sup>74</sup>, pues crear será “producir simultáneamente el compuesto y sus principios componentes sacándolos juntamente de la nada al ser”<sup>75</sup>. Más aún, tanto la esencia como el *esse* “surgen de la nada por el mismo acto creador divino”<sup>76</sup>, dando así razón de la creación de la nada.

En segundo lugar, este nuevo punto de partida permite igualmente afirmar su absoluta libertad junto a la absoluta trascendencia divina, pues por su Inteligencia y Voluntad –que son su misma esencia– explicará Tomás que “así como Dios no impuso a las cosas el mismo modo de existir que él tiene, así también dio a las cosas la medida

<sup>69</sup> Cf. Avicena, *Sobre Metafísica*, 15g, y Averroes, *Tahâfut al-Tahâfut*, p. 174 y p. 220.

<sup>70</sup> Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I<sup>a</sup>, q. 45, a. 1.

<sup>71</sup> Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I<sup>a</sup>, q. 65, a. 3.

<sup>72</sup> Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I<sup>a</sup>, q. 46, a. 1, ad1.

<sup>73</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I<sup>a</sup>, q. 25, a. 3.

<sup>74</sup> Tomás de Aquino, *Acerca de las sustancias separadas*, traducción y notas de Alfonso García Marqués y Marcelino Otero, Valencia, NauLlibres, 1993; capítulo 18. Véase también *Suma Teológica*, I<sup>a</sup>, q. 45, a. 4.

<sup>75</sup> Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I<sup>a</sup>, q. 45, a. 4, ad2 y *De Potentia Dei*, a. 3, 1. Véase también *Suma Teológica*, I<sup>a</sup>, q. 44, a. 2 y *Los principios de la naturaleza*, a1, traducción, introducción y notas de E. García Estébanez, Bs. As., Ágape, 2007.

<sup>76</sup> Cornelio Fabro, *Participación y causalidad según s. Tomás de Aquino*, traductor J. M. García, Lovaina, Publications Universitaires de Louvain, U.N.C, 1961, pp. 629 y 630. Cf. H. Beck, *El acto de ser*, Pamplona, EUNSA, 1968, pp. 29 y 30.

de duración que quiso, no la que él tiene”<sup>77</sup>, estableciendo de este modo la posibilidad de una creación *in tempore*.

En tercer lugar, y por las mismas razones, dirá también Tomás contra los que piensan que “no pueden provenir de la acción divina otras cosas ni otro orden de cosas más que el actual” que este orden “en modo alguno proviene de Dios con tal necesidad que no puedan provenir también otros”. Porque “la sabiduría divina no está limitada a un orden, sea el que fuere, de cosas”<sup>78</sup>, ya que “no es indispensable que exista, o que haya existido, o que tenga que existir todo lo que Dios conoce, sino sólo lo que Él quiere o permite que exista”<sup>79</sup>, pues la Voluntad divina, que de suyo es necesaria, se determina a sí misma a querer aquellas cosas con las que no tiene relación necesaria<sup>80</sup>, “pudiendo, incluso, haber establecido cualquier otro orden en las cosas”<sup>81</sup>, superando de este modo el necesitarismo y el determinismo que a pesar de tantos esfuerzos se ciernen sobre la noción de creación propia de los pensadores árabes<sup>82</sup>.

<sup>77</sup> Tomás de Aquino, *Acerca de las sustancias separadas*, capítulo 9. Véase también *Suma Teológica*, I<sup>a</sup>, q. 46, a. 1, ad6.

<sup>78</sup> Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I<sup>a</sup>, q. 25, a. 5.

<sup>79</sup> Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I<sup>a</sup>, q. 14, a. 9, ad3.

<sup>80</sup> Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I<sup>a</sup>, q. 19, a. 3 ad5 y ad6.

<sup>81</sup> Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I<sup>a</sup>, q. 105, a. 6.

<sup>82</sup> Véase Avicena, *Sobre Metafísica*, 21b y Averroes, *Tahâfut al-Tahâfut*, p. 256.

MARÍA ELISA LADRÓN DE GUEVARA OCD

## **Pedro Abelardo y la moral de los no cristianos: la insuficiencia del *fac bonum* y el requisito de *bene facere***

*Natalia Jakubecki*

Pedro Abelardo es, sin dudas, un pensador de la interioridad. Y si bien ello se manifiesta en toda su obra, es en el plano ético en donde esta afirmación mejor se evidencia. En efecto, toda su propuesta moral gira en torno a la oposición entre la intención y la acción como factores determinantes del bien o del mal moral.

No ha faltado, ni en su propia época ni en la nuestra, quien lo acusara de tener demasiada confianza en la facultad racional humana, al punto que en lo que respecta a la salvación, para el filósofo bastaría con el simple uso de la *ratio* para desentrañar los preceptos divinos y querer llevarlos a cabo para, así, obtener méritos. Sin embargo, de esta lectura se desprende que por muy innovadora que fuera su teoría, cumplir con el mandato bíblico “*fac bonum*” (*Sal. 37, 27*) seguiría siendo condición suficiente tal y como lo había sido hasta entonces, a menos para la gran mayoría de teólogos<sup>1</sup>. Sea que se logre o no concretar aquello que se está dispuesto a llevar a la acción, la determinación de la cualidad de una intención sería meramente externa en tanto radicaría en la cualidad del objeto (“haz algo bueno”) o, transitivamente, en el objeto mismo (“haz el bien”) de ese hacer. Pero Abelardo agrega una distinción fundamental. Dicho mandato ahora deberá complementarse –y hasta podrá reemplazarse, según sea el caso– con un requisito primordial, el del “*bene facere*”.

En este trabajo, entonces, daremos cuenta de la distinción abelardiana entre *bonum* y *bene facere*, poniendo especial énfasis en las implicaciones respecto de la moralidad de los no cristianos que es, en definitiva, el aspecto teórico en el que queda más patente su alcance.

### **Aspectos elementales de la ética abelardiana**

En su *Ethica*, Abelardo comienza definiendo el pecado como el consentimiento del alma en **lo que creemos** que no es ilícito. Y este *quod credimus* es la clave para

<sup>1</sup> Naturalmente, hubo excepciones. La más remarcable es la de Anselmo de Canterbury, de quien Abelardo evidentemente se ha nutrido.

comprender toda su teoría. En el esquema abelardiano, la creencia puede ser analizada desde dos aristas diferentes que, con todo, se complementan: una moral y una epistémica. Desde el punto de vista moral, la creencia ha de entenderse como el conjunto de preceptos concretos de carácter ético cuyo valor normativo hemos aceptado como tal en pos de un imperativo abstracto primero que es *fac bonum* (*Sal.* 33, 15). Entonces, este “*quod credimus*” es un **estar convencido** de que un precepto X tiene valor normativo. Así, por ejemplo, creemos que “no se debe matar”, que “se debe ayudar al desprotegido” son normas morales a partir del momento en que la razón ha emitido un juicio gracias al cual estas proposiciones deónticas se muestran como moralmente aceptables, esto es, buenas. Desde el punto de vista epistémico, en cambio, Abelardo concibe la creencia como una opinión que no puede ser probada empíricamente; una *existimatio* que se define por oposición a la *cognitio*<sup>2</sup>.

A pesar de que estos dos aspectos, el moral y el epistémico, difieran, y el segundo resulte más abarcativo que el primero, en lo referente a la ética que propone Abelardo, ambos se identifican con la fe, en tanto ella es un estar convencido de la normatividad de una proposición cuya verdad, por definición, no se puede demostrar. Dice el autor en *Theologia Scholarium*:

“Pero en verdad, una cosa es concebir o **creer**, otra conocer o tener la certeza. En efecto, se denomina **fe** a la opinión acerca de las cosas no manifiestas; se llama conocimiento, en cambio, a la experiencia de las cosas mismas a través de su propia presencia”<sup>3</sup>.

De allí que podamos inferir que, cuando en el capítulo 37 de su *Ethica*, el Palatino redefine el pecado como *contra conscientia agere*, esté no solo parafraseando la sentencia paulina *omne quod non est ex fide, peccatum est*<sup>4</sup>, sino también equiparando

<sup>2</sup> Cf. Richard Weingart, *The Logic of Divine Love*, Londres, Oxford University Press, 1970, p. 5; Luis Bacigalupo, *Intención y conciencia en la ética de Abelardo*, Lima, PUCP, 1992, pp. 235-239.

<sup>3</sup> *Theologia Scholarium*, Eligius Buytaert / Constant Mews (eds.), *CCCM* vv. XII-XIII, Turnhout, Brepols, 1969-1987, II, 49: “Sed profecto aliud est intelligere seu **credere**, aliud agnoscere seu manifestari. **Fides** quippe dicitur existimatio rerum non apparentium, cognitio uero ipsarum rerum experientia per ipsam earum praesentiam”. Todos los resaltados son propios, así como las traducciones, excepto la de Pedro Abelardo, *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*, Rudolf Thomas (texto latino), traducción de Silvia Magnavacca, Buenos Aires, Losada, 2003 (en adelante, “*Dialogus*”).

<sup>4</sup> *Rom.* 14, 23.

“fe” con “conciencia”. De hecho, la tríada fe / creencia / conciencia aparece explicitada justamente en el pasaje de los *Commentaria in Epistolam Pauli ad romanos* donde Abelardo glosa dicho versículo:

“*Quien comiera dudando está condenado porque no actúa según la fe. Pues todo lo que no proviene de la fe es pecado [...] distingue entre algunas comidas, creyendo que estas no deben comerse a causa de la prohibición de la ley y, sin embargo, lo come en **contra de su conciencia**; en tanto que cree que esto mismo no debe comerse, es considerado culpable ‘porque no actúa según la fe’, más aún, lo que hace es actuar **contra su fe**, esto es, actúa en **contra de lo que cree**. Pues cree que no debe comerse y aun así come, y por esto peca*”<sup>5</sup>.

La conciencia es, pues, ese conjunto de creencias que brindan el parámetro intra-anímico con el cual medir las propias intenciones. En consecuencia, será pecado toda intención de realizar algo que no provenga de la fe, **sea esta cual fuere**, puesto que Abelardo no se está refiriendo a los contenidos dogmáticos de una religión específica, sino a las normas morales aceptadas como tales<sup>6</sup>. Más aún, si retomamos la primera definición, veremos que esta no es sino otra manera de explicar lo mismo: pecamos cuando el alma consiente en llevar a cabo lo que (*quod*) va en contra de sus contenidos de conciencia (*credimus*).

Ahora bien, el hecho de que se logre llevar a la acción eso en lo que el *animus* ya ha consentido es irrelevante dentro de esta teoría. Desde este punto de vista moral, las

<sup>5</sup> *Commentaria in Epistolam Pauli ad romanos*, Eligius Buytaert (ed.), CCCM v. XI, Turnhout, Brepols, 1969, IV, 14, 23 (en adelante “*Commentaria*”): “Qui autem discernit, si manducaverit damnatus est: quia non ex fide. Omne autem, quod non ex fide, peccatum est [...] hoc est distinguit quosdam cibos, credendo scilicet eos propter prohibitionem legis non esse comedendos, et tamen contra conscientiam suam eos comedit, dum uidelicet credit ab ipso non debere comedi, reus per hoc statuitur quia non ex fide est quod facit, immo contra fidem suam agit, id est contra hoc quod credit agit. Credit enim non esse comedendum et tamen comedit, ac per hoc peccat”.

<sup>6</sup> Weingart intentó asignarle un contenido determinado a la fe cuando realizó una distinción al interior de concepto de fe. Sostuvo que, mientras que el mero acto de creer, en tanto resultado del asentimiento a una proposición puede ser llamado *fides qua creditur*, el conjunto de las proposiciones en las que se cree es, en cambio, la *fides quae creditur* y este es el cuerpo doctrinal de la fe católica. Cf. Weingart, *The Logic of Divine Love*, pp. 2-3. Coincido con Bacigalupo cuando, corrigiéndolo, dice “o, añado yo, a cualquier otro cuerpo doctrinal”. Cf. Bacigalupo, *Intención y conciencia...*, p. 240.

acciones exteriores son adifóras, es decir, indiferentes si se las considera en sí mismas, y solo adquieren cualificación en relación con la intención de la cual provienen<sup>7</sup>. Por su parte, la intención, que ha de entenderse como un deseo que tiende a la realización de un cierto fin volitivo concreto si se diera la oportunidad, será buena o mala si se adecua o no a la norma auto impuesta, esto es, a la conciencia. De esta manera, pareciera que Abelardo propone una ética fuertemente subjetivista, cuyo único fundamento para la valoración moral es la creencia del agente. Pero no es así.

Abelardo no olvida postular un pilar extra anímico, heterónomo, con el cual cotejar los contenidos de conciencia de modo que la bondad o maldad de nuestras intenciones no quede librada al mero capricho individual. Y ese pilar es la voluntad divina que no es sino ley, expresada tanto en las Escrituras como “en el corazón de todos los hombres” y que se conoce como ley natural<sup>8</sup>. Ambas manifestaciones cubren la totalidad de los seres humanos capaces de ejercer su racionalidad, sea donde y cuando fuere que vivieran o hayan vivido<sup>9</sup>. Quien sea racional no puede excusarse en la ignorancia, aunque sí en el error.

### **La distinción *bonum / bene facere***

Actuar según creemos que ordenan los mandatos divinos, estén estos *in cordibus* o *in tabulis*, se traduce en obras buenas; en obras que, mientras provengan de una recta interpretación de la ley o al menos no la contradigan, consuman el imperativo abstracto de toda moralidad: *fac bonum*. Sin embargo, el cumplimiento efectivo del mandato es apenas el inicio de la verdadera buena acción, es decir, aquella acción perfecta por la que el ser humano no solo se justifica moralmente sino que obtiene mérito para salvarse<sup>10</sup>. **Conocer** y **querer** actuar conforme a la ley en la que creemos e incluso **practicar** todos sus preceptos no es suficiente. Si así fuera “los mismos

<sup>7</sup> En cambio, desde el punto de vista político, las acciones poseen cualificación propia puesto que algunas pueden ser efectivamente dañinas tanto para un tercero como para la comunidad toda. De allí que deban ser juzgadas y sancionadas según las leyes positivas humanas. Cf. Matthias Perkams, “Intention et charité. Essai d’une vue d’ensemble sur l’éthique d’Abélard”, en Jean Jolivet / Henri Habrias (dirs.), *Pierre Abélard. Colloque international de Nantes*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2003: 357- 376; p. 360.

<sup>8</sup> Cf. *Commentaria*, I, 2, 14.

<sup>9</sup> Abelardo distingue entre la racionalidad como forma específica de la sustancia “hombre”, y la razón como el efecto de su ejercicio. Cf. *De intellectibus*, §9.

<sup>10</sup> Cf. *Commentaria*, III, 7, 13.

infeles”, sostiene Abelardo, “darían origen a obras buenas, pues también ellos, no menos que nosotros, creen que se salvan o agradan a Dios por sus obras”<sup>11</sup>. Esta insuficiencia se pone de manifiesto en un breve pero significativo pasaje que se encuentra en las últimas páginas del *Dialogus*, en donde el personaje del Cristiano plantea que “Así como se usa frecuentemente ‘bueno’ (*bonum*) en lugar de ‘bien’ (*bene*), queriendo aludir este último término a lo hecho con buena intención, de la misma manera parece que se puede hacer el bien y no actuar bien”<sup>12</sup>.

Como advirtió Jolivet, aquí “le logicien vient au secours du moraliste”<sup>13</sup>. A pesar de que a primera vista la sustitución del sustantivo objeto directo *bonum* por el adverbio calificativo que modaliza directamente al verbo *facere* parezca tener que ver más con una cuestión gramatical que moral, en realidad, constituye el núcleo de la argumentación abelardiana. Para el *Magister*, hacer algo bueno (*bonum*) remite al **qué**, es decir, a la acción representada o concreta que debe condecirse con la ley para recibir propiamente esa cualificación. En este sentido, la potencia humana preponderante para llevar a cabo el *bonum facere* es la *ratio*, pues es mediante ella que el ser humano es capaz de discernir qué debe hacerse y, en consecuencia, asentir a diferentes proposiciones deónticas para que se transformen en ley en la que habrá de creer<sup>14</sup>. Desde esta perspectiva, no hay motivo para que un infiel no pueda cumplir el imperativo moral.

Hacer algo bien (*bene*), en cambio, se relaciona con el **cómo** de esa acción. Para Abelardo ese *cómo* significa la disposición efectiva del alma al momento de querer llevar a cabo aquello en lo que se ha consentido. En otras palabras, actuar *bene* es actuar con buena intención, pero una **buena** intención que no se cualifica así en función de su objeto (incluso si este es efectivamente “*bonum*”) sino de su modo de querer. De allí que la potencia inmediatamente vinculada al *bene facere* es la voluntad.

<sup>11</sup> *Scito te ipsum*, Rainer Ilgner (ed.), *CCCM v. CXC*, Turnhout, Brepols, 2001, I, 36, 6 (en adelante “*Ethica*”): “Alioquin ipsi eciam infideles [...] bona opera haberent, cum ipsi eciam non minus quam nos per opera sua saluari uel se deo placere credant”.

<sup>12</sup> *Dialogus*, p. 308: “Sicut enim ‘bonum’ sepe dicitur, nec tamen ‘bene’, id est bona intentione, ita et ‘bonum’ fieri posse videtur, cum tamen bene non fiat”.

<sup>13</sup> Jean Jolivet, *Arts du langage et théologie chez Abélard*, París, Vrin, 1982, p. 356.

<sup>14</sup> Cf. Gaia De Vecchi, *L’etica o Scito te ipsum di Pietro Abelardo. Analisi critica di un progetto di teología morale*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 2005, p. 167.

Al aclarar que “se puede hacer el bien y no actuar bien”, Abelardo invierte el paradigma ético imperante, según el cual la bondad o maldad de la voluntad se juzgan en base a las acciones cometidas. Como ya hemos dicho, en el esquema abelardiano, las acciones, si bien siempre moralmente indiferentes en sí mismas, son buenas o malas en relación con la intención de la que provienen. Pero esta aclaración implica algo más radical aún que conviene desarrollar. Veamos.

Una vez más apoyado en su *métier* de dialéctico, el autor explica esta inversión en la *Ethica* haciendo una analogía con la relatividad del valor de verdad de las proposiciones declarativas:

“aunque el mismo hombre haga lo mismo en diferentes momentos, por la diferencia de la intención su acción unas veces se llama buena, otras mala. Y así, respecto del bien y el mal, la intención parece variar tal como la proposición «Sócrates está sentado» o <mejor dicho> su sentido varía respecto de lo verdadero o lo falso según Sócrates esté sentado o de pie. Aristóteles dijo que esta modificación del cambio respecto de lo verdadero y lo falso sucede no porque lo verdadero y lo falso cambien sino porque el sujeto, esto es, Sócrates, cambia él mismo de estar sentado a estar de pie y viceversa”<sup>15</sup>.

Para mostrar esta relatividad en el plano ético, Abelardo se sirve de los mismos ejemplos tanto en la *Ethica* como en el *Dialogus*: aquél en el cual dos personas han de condenar a un reo, pero una lo hace por amor a la justicia, mientras que la otra movida por un antiguo rencor; y el que considero el ejemplo más elocuente a este respecto, aquel que versa sobre la traición de Judas<sup>16</sup>: si bien el acto de entregar a Jesús lo cometieron tanto Jesús, como Dios mismo y como Judas<sup>17</sup>, solo Judas obró mal, ya que si bien quiso lo mismo que Dios, no quiso como Dios quiso. “Pero, ¿acaso por eso actuó bien? Aunque bueno, lo que hizo ciertamente no estuvo bien”<sup>18</sup>, señala

<sup>15</sup> *Ethica* I, 35, 2-3: “Unde et ab eodem homine cum in diuersis temporibus idem fiat, pro diuersitate tamen intencionis eius operatio modo bona modo mala dicitur et ita circa bonum et malum uariari uidetur, sicut hæc propositio ‘Socrates sedet’ uel eius intellectus circa uerum et falsum uariatur, modo Socrate sedente modo stante. Quam quidem permutationem uarietatis circa uerum et falsum ita in his contingere Aristoteles dicit, non quod ipsa, quæ circa uerum et falsum mutantur, aliquid suscipiant sui mutatione, set quod res subiecta, id est Socrates, in seipso moueatur, de sessione scilicet ad stationem uel econuerso”.

<sup>16</sup> Cf. *Dialogus*, pp. 308-310; *Ethica* I, 17, 1-3.

<sup>17</sup> *Gál.* 2, 21; *Rom.* 8, 32 y *Mt.* 26, 47-50, respectivamente.

<sup>18</sup> *Ethica*, I, 17, 2: “Set numquid ideo bene fecit? Aut si bonum, non utique bene...”.

Abelardo. Así demuestra que no es lo mismo hacer una obra buena (en este caso, entregar Jesús, necesario para la salvación de la humanidad) que hacerla bien, esto es, a partir de una **verdadera** buena intención.

La verdadera buena intención, por su parte, es aquella que, más allá de su objeto, es decir, más allá de la acción concreta que se proponga, nace de la voluntad de cumplir la ley por amor a la ley o, lo que es lo mismo, por amor a Dios, y no por cualquier otro motivo<sup>19</sup>. Así, por ejemplo, si se dijera la verdad durante un juicio pero por temor al castigo divino, o si se repartiera pan a los pobres pero con la sola intención de obtener reconocimiento social e incluso mérito salvífico, no podría decirse que esa persona haya actuado bien, sino solamente que hizo algo bueno. Más aún, al lograr concretar estas acciones, se cumple efectivamente con el precepto *fac bonum*, lo cual podría no haber sucedido y aun así la condición moral de la intención de base habría sido exactamente la misma<sup>20</sup>. Pero resulta que no solo se debe hacer algo bueno sino que hay que hacerlo bien. En otras palabras, querer llevar a cabo X porque X reporta algún beneficio, incluso si este beneficio es el de salvar la propia alma, no necesariamente es actuar bien.

Adviértase que aun cuando siempre es deseable que actuar bien y realizar algo bueno coincidan, entre ambas operaciones hay una evidente jerarquización. Si bien aplicado a Dios, el siguiente ejemplo también sirve para la conducta humana:

“Cristiano: ... aunque parezca extraño, puede ser buena la voluntad de quien quiere que otro lleve a cabo algo malo, ya que la intención de aquél puede ser buena. De hecho, muchas veces el Señor determinó afligir, a través del diablo o de algún tirano, a inocentes que no merecían esa tribulación, para purificarlos, para aumentar sus méritos...”<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> Es precisamente esta verdadera buena intención la que da origen a la verdadera buena acción. Por otra parte, en esta convicción implícita de que el carácter normativo intrínseco de una ley solo se hace efectivo cuando ésta afecta a la voluntad **en tanto ley** se hace patente la influencia de Anselmo de Canterbury, en especial de su *De veritate* XII, donde define la justicia como la “*rectitudo voluntatis propter se servata*”. Véase también John Marenbon, *The philosophy of Peter Abelard*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp. 253-255.

<sup>20</sup> De hecho, Abelardo se encarga de aclarar que ni un mal se suma al mal (cf. *Ethica*, I, 9, 8), ni tampoco un bien a otro bien (cf. *Ethica*, I, 34, 1-2).

<sup>21</sup> *Dialogus*, p. 310: “Christ.: ... Et, quod dictu mirabile est, nonnunquam etiam bona est voluntas, cum quis vult ab altero malum fieri, quia id videlicet bona intentione vult. Sepe namque Dominus per diabolum vel tyrannum aliquem decrevit eos affligere, qui innocentes

Se puede tener mérito moral cuando la voluntad quiere bien, por más que quiera algo que, al menos a primera vista, no parezca ser bueno en tanto contradice algún precepto divino, pero **no viceversa**. En otras palabras, el acto moralmente correcto se fundamenta ante todo en el cómo y solo ulteriormente en el qué. Y a diferencia del *fac bonum*, la consumación del *bene facere* sí es condición suficiente para el mérito moral. No obstante, esta tiene, a su vez, sus propias condiciones de posibilidad.

En efecto, para actuar bien se debe tener una verdadera buena intención, pero para ello es menester cumplir con otro requisito, aquél que ya Agustín había agregado al mero entendimiento, aceptación y e incluso ejecución de la ley natural: el ejercicio de la caridad. Si, como afirma Pablo, esta virtud es “la plenitud de la ley” (*Rom.* 13, 10), es porque, sostiene Abelardo, “**va más allá del dictado de esa Ley**”<sup>22</sup>. Precisamente, lo que indica el requisito de *bene facere* es que no solo el valor moral de una acción cualquiera es relativo a la intención, como hemos visto, sino que incluso la validez **de los preceptos de la ley divina**, ella misma tan invariable como la verdad y la falsedad referidas en el ejemplo del Sócrates sentado o parado, también es relativa a la intención.

“... a veces –dice Abelardo en la *Ética*– a sabiendas y sin ninguna culpa de pecado, no solo se quiere hacer sino que de hecho se hace algo contrario al precepto de Dios. Y por eso, cuando la intención de aquel al que va dirigido el precepto no discrepa de la voluntad del Preceptor, no se debe hablar de una mala voluntad o una mala acción solo porque no haya observado el precepto de Dios en la obra. Así como la intención del que da la orden lo excusa de ordenar lo que en modo alguno conviene que se haga, así también la **intención del amor** excusa a aquel al que le fue dada la orden”<sup>23</sup>.

sunt vel qui illam afflictionem non meruerunt, ad purgationem scilicet alicuius peccati eorum, qui affliguntur vel ad augmentum meriti...”.

<sup>22</sup> *Dialogus*, p. 202: “Chris.: ... Quod vero plenitudinem legis caritatem esse dixit, hoc est per caritatem legem adimpleri, non omnes in caritate pares esse convincit, **cum supra mandatum caritas se extendat**”.

<sup>23</sup> *Ethica*, I, 19, 8-9: “uidebimus nonnumquam contra preceptum dei non solum uelle fieri, uerum eciam fieri aliquid – et hoc scienter sine ullo reatu peccati –, nec malam uoluntatem uel actionem ideo esse dicendam, quia preceptum dei non seruat in opere, cum a uoluntate precipientis non discrepat eius intencio, cui preceptio fit. Sicut enim intencio iubentis excusat ipsum, qui precipit fieri, quod tamen minime conuenit fieri, ita et eum, cui fit preceptio, excusat **caritatis intencio**”. Abelardo había anticipado esta paradójica consecuencia *Commentaria*, IV, 13, 10.

Pensemos por ejemplo en Abraham que, decidido a asesinar a su primogénito, estaba dispuesto a desobedecer el quinto mandamiento precisamente por amor a Dios. Tal es la centralidad de la *intentio caritatis*, que ella signa de manera absoluta todo elemento del acto moral subsiguiente, por más contraintuitivo que esto pueda parecer. No en vano Abelardo retoma y parafrasea la sentencia agustiniana “ten caridad y **haz lo que quieras**”, según la cual toda la fuerza de ese *fac* radica en lo que le antecede<sup>24</sup>. Se pueden hacer obras buenas, pero no se puede actuar bien sin que el *animus* no esté ya signado por la caridad, virtud que, tanto para Abelardo como para Agustín, “es propia específicamente de los buenos”<sup>25</sup>. Una vez que esto sucede, el camino a la salvación se allana notablemente.

### La moral de los no cristianos

A partir de la distinción entre *bene* y *bonum facere*, queda claro que la bondad y corrección moral de los seres humanos no está dada por la ley ni el tipo de ley a la que han asentido, sino, en primer lugar, por la disposición anímica de unos y otros para el cumplimiento de esa ley. En palabras menos técnicas, lo que le interesa subrayar a Abelardo es la bondad de las acciones de quien actúa de buena fe en su fe, sea cual fuere la religión a la que adscriba.

De entre los no cristianos, aun siendo consciente de las muchas excepciones, nuestro autor cree ver representado este ideal más entre los gentiles que en el pueblo judío, pues mientras estos se empeñan en seguir rituales vacuos y cumplir la ley mosaica por temor y deseo de recompensa convirtiéndose, así, en una especie de “mercenarios de lo espiritual”<sup>26</sup>, la voluntad de aquellos que siguen únicamente la ley natural se ve movida (siempre que la sigan, claro está) por amor a la ley, porque cumplirla es lo que corresponde. Abelardo cree incluso que, al

<sup>24</sup> *Sic et non* 98 y *Commentaria*, IV, 13, 10, “Habe caritatem et fac quidquid uis”. Al cambiar “*dilige*” original por el “*habe caritatem*”, Abelardo sigue la formulación de Ivo de Chartres en su *Decretum* (PL 161, 48B).

<sup>25</sup> *Dialogus*, pp. 212-214: “Phil.: ... Sic et ille [*sc.* Augustinus] quandoque virtutis nomen usque ad fidem etiam et spem extendit, quandoque ad solam caritatem contrahit, que videlicet propria et specialis est bonorum, cum cetera due tam reprobis quam electis sint communes”. Cf. Agustín, *Enchiridion* II, 7. Aunque esta afirmación sea del personaje del Filósofo y no del Cristiano, cuando Abelardo recurre a la autoridad del Hiponense es siempre para apoyar sus propias convicciones.

<sup>26</sup> *Commentaria*, III, 7, 13: “Alioquin ‘sua’ quæreret et quasi mercenarius, licet in spiritualibus, esset”.

seguir acríticamente la ley, los judíos tienen mayor ocasión para pecar puesto que, tal como es entendida, “repugne aux sentiments d’humanité et contredit à l’instinct naturel”<sup>27</sup>. Es justamente en este sentido que afirma que el modo en que los judíos tienen de seguir la ley los volvió incluso “más culpables”<sup>28</sup>.

Se entiende mejor por qué el *Magister*, aun cuando se muestra mucho más deficiente con el pueblo judío que muchos de sus correligionarios, ve con mayor simpatía a los gentiles y hasta sostiene que ellos son más aptos para recibir la predicación evangélica: “Quizá todos los filósofos fueron gentiles por su origen, pero no por su fe”, sostuvo Abelardo en la *Theologia Christiana*<sup>29</sup>. Por eso mismo, se entiende también que sostuviera que algunos de ellos, los filósofos, están unidos a los cristianos “no tanto en el nombre como **en la realidad misma**”<sup>30</sup>.

Sin embargo, hemos dicho que así como la verdadera buena intención es la que da origen al *bene facere*, condición suficiente para la acción perfecta, así también, a su vez, la caridad es la condición necesaria y suficiente para la verdadera buena intención. En el sistema moral abelardiano, siempre siguiendo las huellas agustinianas, la *caritas* es presentada como la raíz y condición de posibilidad de toda virtud, un amor dirigido totalmente hacia Dios que hace que alguien virtuoso sea bueno en el sentido más pleno del término. Solo ella es la virtud suprema y perfecta.

<sup>27</sup> Maurice De Gandillac, “Intention et loi dans l’éthique d’Abélard”, en *Pierre Abélard-Pierre le Vénérable. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XII siècle*, París, CNRS, 1975, pp. 585-610; p. 599. Ejemplo de ello es el principio jurídico del talión según *Éx.* 21, 23-25 y *Lev.* 24, 18-20.

<sup>28</sup> *Commentaria*, II, 4, 15: “Lex itaque carnalem et duræ ceruicis populum ex operibus suis **magis reum effecit** quam purgavit”.

<sup>29</sup> *Theologia Christiana*, Eligius Buytaert (ed.), CCCM v. XII, Turnhout, Brepols, 1969, I, 15: “Gentiles fortasse natione, non fide, omnes fuerunt philosophi”.

<sup>30</sup> *Soliloquium*, en Charles Burnett (ed.), *Studi Medievali*, 25 (1984), pp. 857-894; pp. 888-889: “Ab.: ... uidebit philosophos non tam nomine quam **re ipsa** Christianis maxime sociatos”. Tal unión se debe a la asociación que, a partir de “lógos”, Abelardo hace entre lógicos como sinécdoque de filósofos, por una parte, y cristianos como seguidores de Cristo, por otra. Cf. *Dialogus*, p. 160; *Epistola XIII*.

“Filósofo: [...] En efecto, como sostiene ese filósofo vuestro, Agustín, bajo el único nombre de caridad, la única que puede distinguir entre los hijos de Dios y los hijos del Diablo, están comprendidas todas las virtudes”<sup>31</sup>.

Quien conozca la obra de Abelardo sabrá que los filósofos paganos de la Antigüedad siempre aparecen como los ejemplos más acabados de virtud<sup>32</sup>. No obstante, en lo que concierne a la moralidad de los no cristianos, el problema es cómo se obtiene la caridad, ya que tradicionalmente el cristianismo la considera infusa y no un hábito adquirido por el ejercicio natural de la voluntad, como sucede con las virtudes cardinales. Si bien este es un problema que requiere mayor detalle del que podemos ofrecer aquí, sobre todo porque Abelardo no escribió explícitamente al respecto<sup>33</sup>, nos permitimos, a cambio, traer un pasaje de sus *Commentaria* en el sostiene que “a todos aquellos que obedezcan la imperfección de los mandatos de Dios más por amor que por temor, les será revelado [...] antes del día de su partida, lo que por ignorancia les faltaba para la perfección”<sup>34</sup>.

Es cierto que al decir estas palabras Abelardo tiene en mente a quienes vivieron antes de Cristo. Aun así, ello habilita a encontrar en su teoría una especie de cristianismo independiente de la institucionalidad. Para el Palatino solo los cristianos se salvan pero, así planteada la cuestión, el llamado a la bienaventuranza está abierto a toda creatura que use su razón de tal modo pueda reconocer el bien (*bonum*) para evitar el pecado y, así, dar inicio a la acción perfecta que finalmente lo conduzca a querer actuar bien (*bene*).

<sup>31</sup> *Dialogus*, p. 196: “Phil.: ... Omnes quippe virtutes, ut vester ille maximus astruit philosophus Augustinus, uno nomine Karitas comprehendit, que sola, ut ipsemet ait, inter filios Dei et diaboli discernit”. Cf. Agustín, *In Epistolam Ioannis V*.

<sup>32</sup> Cf. v.g., *Theologia Christiana*, II, 25, *Theologia Scholarium*, I, 95.

<sup>33</sup> Diremos, con todo, que para Abelardo solo la caridad y la justicia son *virtutes* en sentido propio, pues el resto se da por igual en buenos y malos. Más aún, podría decirse que la diferencia entre ambas es solo una cuestión de grado. Lo dicho se desprende del análisis de varias fuentes (especialmente el *Dialogus* y las *Sententie Hermanni*) por lo que sugiero remitirse a John Marenbon, “Peter Abelard’s Theory of Virtues and its Context”, Joseph Canning et al. (eds.), *Knowledge, discipline, and power in the Middle Ages*, Leiden-Boston, Brill, 2011: 231-242; y Perkams, “Intention et charité”..., pp. 369- 370.

<sup>34</sup> *Commentaria*, III, 7, 13: “... eos omnes qui illi imperfectioni mandatorum amore Dei potius quam timore obtemperant, ante diem sui exitus quod de perfectione ei per ignorantiam deerat, quia lex tacuerat, [...] ei reuelari”.

## Conclusiones

Para no extenderme en las conclusiones, simplemente quisiera retomar algunos puntos que considero importantes.

Con su doctrina, Abelardo intenta corregir ciertos inconvenientes teóricos de una tradición ética basada en la acción, cuyos fundamentos resultan de la conjunción de un cierto realismo en el plano ontológico y de la concepción heterónoma en el moral: lo bueno (*bonum*) es algo que debe realizarse mediante actos concretos, con total independencia de las circunstancias o de los procesos anímicos del agente. Abelardo, por el contrario, intenta ampliar el papel de individuo, atribuyendo a sus propias intenciones la corrección o incorrección ya no de sus actos, sino de sus operaciones anímicas pues, en definitiva, el pecado es una mancha del alma y esta no puede ser manchada sino por lo que le es propio<sup>35</sup>.

En su planteo, el *Magister* se topa con el problema de la norma autoimpuesta y, con ella, el que algunos de sus comentaristas modernos han entendido como ‘subjektivismo’, sobre todo los primeros que intentaron encuadrar la ética abelardiana en estructuras ya conocidas<sup>36</sup>. Sin embargo, al darle prioridad al adverbio *bene* en lugar del trascendental *bonum*, nuestro dialéctico modaliza la acción al tiempo que, consecuente con su doctrina lógica, desontologiza la moral: el **qué**, que varía según cada *corpus* de creencias o fe queda supeditado al **cómo**, el mismo para todos los seres humanos<sup>37</sup>.

Con ello no solo logra sortear las consecuencias indeseables del mero subjektivismo sino que lo hace aportando un nuevo giro teórico. Sin excluir la heteronomía de su sistema –puesto que la voluntad divina es, en última instancia, el parámetro con el cual se mide la propia intención, el ‘cómo’ que funciona de horizonte moral– Abelardo minimiza la gravedad de la intención errónea (aquella que nace del asentimiento a una ley que se cree voluntad divina pero que no lo es) abriendo una dimensión autónoma cuyo fundamento es la propia voluntad informada por la caridad. Será esta dimensión

<sup>35</sup> Cf. *Ethica*, I, 14.

<sup>36</sup> Cf. v.g., Gérard Verbeke, “Peter Abelard and the concept of subjectivity”, Eligius Buytaert (ed.), *Peter Abelard. Proceedings of the international conference*, Lovaina, Leuven University Press, 1971, pp. 1-11.

<sup>37</sup> J. Jolivet, *Ars du langage...*, p. 357: “Chaque fois qu’Abélard peut résoudre une difficulté, bâtir une théorie, sans recourir à la catégorie de chose, il le fait”.

*PEDRO ÁBELARDO Y LA MORAL DE LOS NO CRISTIANOS:  
LA INSUFICIENCIA DEL FAC BONUM Y EL REQUISITO DE BENE FACERE*

la que permita que toda la humanidad en tanto tal, e indiferentemente de la filiación institucional, sea capaz de merecer la salvación, aun cuando solo los cristianos se salven, pues quien actúe bien será cristiano aunque más no sea en el último instante de su vida.

NATALIA JAKUBECKI

## El arquetipo del “Dios que premia y castiga” en Andrés el Capellán

Nicolás Martínez Sáez

Las disputas dialécticas del siglo XII encuentran en la figura de Andrés el Capellán a un expositor privilegiado de dos puntos de vista sobre la cuestión del amor. Por un lado, el punto de vista vinculado al amor mundano entre hombres y mujeres de distintos órdenes sociales donde el Capellán expone un arte de seducción dialéctico por el cual los hombres pueden obtener el amor de las mujeres y, por otro lado, el punto de vista de la Iglesia que circunscribe la realidad amorosa al amor divino y condena al amor mundano del mismo modo que a la mujer como encarnación de todos los vicios. En *De amore*<sup>1</sup>, la obra del Capellán, numerosos críticos han señalado la contradicción expresada entre el discurso a favor del amor mundano de los dos primeros libros y el discurso en contra de este amor en el libro tercero. Sin embargo, es posible observar un elemento común que podría vertebrar ambos discursos: el arquetipo bíblico del ‘Dios que premia y castiga’ en el más allá, de acuerdo al comportamiento en este mundo. Tal arquetipo se presenta, en primer lugar, en uno de los diálogos del capítulo sexto del libro primero, entre un hombre noble y una mujer de la baja nobleza con el fin de mostrar las delicias y las desgracias que les espera a las mujeres que, o bien amaron prudentemente o bien no amaron a nadie. En cambio, el arquetipo aparece, de modo diferente, en el libro tercero para indicar lo que les espera tanto a hombres como a mujeres: premios para aquellas personas que mantienen la castidad y castigos para aquellos que se entregan al amor.

### 1. Andrés el Capellán y la dialéctica del amor

Durante el siglo XII determinadas condiciones filosóficas, históricas y sociales facilitaron un ámbito próspero para que la disputa del amor adquiriera un interés superlativo frente a la escasa literatura y reflexión amorosa de la Alta Edad Media. La obra *De amore*, de Andrés el Capellán, expresa dos puntos de vista sobre la cuestión del amor. Por un lado, un punto de vista vinculado al amor mundano entre hombres y mujeres de distintos órdenes sociales donde el Capellán expone un arte de seducción

<sup>1</sup> Para las citas sigo la edición de Walsh que sigue la edición canónica de Trojel: Andreas Capellanus, *On love*, traducción de P. G. Walsh, Londres, Duckworth, 1982.

dialéctico por el cual los hombres pueden obtener el amor de las mujeres. Así pues, los dos primeros libros del *De amore* están influenciados por el reingreso de las obras de Aristóteles al Occidente cristiano a mediados del siglo XII, en particular, *Tópicos*, *Refutaciones sofísticas*, *Analíticos primeros* y *Analíticos segundos* que conforman la llamada *Nova logica* y cuyas nuevas técnicas de razonamiento dialéctico como el silogismo, la división y la definición aparecen reflejadas en los dos primeros libros de Andrés el Capellán<sup>2</sup>. Por otro lado, en el libro tercero del *De amore*, el Capellán explicita el punto de vista de la Iglesia que circunscribe la realidad amorosa al amor divino donde se condena al amor mundano y se muestran las inconveniencias del mismo. Así, entonces, luego de condenar al amor mundano, el Capellán se ocupa de la mujer a quien considera culpable del mismo para luego recuperar y hacer propia la tradición misógina de muchos Padres de la Iglesia y condenar a la mujer como aquella encarnación de todos los vicios.

Ahora bien, ¿por qué Andrés el Capellán desea ofrecer una serie de reglas a seguir a los hombres de ámbito cortés? El contexto socio-histórico puede ayudar a explicar la emergencia del *De amore* y sus diálogos ya que un periodo de relativa paz ocurría en el mundo de la corte de los capetos franceses de finales del siglo XII, la ausencia de los grandes señores feudales que acudían a la guerra y la disminución de la población masculina a raíz de las cruzadas eran algunas de las causas que hacían que muchas de las damas de la nobleza fueran requeridas y buscadas por hombres de distintos órdenes sociales. Nos encontramos en un espacio geográfico e histórico donde el denominado ‘amor cortés’ puede explicar muchos de los fenómenos amorosos en este ámbito cortesano. El historiador francés Georges Duby sintetiza este modelo cortés propio de las aristocracias europeas del siglo XII:

“Un hombre, ‘joven’, en el doble sentido de esta palabra –en el sentido técnico que tenía en aquella época, es decir, un hombre sin esposa legítima, y además en el sentido concreto, un hombre efectivamente joven, cuya educación no había concluido–. Este hombre asedia, con intención de tomarla, a una dama, es decir una mujer casada, en consecuencia inaccesible, inexpugnable, una mujer rodeada, protegida por las prohibiciones más estrictas erigidas por una sociedad de linajes cuyos cimientos eran las herencias que se transmitían por línea masculina, y que, en consecuencia, consideraba el adulterio de la esposa

<sup>2</sup> El académico estadounidense D. A. Monson ha estudiado las diversas técnicas de razonamiento que Andrés el Capellán utiliza en su obra *Andreas Capellanus, Scholasticism, & The Courtly Tradition*, Washington D. C., The Catholic University of America Press, 2005.

como la peor de las subversiones, amenazando con terribles castigos a su cómplice. Por tanto, en el mismo corazón del esquema se encuentra el peligro. [...] se trataba de una prueba en el curso de una formación continua y, cuanto más peligrosa es la prueba más formativa es”<sup>3</sup>.

La obra *De amore* está dirigida a un joven e inexperto amigo, Gualterio, que pretende adentrarse en las lides del amor y, aunque el Capellán recomienda que estas cuestiones no son dignas de personas prudentes, cede a los deseos de instruirlo. Luego de ocuparse de algunas definiciones y etimologías sobre el término amor y sus efectos y explicar quiénes son las personas aptas para amar, el Capellán procede a enseñar a su amigo cómo se obtiene el amor y cuántos modos hay para ello. En el capítulo sexto del libro primero, el Capellán expone toda una serie de diálogos entre hombres y mujeres de distintos órdenes sociales, desde hombres y mujeres plebeyas hasta hombres y mujeres de la alta nobleza, que ocupan casi la totalidad del tratado. Así entonces, el Capellán, a través de las voces de hombres y mujeres, que entendemos imaginarios, se muestra como un experto que despliega su maestría en cada conversación y razonamiento mostrando un arte de argumentar, que tanto por su belleza retórica como por su fuerza lógica, ofrece un proceder acorde al orden social de cada hombre para obtener el amor de las mujeres.

Ahora bien, para nuestro análisis tomaremos del libro primero, capítulo sexto, el diálogo quinto en el que el Capellán prescribe cómo un hombre noble debe obtener el amor de una mujer de la baja nobleza. Así, se le indica al hombre noble que debe iniciar la conversación con un mujer de ese orden social haciendo uso de la más acartonada cortesía: primero lo hará con halagos hacia la integridad moral de la mujer, al mismo tiempo que manifestará que el Amor es fuente y origen de todos los bienes y que si éste desapareciera todas las obras de la cortesía serían desconocidas<sup>4</sup>. El noble le confiesa que su corazón y su alma nunca se apartan de ella, que está constantemente en su pensamiento como un tesoro al que aspira y que le trae tanto penas como alegrías<sup>5</sup>. Cuando él la ve, ningún dolor puede alcanzarle pero cuando no la ve todo tipo de desgracias se estrellan contra él<sup>6</sup> y por eso le pide que lo libere de esas penas. La mujer le reconoce que ha expuesto sus derechos con previsión e inteligencia y que

<sup>3</sup> Georges Duby, “A propósito del llamado amor cortés”, en *El amor en la edad media y otros ensayos*, Buenos Aires, Alianza Universidad, 1991, pp. 66-73.

<sup>4</sup> Andreas Capellanus, *De amore*, 1, cap. 6, p. 197 [p. 96].

<sup>5</sup> Andreas Capellanus, *De amore*, 1, cap. 6, p. 198 [p. 96].

<sup>6</sup> Andreas Capellanus, *De amore*, 1, cap. 6, pp. 200-201 [pp. 96-98].

no le negará aceptar sus servicios, en su lugar y su tiempo, o sea, cuando ella lo crea pertinente. Así pues, le permitirá al hombre que cada día pueda contemplarla a distancia y le manifiesta que tiene el firme propósito de no someterse jamás al servicio de Venus ni sufrir los tormentos a que se exponen los amantes<sup>7</sup>. El hombre la exhorta a que abandone su error, insiste y le reclama que, siendo una mujer tan bella e íntegra, intente recorrer las sendas del amor y probar sus azares. El argumento del hombre apunta a que nada desconocido puede ser rechazado:

“Pues nada hay, sea lo que sea, que pueda ser conocido en su totalidad, si primero no se ha experimentado. Sólo después de probarlo es lícito rechazarlo”<sup>8</sup>.

La mujer considera que es muy fácil entrar en la corte del amor pero difícil quedarse allí debido a los tormentos que amenazan a los amantes por causa de los deseos que despierta el amor. Así pues, considera a éste como pura esclavitud:

“Pues después de entrar en la corte del amor, el amante no puede querer o dejar de querer otra cosa que no sea lo que le presente la mesa del amor y lo que pueda gustar al amado. Por eso no hay que desear esta corte; hay que evitar por todos los medios entrar en ese lugar del que no es posible salir libremente”<sup>9</sup>.

A la mujer, el palacio del amor le parece odioso y exhorta al hombre a buscar el amor en otra parte. El hombre intenta argumentar que el arbitrio de alguien no puede ser más libre que cuando no se puede querer separar de lo que se desea con toda el alma pues a cualquier persona le debe gustar ser incapaz de rechazar lo que desea con todas sus fuerzas<sup>10</sup>. Para el noble, la libertad de cualquier persona no solo está en aceptar y seguir el deseo que se tiene sino en no poder ni siquiera querer rechazar tal deseo. Amor y libertad son comprendidos, en la perspectiva del hombre noble, como

<sup>7</sup> Andreas Capellanus, *De amore*, 1, cap. 6, p. 209 [p. 100].

<sup>8</sup> Andreas Capellanus, *De amore* 1, cap. 6, p. 212 [p. 100]: “Nihil enim, quid sit vel quale, aperta potest veritate cognosci, nisi primitus illud experientiae probaverit usus. Post rei tantum experientiam decet recusare probatum”.

<sup>9</sup> Andreas Capellanus, *De amore* 1, cap. 6, pp. 213-214 [p. 100]: “Nam post verum amoris curiae ingressum nihil potest amans velle vel nolle, nisi quod mensa sibi proponat amoris, et quod alteri possit amanti placere. Ergo talis non est curia appetenda; eius namque loci est omnino fugiendus ingressus, cuius libere non patet egressus”.

<sup>10</sup> Andreas Capellanus, *De amore*, 1, cap. 6, pp. 216-217 [pp. 100-102].

conceptos perfectamente compatibles. En cambio, la mujer solo ve en el concepto del amor la pura esclavitud:

“Dice la mujer: «A cualquiera [le] parece que militar bajo el escudo del amor es libertad y además algo apetecible, sin embargo a mí me parece la peor servidumbre y algo que hay que rehuir por todos los medios. Vanos son, pues, tus esfuerzos, ya que ni el mundo entero podrá apartarme de este propósito [el de rechazar su propuesta de amor]”<sup>11</sup>.

En este punto filosófico y polémico respecto a las relaciones que se dan entre el amor, la libertad y la servidumbre, las perspectivas del noble y de la mujer parecen irreconciliables. ¿De qué manera la mujer podría aceptar de buena gana cambiar su libertad por algo que considera la peor esclavitud? El hombre noble no encuentra más argumentos racionales para convencerla y decide hacer un cambio en el registro de su discurso. Así entonces, desde la esfera de la racionalidad y la argumentación dialéctica, comprometida con la realidad, se pasa a la esfera de la alegoría literaria donde se hará uso del arquetipo bíblico del “Dios que premia y castiga”<sup>12</sup> para mostrarle a la mujer los tormentos que sufrirá en el “más allá” si no decide cambiar su actitud de no amarlo.

## 2. La alegoría y el horror

La mujer de baja nobleza le solicita al noble que le explique cuáles son estos tormentos que la amenazan para así poder prevenirse. En este momento del diálogo, el noble inicia dos relatos alegóricos y amenazadores con el fin de mostrar a la mujer qué lugar del palacio del amor está reservado para ella en una vida más allá de la muerte. Si es verdad que el noble sabe muy bien que los relatos alegóricos no están necesariamente comprometidos con la realidad, sin embargo, al inicio del primer

<sup>11</sup> Andreas Capellanus, *De amore*, 1, cap. 6, p. 218 [p. 102]: “Mulier ait: Cuicumque sub amoris clipeo ipsa videatur militare libertas et res apprehendenda, mihi tamen deterrima videtur servitus et res per omnia fugienda. In vanum ergo laboras, quia mundus universus me non posset ab isto proposito revocare”.

<sup>12</sup> Tomamos el término arquetipo y su significado de la obra *Anatomía de la crítica* (1957) del teórico literario canadiense Northrop Frye en la cual desarrolla el concepto de elemento arquetípico estructurante como un símbolo literario comunicable de conjuntos asociativos, aunque no necesarios, en donde gran cantidad de personas están familiarizados con ellos. Los relatos alegóricos en que observamos el arquetipo bíblico del ‘Dios que premia y castiga’ son desarrollados en Andreas Capellanus, *De amore*, 1, cap. 6: 222-273 [pp. 102-118].

relato, alude a una estructura gramaticalmente impersonal: ‘se dice’ y, seguidamente, aclara que lo que va a decir “es verdad”<sup>13</sup>. Queda de este modo asumido que muchas cosas alegóricas son las que se dicen y, aunque algunas de ellas son falsas, el noble considera que la suya es una alegoría verdadera.

El hombre noble le explica a la dama que en el centro del mundo se construyó un palacio con cuatro bellas puertas en que vivieron el dios Amor y ciertas comunidades de mujeres. El dios Amor se reservó la puerta oriental. En los umbrales de la puerta sur y occidental se encuentran mujeres con las batientes abiertas y en la puerta norte, que permanece cerrada, se ubican las mujeres que no pueden ver nada fuera del palacio.

Ante este relato alegórico, la dama noble le reclama al hombre una interpretación que desvele estas palabras y sus significados ocultos que le resultan incomprensibles. Así pues, el noble ofrece una interpretación: las mujeres que se encuentran en las puertas abiertas del sur son aquellas que cuando alguien les pide entrar, es decir, les pide amarlas, indagan en lo méritos y dejan entrar solamente a los dignos; las mujeres de la puerta occidental son meretrices vulgares que no rechazan a nadie y admiten a todos sin diferencias. En cambio, las mujeres de la puerta norte, que viven con la puerta cerrada, son aquellas que no abren a nadie, que niegan a todos el acceso al palacio del amor y que el dios no las considera debido a que, por estar a la izquierda, están malditas. La alusión al pasaje evangélico del Juicio final en *Mateo 25*, 41 indica la primera utilización, con fines más extorsivos que persuasivos, del arquetipo del “Dios que premia y castiga”, en este caso, con una maldición a aquellas mujeres que no amaron.

Ante la interpretación del noble, la mujer manifiesta que detrás de la puerta norte, es decir, de aquella en que se encuentran las mujeres que no amaron, se siente segura y no maldita. Son la libertad y la seguridad lo que la mujer siente amenazado frente a las incertidumbres y los azares del amor. Así entonces, en vistas de que la dama permanece en su negativa a amarlo, el hombre intenta una nueva incursión con un relato alegórico y con la utilización del arquetipo con fines de horrorizarla.

El segundo relato alegórico pertenece al género de la breve novela caballerescas y tiene como protagonista al propio hombre noble. Él cuenta que, cabalgando al servicio de su señor Roberto por el bosque real de Francia, encontraron a un jinete al que le

<sup>13</sup> Andreas Capellanus, *De amore*, 1, cap. 6, p. 222 [p. 102]: “Fertur enim et est verum”.

seguían cabalgando un ejército de mujeres. Una de ellas detuvo al noble y le explicó que tal ejército era un ejército de mujeres muertas divididas en tres grupos que seguían a un caballero que era el dios del Amor. Este dios retribuye con equidad a cada uno según lo que merezca por lo bien o mal que se haya comportado durante su vida. Las primeras que lo siguen son bellas mujeres que cabalgan junto a caballeros que las custodian y son felices porque mientras vivieron amaron prudentemente; las segundas son mujeres solicitadas por hombres a pie y a caballo, mujeres inmundas que, mientras vivieron, no temieron entregarse al placer de todos los hombres sin negarse a ninguno y ahora sienten vergüenza y angustia; las últimas están miserablemente arregladas y se encuentran atormentadas por todo tipo de desgracias y sufren ahora ultrajes por parte del dios Amor, como pago por sus actos pasados.

Al escuchar todo esto, el noble intenta partir pero la mujer del relato le indica que no puede irse hasta tanto no conozca los mayores y más duros castigos de unas mujeres y la gran alegría y felicidad de otras. Así, tanto el noble como la mujer del relato hacen un recorrido hasta un lugar muy bello de armoniosas praderas, árboles frutales y perfumados, un lugar circular y dividido en tres partes. En el centro e interior de esta región, llamada 'Delicias', se encuentra la reina del amor y allí están todos los placeres y deleites: fuentes, peces y frutos describen todo este jardín de las Delicias. La segunda parte se llama 'Humedad' con hierba encharcada y agua tan fría que ningún ser vivo podría tolerar su contacto mientras que, por lo alto, alumbra un sol insoportable. La tercera y última parte se llama 'Aridez', un lugar de sequía donde todo arde y sólo hay arbustos con espinas. Al llegar el rey del Amor a este lugar, las mujeres que lo seguían se ubicaron según correspondía: el primer grupo en las "Delicias" junto con juglares que cantaban, jugaban y saltaban; el segundo grupo de mujeres y caballeros soltaron sus frenos en la región de 'Humedad', donde hubo gritos y lamentos que podían oírse por todos lados. Finalmente, entró el tercer grupo de mujeres que vagaron por la región de la "Aridez" donde había un matorral de afiladas espinas para cada una de ellas que les provocaba desgarros y, al pisar el suelo, ardían sus pies desnudos. Había allí más dolor y sufrimiento del que pueda haber en los reinos del Tártaro.

Los relatos alegóricos del *De amore* son ricos en imágenes: la región 'Delicias' simboliza una especie de Paraíso recuperado o *locus amoenus*, la 'Humedad' simboliza la concupiscencia de las prostitutas y la 'Aridez' es el símbolo de la frigidez de las mujeres que no amaron. El escenario donde ocurren los relatos es el escenario típico del romance: el bosque, donde queda suspendida la ley natural para dar lugar a un dios y a un ejército de mujeres muertas.

Al ver esto, el hombre noble intenta marcharse nuevamente pero la mujer del relato le propone que primero vaya al encuentro del rey Amor, el cual tiene algo que enseñarle. El dios Amor le ordena y encomienda al hombre que, siempre que encuentre una dama desviada y que rehúse seguir los riesgos del amor, intente describirle lo que ha visto para apartarla de su error y pueda evitar los castigos terribles y recibir los honores que le aguardan y, de esta manera, el hombre noble, podrá salvar a muchas damas. Seguidamente, el dios Amor le entrega a éste las doce reglas para amar, un instrumento a seguir por los hombres que quieran obtener el amor, un manual de instrucciones preclaras que podrá ser expandido, según indica el dios Amor, con el propio libro del Capellán escrito a Gualterio:

“Has de saber que doce son las reglas del amor a seguir: (I) Evita la avaricia como a una peste maligna y abraza su contrario. (II) Debes conservarte casto para tu amada. (III) No intentes destruir a sabiendas el amor de una mujer unida rectamente a otro. (IV) No elijas el amor de una mujer con la que te impida casarte un sentimiento natural de vergüenza. (V) Acuérdate de evitar por completo el engaño. (VI) No quieras tener muchos confidentes de tu amor. (VII) Intenta pertenecer siempre a la caballería del amor obedeciendo los mandatos de sus damas. (VIII) Al dar y recibir los placeres del amor se debe respetar siempre el pudor. (IX) No debes ser maldiciente. (X) No divulgues los secretos de los amantes. (XI) Muéstrate educado y cortés en todo momento. (XII) No sobrepases los deseos de tu amante cuando te entregues a los placeres del amor”<sup>14</sup>.

Todas estas reglas son los mandamientos que el buen amante debe cumplir. El hombre noble considera haber infundido suficiente horror y decide finalizar su segundo relato alegórico.

<sup>14</sup> Andreas Capellanus, *De amore*, 1, cap. 6, pp. 268-269 [p. 116]: “Duodecim autem scias esse principalia quæ sequuntur amoris præcepta: I. Avaritiam sicut nocivam pestem effugias et eius contrarium amplectaris. / II. Castitatem servare debes amanti. / III. Alterius idonee copulatam amori scienter subvertere non coneris. / IV. Eius non cures amorem eligere, cum qua naturalis nuptias contrahere prohibet tibi pudor. / V. Mendacia omnino vitare memento. / VI. Amoris tui secretarios noli plures habere. / VII. Dominarum præceptis in omnibus obediens semper studeas amoris aggregari militiæ. / VIII. In amoris præstando et recipiendo solatia omnis debet verecundiæ pudor adesse. / IX. Maledicus esse non debes. / X. Amantium noli existere propalator. / XI. In omnibus urbanum te constituas et curialem. / XII. In amoris exercendo solatia voluntatem non excedas amantis”.

Es posible advertir que el arquetipo del 'Dios que premia y castiga' es identificado, en ambos relatos, con un secularizado dios Amor y donde el noble había intentado describir cómo será el paraíso para aquellas mujeres que amaron prudentemente y cómo serán los terribles tormentos para aquellas mujeres que o bien amaron a todos o bien se negaron a amar durante su vida.

La mujer de baja nobleza manifiesta que, sean verdad o mentira, sus relatos la han horrorizado. Ambos relatos intentaron mostrar premios y castigos de Dios con el fin de que la mujer de la baja nobleza salga del error de no amar y decida revisar su actitud. Sin embargo, el noble se encuentra con un último obstáculo ya que ella manifiesta que, si bien ahora quiere unirse a la caballería del amor, estudiará bien quién será el amante más digno de entrar en su palacio de amor<sup>15</sup>.

Podemos concluir que el paso de la esfera de la racionalidad a la esfera alegórica, si bien logró por medio del temor cambiar la actitud de la dama, no logró el cometido propio del hombre noble. Los relatos alegóricos muestran que lo importante no es la verosimilitud sino el efecto que puede provocar este relato en sus oyentes y es la misma mujer quien manifiesta no importarle si el relato es verdad o mentira frente al horror que le genera oír los padecimientos de aquellas mujeres que no amaron. El castigo del dios Amor, presentado por el Capellán, ha dejado a la mujer horrorizada y el miedo ha sido capaz de cambiar su posición.

### 3. El arquetipo en el libro tercero

Gran cantidad de críticos han señalado la contradicción expresada entre el discurso a favor del amor mundano de los dos libros primeros del *De amore*, particularmente en los diálogos, y el discurso en contra de este amor en el libro tercero. Sin embargo, tal contradicción ha sido señalada como aparente por académicos como Walsh (1982), Schnell (1982)<sup>16</sup>, Canet Vallés (1995)<sup>17</sup> y Monson (2005)<sup>18</sup> que han visto al *De amore* como una obra sistemática dentro del género de las *summæ* medievales.

<sup>15</sup> Andreas Capellanus, *De amore*, 1, cap. 6, pp. 276-277 [p. 118].

<sup>16</sup> R. Schnell, *Andreas Capellanus. Zur Rezeption des römischen und kanonischen Rechts in De Amore*, Munich, Münstersche Mittelalter-Schriften, 1982.

<sup>17</sup> J. L. Canet Vallés, "Reflexiones filosóficas sobre el amor cortés y el *De Amore* de Andreas Capellanus.", en Ferrán Carbó *et alia* (eds.), *Homenatge a Amelia Garcia-Valdecasas Jiménez*, Valencia, Universitat de València, 1995: 191-208.

<sup>18</sup> D. A. Monson, *Andreas Capellanus...*

Ahora bien, la presencia del elemento arquetípico estructurante y comunicable del ‘Dios que premia y castiga’, en este último libro, ofrece una nueva posibilidad de ver cómo este elemento vertebró el primer discurso a favor del amor, tomando el diálogo quinto del capítulo sexto del libro primero, con el discurso en contra del amor que atraviesa la totalidad del libro tercero.

El arquetipo del “Dios que premia y castiga”, que realiza sus acciones en el más allá y de acuerdo a los comportamientos de la vida mundana, toma una nueva dirección en el libro tercero. Si en el diálogo quinto el arquetipo es utilizado por el Capellán para mostrar las delicias y las desgracias que le esperan a las mujeres que aman con prudencia y a aquellas que no aman respectivamente, en el libro tercero el arquetipo aparece para indicar lo que les espera tanto a hombres como a mujeres que o bien se mantienen castos o bien se entregan al amor.

Al inicio del libro tercero, el Capellán recupera la conversación y enseñanza directa con el joven Gualterio y le explica sus verdaderos motivos:

“Por afecto hacia ti y deseando acatar tus deseos te hemos expuesto en este pequeño libro toda la doctrina del amor lo más detalladamente posible. Pero has de saber que lo hemos hecho no porque creamos que te convenga a ti o a cualquier otro amar, sino para que nunca puedan reprocharnos nuestra torpeza; por el contrario, es nuestra opinión que aquel que pone todos sus esfuerzos en el amor desperdicia sus posibilidades. Así, pues, léete el presente librito no con la intención de imitar la vida de los amantes, sino para que, una vez conozcas su doctrina y sepas cómo seducir a las mujeres para el amor, puedas obtener la recompensa eterna absteniéndote de dicha seducción y merecer, así, ser honrado con un premio mayor junto a Dios”<sup>19</sup>.

<sup>19</sup> Andreas Capellanus, *De amore*, 3, pp. 1-2 [p. 286]: “Nam propter nimiae dilectionis affectum tuis penitus cupientes annuere precibus confertissimam plenamque amoris doctrinam in hoc tibi libello edidimus. Quod nos ideo fecisse cognoscas, non quod amare tibi vel alicui hominum expedire credamus, sed ne nostram in aliquo valeas arguere tarditatem; immo totam illius credimus deperire utilitatem, qui suos in amore labores expendit. Taliter igitur praesentem lege libellum, non quasi per ipsum quaerens amantium tibi assumere vitam, sed ut eius doctrina refectus et mulierum edoctus ad amandum animos provocare a tali provocatione abstinendo praemium consequaris aeternum et maiori ex hoc apud Deum merearis munere gloriari”.

El Capellán propone un nuevo punto de vista con apoyo en la tradición cristiana donde Dios recompensa con un premio mayor a los castos, es decir, a aquellas personas que no se entregan a las lides del amor en tanto, para los que no logran aquel estado superior de la castidad, les estará permitido superar el deseo concupiscente con el matrimonio<sup>20</sup>. Por esto, el Capellán ofrece razones, algunas de ellas apoyadas en las Sagradas Escrituras, acerca de por qué es necesario que una persona inteligente rechace todos los actos del amor y se oponga a sus mandatos. La primera razón es que nadie puede agradar a Dios, por muchas buenas acciones que lleve a cabo, si quiere ofrecer sus servicios al amor. Dios, en sus dos testamentos, ordena castigar al que se ata a las obras de Venus fuera del matrimonio y a quien se entrega a todo tipo de lujuria<sup>21</sup>:

“¡Ay!, ¡qué dolor se apodera de nosotros, qué amargura llena nuestro corazón cuando, con dolor, vemos que continuamente se niegan a los hombres las recompensas celestes por culpa de las vergonzosas y malvadas obras de Venus! ¡Oh!, ¡cuán desgraciado y estúpido y digno de ser considerado peor que una bestia es aquel que desprecia la felicidad eterna a cambio de un momentáneo placer carnal e intenta librarse de la llama imperecedera del infierno!”<sup>22</sup>.

De esta manera, el Capellán identifica al amor con los actos sexuales de las bestias rebajando inmediatamente cualquier acto de amor al orden de lo animal. Tal razón lo lleva a defender el matrimonio como institución normalizadora y reguladora de lo social y cuyo único fin es la procreación:

“Si Dios hubiese querido que la relación carnal no conllevara el pecado, no habría tenido ningún motivo para prescribir la celebración del matrimonio, ya que su pueblo podría multiplicarse más de ese modo que a través del matrimonio”<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> Andreas Capellanus, *De amore*, 3, pp. 46-47 [p. 300].

<sup>21</sup> Andreas Capellanus, *De amore*, 3, p. 4 [p. 286].

<sup>22</sup> Andreas Capellanus, *De amore*, 3, p. 5 [p. 286]: “Heu quantus inest dolor, quantave nos cordis amaritudo detentat, quum dolentes assidue cernimus propter turpes et nefandos Veneris actus hominibus coelestia denegari! O miser et insanus ille ac plus quam bestia reputandus, qui pro momentanea carnis delectatione gaudia derelinquit æterna et perpetuæ gehennæ flammis se mancipare laborat!”

<sup>23</sup> Andreas Capellanus, *De amore*, 3, p. 6 [p. 288]: “Nam, si voluisset Deus sine crimine actus fornicationis exerceri, sine causa præcepisset matrimonia celebrari, quum magis per illum modum quam per matrimonia Dei posset populus multiplicari”.

El Capellán se pregunta cómo el necio joven Gualterio puede pretender amar y privarse de la gracia divina y la herencia eterna. Le pide a su queridísimo amigo que conserve la castidad y que venza, con la virtud del alma, a los placeres de la carne a la vez que guarde su copa inmaculada para el Señor<sup>24</sup>. Conscientemente, el Capellán sabe que ha expuesto dos puntos de vista irreconciliables que no pueden formularse en una síntesis superior:

“Si examinas cuidadosa y sinceramente la doctrina que te exponemos en este pequeño libro, te darás cuenta que te presenta dos puntos de vista diferentes. En la primera parte hemos querido complacer tu ingenua petición, fruto de tu juvenil, y sin hacer caso de nuestra ignorancia te hemos expuesto en ella el arte de amar tal como nos lo pediste ansiosamente; te lo remitimos completo y siguiendo un orden lógico. Si quisieras poner en práctica esta doctrina gozarías plenamente de los placeres del cuerpo, tal como una atenta lectura de este libro te lo demostrará; sin embargo, te verás privado de la gracia de Dios, de la compañía de los buenos y de la amistad de los hombres de mérito, harás un gran daño a tu reputación y difícilmente conseguirás los honores de este mundo. En la última parte del libro hemos querido velar por tu interés y aunque no nos lo habías pedido, y quizás no querías que te enseñáramos el Bien, hemos añadido por propia iniciativa la reprobación del amor, escribiendo así para ti un tratado completo”<sup>25</sup>.

Así entonces, queda en evidencia que la gracia de Dios, la compañía de los buenos y la amistad de los hombres de mérito solamente puede ser un premio para aquellos que no aman, es decir, para aquellos que se mantienen castos. El matrimonio es una

<sup>24</sup> Andreas Capellanus, *De amore*, 3, p. 48 [p. 300].

<sup>25</sup> Andreas Capellanus, *De amore*, 3, pp. 117-119 [p. 322]: “Hæc igitur nostra subtiliter et fideliter examinata doctrina, quam tibi præsentis libello mandamus insertam, tibi duplicem sententiam proponabit. Nam in prima parte præsentis libelli tuæ simplici et iuvenili annuere petitioni volentes ac nostræ quidem in hac parte parere nolentes inertiae artem amatoriam, sicut nobis mente avida postulasti, serie tibi plena dirigimus et competenti ordinatione dispositam delegamus. Quam si iuxta volueris præsentem exercere doctrinam, et sicut huius libelli assidua tibi lectio demonstrabit, omnes corporis voluptates pleno consequeris effectus; Dei tamen gratia, bonorum consortio atque virorum laudabilium amicitia iusta manebis ratione privatus, tuamque famam non modicam facies sustinere iacturam, nec facile huius sæculi consequeris honores. In ulteriori parte libelli tuæ potius volentes utilitati consulere, de amoris reprobatione tibi nulla ratione petenti, ut bona forte præstemus invito, spontanea voluntate subiunximus et pleno tibi tractatu conscripsimus”.

manera de contener la lujuria del amor y Dios castigará con firmeza y tormentos a todo aquel que se entregue a las lides del amor, sin ninguna distinción, sea hombre o mujer.

## Conclusiones

Siguiendo el concepto de elemento arquetípico estructurante de Northrop Frye, observamos cómo el arquetipo del 'Dios que premia y castiga' en el 'más allá', de acuerdo al comportamiento de hombres y mujeres en el 'más acá', está presente tanto en el libro primero como en el libro tercero del *De amore*. Tal arquetipo oficia de estructura discursiva, en el abordaje de la cuestión amorosa, que permite a Andrés el Capellán utilizar el símbolo comunicable del 'Dios que premia y castiga' para hacer visibles cuáles son los comportamientos, en el ámbito del amor, que conllevan premios y cuáles castigos. Con el uso de este arquetipo es posible señalar una continuidad sistémica entre el libro primero y el libro tercero del *De amore*. En el primero, el arquetipo pone en evidencia a un dios secularizado que asume el nombre de 'Amor' y que premia con paraísos a todas las mujeres que amaron prudentemente en tanto castiga con suplicios a aquellas mujeres que o bien fueron prostitutas o bien decidieron no amar a nadie durante su vida. En cambio, en el libro tercero, el Dios es el Dios bíblico y universal que premia a hombres y mujeres castos y castiga con dureza a todos los que se entregan a la lujuria del amor.

No hay dudas de que tal arquetipo le sirve al Capellán en su búsqueda de normalización del comportamiento social. Así entonces, en el libro primero, intenta codificar unas normas sobre el amor y la conducta de las mujeres en el contexto de una sociedad cortesana y secularizada mientras que en el libro tercero, la moral cristiana se presenta como norma universal tanto para hombres como para mujeres cuya única relación de afecto válida es la del matrimonio.

NICOLÁS MARTÍNEZ SÁEZ

## ¿Un nuevo tomismo o un viejo aristotelismo? Una controversia contemporánea en torno a la “metafísica del Éxodo”

*Silvana Filippi*

En un libro publicado en Francia en 2019, *Le statut actuel de la métaphysique*, se encuentra incluido un escrito de David Torrijos-Castrillejo titulado “La nouvelle métaphysique thomiste”<sup>1</sup>. Este escrito presenta, al menos de modo sucinto, los aspectos fundamentales que distinguen un “nuevo tomismo” que se ha desarrollado durante los últimos años en Norteamérica. Esta corriente se encuentra representada especialmente por el canadiense Lawrence Dewan, por su discípulo estadounidense Stephen Brock y por algunos otros seguidores. Si bien Dewan fue a su vez discípulo de Étienne Gilson, un rasgo característico de esta nueva corriente tomista es que ha formulado fuertes objeciones a la ‘metafísica del Éxodo’ propugnada por el reconocido medievalista francés.

En su exposición, Torrijos-Castrillejo manifiesta que se centrará en uno de los temas centrales de la metafísica tomista, a saber, la distinción real entre la esencia y el acto de ser. Esta cuestión aparece estrechamente ligada, continúa, con el carácter distintivo de Dios en relación con las creaturas, pues, según la metafísica de santo Tomás, Dios es ser subsistente (*ipsum esse subsistens*) mientras que las creaturas están compuestas de acto de ser y de esencia. Sin embargo, el modo de comprender estas tesis centrales de la metafísica tomista pone de manifiesto un fuerte contraste con la exégesis de las mismas propuesta por Gilson.

Para echar luz sobre esta cuestión analizaremos en lo que sigue los aspectos principales en que se condensa la crítica que desde la perspectiva de estos autores se le ha efectuado a la interpretación gilsoniana de la metafísica tomasiana. Tal crítica ha sido formulada en nombre de un ‘nuevo’ tomismo presuntamente fiel a los textos del Doctor Angélico, pero algunos indicios permiten conjeturar que, más que una rectificación en la lectura de las tesis metafísicas de Tomás, lo que subyace a esta crítica es un intento de mantenerse mucho más próximos al aristotelismo que a la originalidad de la doctrina tomasiana.

<sup>1</sup> David Torrijos-Castrillejo, “La nouvelle métaphysique thomiste”, en Claude Brunier-Coulin y Jean-François Petit (dir.), *Le statut actuel de la métaphysique*, París, Orizons, 2019.

Quien sintetiza aquellos aspectos críticos del mejor modo es el propio Lawrence Dewan, especialmente en un artículo titulado “Étienne Gilson and the *actus essendi*”. Este escrito apareció originalmente en 1999 y, luego, con algunas modificaciones, aunque no sustanciales, nuevamente en el año 2002<sup>2</sup>. Allí sostiene Dewan que Gilson centró su atención en la doctrina del acto de ser de Tomás de Aquino, la cual “le pareció algo que distinguía a Tomás, no sólo de Aristóteles, sino de todos sus predecesores en metafísica y teología”<sup>3</sup>. Dewan considera, no obstante, que resulta necesario indagar cuán cierta sea esta aseveración, puesto que ella supone, como se ha dicho, tres tesis con las que, evidentemente, no le es posible coincidir.

La primera de ellas consiste en decir que Dios no tiene esencia, lo cual conduciría a una suerte de apofatismo originado en una concepción devaluada de la esencia. La segunda tesis es aquella según la cual Gilson considera que no se puede demostrar la distinción propiamente tomista entre esencia y *esse* a partir de las cosas mismas sino de la reflexión sobre Dios. Y la tercera reside, según Dewan, en la idea errónea de Gilson por la que atribuye al *esse* causalidad eficiente. Esas tesis, en síntesis, constituyen el blanco de las críticas a la metafísica gilsoniana por parte de todos quienes adscriben a esta nueva corriente del tomismo.

En ese artículo y ya desde el comienzo, Dewan se dispone a controvertir cada una de esas tres tesis. Puede, sin embargo, causar cierta sorpresa al lector desprevenido que el dominico canadiense no refiera la cuestión a varias obras de Gilson o siquiera a una, sino exclusivamente al capítulo 5 de *Elements of Christian Philosophy*<sup>4</sup>, un escrito de 1960, es decir, relativamente tardío. El capítulo en cuestión se titula, además, “The essence of God”.

En rigor, ello nos debería conducir a sospechar que el asunto tiene su epicentro en la concepción de Dios más que en la relativa a la constitución metafísica de las cosas. Y eso vale tanto para Dewan como para el propio Gilson quien, no fortuitamente, ha designado su peculiar lectura de la doctrina tomasiana como una ‘metafísica del Éxodo’, es decir, una metafísica que guarda estrecha relación con el pasaje quizás más

<sup>2</sup> Lawrence Dewan, “Étienne Gilson and the *actus essendi*”, *Études Maritainniennes*, 15, 1999: 70-96 y luego, bajo el mismo título la versión revisada en *International Journal of Philosophy*, 1, 2002: 65-99.

<sup>3</sup> Lawrence Dewan, “Étienne Gilson and the *actus essendi*”, p. 70 (1999), p. 65 (2002).

<sup>4</sup> Étienne Gilson, *Elements of Christian Philosophy*, Nueva York, Doubleday & Company, 1960.

enigmático de toda la Escritura y aquel que ha concitado la atención de todos los teólogos: el único en el que Dios revela su nombre “Yo soy el que soy” (Éx. 3, 14).

Precisamente, Dewan comienza su ardua tarea de refutación por la primera tesis señalada, es decir, aquella que atañe a Dios. Así enuncia: “Gilson ve el *esse* de Tomás como un factor revolucionario en la historia de la metafísica. Se encuentra más allá de lo que otros teólogos y filósofos, hablando del ser creado, han querido decir al distinguir entre la esencia de una cosa y su existencia. El *esse* de Tomás no es mera existencia actual”<sup>5</sup>, y dado que no lo es, Gilson ve la necesidad de considerar lo que Tomás dice acerca de Dios porque “sólo en Dios la noción de *esse* encuentra su significado apropiado”. De ahí que Gilson se centre en algunos pasajes tomasianos muy específicos tales como los capítulos 14-22 del primer libro de la *Suma contra gentiles* (especialmente el 21 y 22) y la tercera *quaestio* de la primera parte de la *Suma teológica*.

Mediante esta brevísima pero adecuada síntesis, Dewan da muestras de haber comprendido bien a Gilson. Resta saber por qué no puede acordar con él, algo que expresa casi de inmediato pasando alternativamente del texto tomasiano a la interpretación gilsoniana que, a su modo de ver, tergiversaría no sólo la letra sino el sentido de las palabras de Tomás. Por eso afirma: “El intento de Gilson de equiparar la doctrina de Tomás acerca de Dios con la opinión de que Dios no tiene esencia revela una concepción de la esencia que es diferente a la de Santo Tomás”<sup>6</sup>, pues el Aquinate ha dicho que Dios es su *esse*, pero no que esté “más allá de la esencia”.

Ciertamente, Gilson reconoce explícitamente que tal expresión no se encuentra en los textos de Tomás y que este maestro dominico nunca ha querido erradicar el término esencia aun en referencia a Dios. Esto obedece, según Gilson, a que desde nuestra condición humana resultaría muy difícil no hablar en absoluto de esencia o naturaleza, pero, por otra parte insiste en que, en la concepción tomasiana de la divinidad, la *via remotionis* conduce a la identidad de esencia y ser en Dios, lo que significaría que la esencia ha quedado devorada por el ser entendido, ciertamente, como el *Ipsum purum esse subsistens*, vale decir, no como una mera actualidad, puesto que la actualidad es siempre la efectividad de una cierta esencia, sino como acto, lo que, sin duda, sólo puede darse en Dios. Sólo Él puede decir de sí “Yo soy”, pues las

<sup>5</sup> Lawrence Dewan, “Étienne Gilson and the *actus essendi*”, p. 71 (1999), p. 66 (2002).

<sup>6</sup> Lawrence Dewan, “Étienne Gilson and the *actus essendi*”, p. 72 (1999), p. 67 (2002).

creaturas siempre son algo. Han recibido el ser por participación al ser causadas por Dios, tienen el ser pero no son el Ser.

No obstante, Dewan interpreta que “negarle a Dios una esencia sería eliminar a Dios”<sup>7</sup> y, por ello, Tomás habría afirmado contrariamente que la esencia se encuentra en Él de modo más verdadero. Naturalmente, si *esse* significa *actualitas*, esto es, la sola efectividad o presencia fáctica de una esencia, no se puede sino coincidir con Dewan. Sabemos, empero, que no es esto lo que Gilson quiere decir, pues él comprende el *esse* tomasiano como *actus*. Siendo así, no hay objeción para entender a Dios como un acto puro, que no es el de la forma pura aristotélica, puesto que ésta incluye aún un qué, un ser de tal o cual modo, y por tanto una cierta determinación, sino el acto puro de ser en sentido absolutamente verbal que no reconoce ninguna limitación. De ahí que Dios sea, ciertamente, infinito y completamente no conceptualizable.

Dewan cree, sin embargo, que esta peculiar interpretación gilsoniana implica una concepción devaluada de la esencia, la cual, si en verdad constituyese una cierta determinación y límite menoscabaría el ser que Dios mismo es. Más aún, para el canadiense incluso “esto sugiere que la esencia es una negación del *esse*. También sugiere que toda esencia es una esencia particular o finita, ambas visiones ajenas al pensamiento de Santo Tomás”<sup>8</sup>. Pero Gilson nunca ha negado que la esencia sea una perfección. Ésta no comporta la negación del *esse* sino una determinación que lo hace ser tal o cual. De hecho, gracias a la esencia hay entes distintos de Dios, dado que sin ella todo se reduciría al puro *esse*, o sea, a la sola Divinidad.

Por otra parte, estos críticos de Gilson creen que la postura del medievalista francés conduce a aquella otra que expresara Platón en el libro VI de la *República* donde el ateniense sostiene que la Idea de Bien se encuentra “más allá de las esencias”.

<sup>7</sup> Lawrence Dewan, “Étienne Gilson and the *actus essendi*”, p. 74 (1999), p. 70 (2002).

<sup>8</sup> Lawrence Dewan, “Étienne Gilson and the *actus essendi*”, p. 79 (1999). Este pasaje fue quitado en la versión de 2002 y reemplazado por otro, en el que Dewan sostiene que esencia y *esse*, aunque en el caso de las cosas creadas efectivamente implican límites, atribuidos a Dios no conllevan “los límites de definición que tienen cuando se dicen de las creaturas, por lo tanto, ambos son verdaderos de la simplicidad divina” (p. 76). Este cambio en el texto, ciertamente, no parece contribuir demasiado a fortalecer la objeción que Dewan pretende formular contra los argumentos de Gilson, ya que no hace sino admitir que respecto de Dios esencia y *esse* no se aplican del mismo modo que en las creaturas. Precisamente lo que intentaba expresar Gilson.

Al respecto, cabe observar que ese “más allá” platónico consiste en una transcendencia en la misma línea de la esencia, mientras que el *esse* gilsoniano pertenece al orden de lo existencial: el ser al que debe aspirar el pensar no es aquella transcendencia del esencialismo platónico sino el ser como tal, el ser como verbo.

Pero si aún quedaran dudas bastaría recordar, tal como lo hace Gilson, que Tomás tiene muy presente la comprensión de Dios tanto de Avicena como de Maimónides. Así, el filósofo árabe expresó sin ambages: *Primus igitur non habet quidditatem*<sup>9</sup>, y si bien, como observa Gilson, “el propio Tomás parece haber evitado este lenguaje intransigente”<sup>10</sup>, no puede negarse que, en lo relativo a esta cuestión, Avicena constituye una fuente mucho más próxima al espíritu de Tomás que Platón. Incluso si esto no bastase, sería innegable que tal como lo expresara Maimónides en su *Guía de los perplejos*, también para el Aquinate “de Dios sabemos que es, pero no lo que es”<sup>11</sup>. Por eso, el pasaje del *Éxodo* 3, 14 encierra un misterio: en esa enigmática expresión el sujeto se repite en el predicado y así Dios se atribuye el mismo ser. Para el gran teólogo judío eso significaba que Dios es una existencia necesaria, y, por tal razón no pueden predicarse de Dios atributos de esencia, sino sólo atributos de acción. Si se dice de Él que es sabio, justo, misericordioso y tantos otros tantos calificativos que encontramos en la Escritura, ello designa el modo en que Dios se comporta respecto de las creaturas y no que conozcamos algo relativo a su esencia. Desde luego, esto le trajo muchos sinsabores a Maimónides dentro de su propia comunidad, como sin duda también los hubo de experimentar santo Tomás en la suya. Sin embargo, en este punto Gilson siempre ha visto una mayor cercanía del Aquinate al judío Maimónides<sup>12</sup> que al cristiano Agustín, para quien el pasaje del *Éxodo* debía interpretarse en el sentido platonzante de que Dios es una realidad suprema e inmutable.

<sup>9</sup> Avicena, *Metaphysica*, tractatus VIII, cap. 4, folio 99 verso b.

<sup>10</sup> Étienne Gilson, *Elements of Christian Philosophy*, p. 133.

<sup>11</sup> Maimónides, *Guía de los perplejos*, 3 vols., versión española de León Dujovne, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1993, I, cap. 58. La *Guía* (*Moreh Nebúkím*), indudablemente la obra más importante de Moisés ben Maimón, fue escrita en árabe hacia 1190. Este filósofo, teólogo y médico hispano-judío nació en Córdoba en 1135 y falleció en El Cairo en 1204.

<sup>12</sup> Al respecto puede verse el espléndido artículo de É. Gilson “Maimonide et la Philosophie de l’Exode”, *Mediaeval Studies*, 13,1, 1951, pp. 223-225. Allí expresa el francés que esta singular concepción “hizo estallar el mundo de las sustancias aristotélicas sometiendo el acto de sus formas a un Acto Puro que no es más el de un pensamiento que se piensa, sino el de la existencia en sí”.

Para acabar de comprender la raíz del disenso en torno a la identificación de Dios con el ser, permítasenos, finalmente, citar *in extenso* un pasaje tomado de un artículo elaborado por Liliana Irizar, quien también se inscribe en aquella dirección crítica a Gilson iniciada por Lawrece Dewan.

“En nuestra opinión nombrar a Dios como *su ser* (*suum esse*), por un lado, permite evitar las ambigüedades que implica traducir *ipsum esse subsistens* como ‘el ser mismo subsistente’. Bajo este aspecto, conviene no perder de vista una simple cuestión gramatical que, sin embargo, puede revestir una importancia decisiva a la hora de entender el pensamiento del Aquinate. Tomás, señala Brock, escribía en latín que no utiliza artículos. Por tanto, cuando escribe *Deus est ipsum esse*, ¿debemos dar por descontado que Dios es **el ser mismo**? Tal traducción, afirma dicho autor, es ya una interpretación platonizante. Se debería traducir, Dios es *un ser mismo* o *un ser mismo* que subsiste *per se* (Brock, 2004). Esto sería más cercano al pensamiento de Tomás de Aquino”<sup>13</sup>.

Objetivamente considerada, la cita precedente no muestra necesariamente que la lectura gilsoniana de los textos tomasianos sea ilegítima, pero sí que es posible acomodar la traducción de ciertas expresiones para hacerlas decir lo que se desea probar. Y esto vale para todos sus intérpretes, razón por la cual habrá que buscar indicios probatorios de otra índole.

El asunto quedará más claro si pasamos a considerar los argumentos contra la segunda tesis, aquella según la cual no se puede demostrar la distinción propiamente tomista entre esencia y *esse* en otras cosas que no sean Dios. Convendrá en principio comprender por qué Gilson afirma esto siendo que la presencia efectiva de los entes circundantes resulta evidente y esta condición de existentes, manifiestamente, no puede confundirse con lo que esas cosas son, esto es, con sus esencias. Incluso Aristóteles, que no era creacionista, reconoció esta distinción al menos en el plano racional al sostener que hay un doble modo de interrogar acerca de los entes: preguntar qué es (lo cual conduce a la definición) y si es (lo que, si no resulta inmediatamente evidente, al menos es susceptible de demostración, tal como sucede con el Primer Motor). Claro que esa distinción meramente lógico-racional se comprende como real,

<sup>13</sup> Liliana Irizar, “El ser y *su ser* en Tomás de Aquino”, *Civilizar*, 9,16, enero-junio 2009: 179-191; p. 186. El texto de Stephen Brock al que refiere la cita es “L’*ipsum esse* é platonismo?”, en *Tommaso d’Aquino e l’oggetto della metafisica*, Roma, Armando Editore, 2004.

esto es, metafísica, tan pronto como se piensa en el marco de un horizonte creacionista, pues entonces resulta manifiesto que las cosas son creaturas, vale decir, que han necesitado recibir el ser. Por tanto, a su esencia ha de añadirse la existencia efectiva.

Esta distinción general de esencia y existencia, observa Gilson, resulta común a todo pensador cristiano. Pero reconocer que las cosas han recibido la existencia y por tanto que ésta no es del orden de la esencia, no significa aún admitir que haya en las cosas mismas un principio, el acto de ser, concedido por Dios al crearlas y por el cual cada ente es o existe<sup>14</sup>. Tal composición entre la esencia y el *esse* o *actus essendi* “no parece demostrable desde la sola noción de sustancia”<sup>15</sup>.

Lo que Gilson quiere significar es que por la mera consideración de las cosas no es posible llegar mucho más lejos que a interpretarlas como esencias en estado de actualidad. De hecho, incluso entre los pensadores creacionistas ésta ha sido una doctrina común. Pero llegar a advertir, en cambio, que los entes creados contienen en su propia constitución metafísica, además de la esencia por la que son tales o cuales, otro coprincipio que les permite ante todo ser o existir es un asunto bien diferente que sólo se deriva de una distintiva comprensión de Dios como el ser mismo. No obstante, ni siquiera Maimónides, que entendió a Dios como una Existencia necesaria sin atributos esenciales, alcanzó esta conclusión, puesto que entendió a las creaturas como esencias posibles que recibieron de Dios la existencia como un último añadido. Pero no es esto lo que dice Tomás de Aquino. Del ser afirma que es el “primer efecto” de la creación (*primus autem effectus Dei in rebus est ipsum esse*) y lo más íntimo del ente. No hay, pues, esencias posibles que en último término hubiesen pasado al estado de existencia, sino donación de ser que se constituye en el principio fundante de toda realidad al hacerla ser. Naturalmente, esto no puede ir sino acompañado de alguna determinación que permita que el ente sea lo que es y así se distinga del resto de las cosas. Pero para arribar a tal conclusión se requería primariamente comprender a Dios como el mismo Ser puro. A partir de allí, ya no resulta un desvarío sostener que si el Creador es Acto Puro de Ser, su primer efecto consistirá en la concesión del ser circunscripto bajo las más diversas formas.

<sup>14</sup> Étienne Gilson, *Elements of Christian Philosophy*, p. 128.

<sup>15</sup> Étienne Gilson, *Elements of Christian Philosophy*, p. 128.

Dewan, en cambio, encuentra esta concepción inadmisibles. Por eso dice haciendo referencia a un artículo sobre Cayetano, cardenal de Vio (1469-1534), que el medievalista francés publicó en 1953<sup>16</sup>:

“Aquí, para comprender la dificultad de Gilson, interpongo algunas consideraciones sobre las críticas de Gilson a Cayetano con respecto a la esencia y la existencia. Ayudan a ver por qué Gilson tiene tantos problemas con las demostraciones de la distinción. La razón es que él piensa en el *esse* como algo distinto de la existencia actual de la esencia (cuya existencia actual él identifica con la esencia). La verdadera doctrina, sostengo, es que la esencia actualmente existente es distinta de su propia existencia actual: y eso puede ser demostrado”<sup>17</sup>.

No sólo apela Dewan a la autoridad de Cayetano, conocido como ‘el príncipe de los comentaradores’, sino también a la de Capreolo (1380-1444), ‘el príncipe de los tomistas’, figuras cuyos apelativos ya son muestra suficiente de su enorme influencia en la interpretación de la obra tomasiana. No es necesario indagar demasiado para advertir que según Dewan sentencia, en consonancia con los escolásticos referidos, “el *esse* no es sino la existencia actual de la esencia”, mientras que para Gilson, tal como rectamente entiende el canadiense, la existencia es un estado y no un acto como el *esse* que, componiéndose con la esencia como dos co-principios, establece el ente en un estado de existencia actual, un estado que “realmente no puede ser distinguido de la esencia misma”.

Ahora bien, si Dewan comprende perfectamente la posición de Gilson ha de haber un motivo por el que la rechaza de plano. Ya hemos visto que su respuesta es: porque no se corresponde con los textos de santo Tomás. Pero, por otra parte (bien es cierto que a fin de apoyar la posición de Dewan y Brock), su discípula Liliana Irizar nos ha hecho ver que las expresiones latinas no siempre son unívocamente comprensibles. Tal el caso del *ipsum esse subsistens*. ¿Qué habría hecho, entonces, inclinar la balanza de un lado u otro?

La razón es sólo una: el aristotelismo. Así, Torrijos-Castrillejo, en el artículo que referíamos al inicio de esta exposición, no se cansa de reiterarlo: la posición de Gilson

<sup>16</sup> Étienne Gilson, “Cajétan et l’existence”, *Tijdschrift voor Philosophie*, 15e jaargang (1953), pp. 267-286.

<sup>17</sup> Lawrence Dewan, “Gilson and the actus essendi”, p. 85 (1999); p. 84 (2002).

“obliga a distanciar en una amplia medida a Tomás de la tradición aristotélica”<sup>18</sup>, pero “el aristotelismo ‘salva’ al *esse* de Dios de ser una idea platónica que abarcaría todo pero que quedaría desprovista de contenido”<sup>19</sup>.

Paradójicamente, Gilson, pese a las sospechas que sus críticos han arrojado sobre su filosofía, no intenta siquiera acercarse al *esse* tomasiano a algo que pudiese semejarse a una idea platónica. No obstante, su impresión acerca del aristotelismo resulta bien distinta. Por eso dice con una inocultable dureza: “el peor enemigo de santo Tomás, incluso dentro de la Orden Dominicana, ha sido Aristóteles, del que Cayetano es profeta”<sup>20</sup>. Y es que, si el *esse* tomista no puede recaer en el esencialismo platónico, tampoco en el sustancialismo aristotélico. Incluso el aristotelismo, de tanto ser adjudicado a Tomás, termina oscureciendo mucho más su noción de *esse* que el propio platonismo. Pero Tomás no es reductible ni a sus comentadores ni a Aristóteles.

Si se llega a este punto, ya es completamente clara la crítica de Dewan a la tercera tesis gilsoniana, a saber que el *esse* es la causa de la existencia actual de la esencia. Claramente, al concebir el *esse* como mera existencia o estado en que se encuentra el ente creado, no resulta posible entenderlo como causa. Inversamente, para Dewan es la esencia y sobre todo la forma de la cosa la que tiene un carácter causal en relación con el *esse* de la cosa, pues, para él, que una cosa haya llegado a ser lo que es implica de suyo que ha llegado a la existencia por las mismas causas. Y la verdad es que tampoco en la *Metafísica* de Aristóteles hallamos algo que pudiese dar razón de por qué el ente está siendo; sólo encontramos allí la enunciación de principios por los cuales el ente es lo que es.

No obstante, Aristóteles se encuentra en buena medida excusado puesto que la noción de creación era completamente ajena a su pensamiento. Es cierto que tampoco Parménides era creacionista y, sin embargo, en su célebre poema llegó a preguntar “qué necesidad habría hecho surgir al ente antes o después”. Ya conocemos su respuesta: el ente ha sido desde siempre puesto que si hubiese surgido de algo distinto a él esto no podría haber sido sino el no ser; pero, según se comprende, algo semejante resulta imposible. Claro que Parménides no llegó a imaginar que el ser del ente podría

<sup>18</sup> David Torrijos-Castrillejo, “La nouvelle métaphysique thomiste”, p. 347. En el mismo sentido se expresa en p. 363.

<sup>19</sup> David Torrijos-Castrillejo, “La nouvelle métaphysique thomiste”, p. 363.

<sup>20</sup> Étienne Gilson / Jacques Maritain, *Correspondance 1923-1971*, lettre du 6 de abril 1953, París, Vrin, p. 188.

provenir de algo distinto, pero que no es no ser sino Ser en sentido superlativo y trascendente. No obstante, se planteó la pregunta y esto ya es muchísimo. Para él el ente es por el ser de modo que sin él sólo queda no ser, pero el no ser no es y de él no se puede ni pensar ni hablar. En razón de ello, hubo quien se ha inclinado a decir que la metafísica tomasiana es mucho más un “parmeneidismo” que un “aristotelismo”.

Inversamente, Dewan cree que la posición de Gilson “no nos lleva por buen camino” y, por tanto, apartándonos de aquella, ha de admitirse rectamente que Dios es una pura esencia, que para Tomás el acto de ser es idéntico a la existencia de las cosas existentes, y que el *esse* no tiene *esse* por lo que no es una causa eficiente de la esencia sino sólo causalidad final.

Sin duda para Gilson el *esse* tampoco tiene *esse* porque esto significaría concebirlo como un ente y no como su acto constitutivo por excelencia. Fue Egidio Romano<sup>21</sup> (1247-1316) quien, creyendo fortalecer la doctrina tomasiana de la composición de *essentia* y *esse* en el ente creado, sostuvo que ambos principios se distinguían como “dos cosas” (*duas res*). Tal parece ser el temor de Dewan, pero el error es atribuible sólo a Egidio, no a la interpretación gilsoniana de aquella “sublime verdad” (*sublimis veritas*) que constituye el corazón de la metafísica de santo Tomás.

Para concluir, diremos sólo unas pocas palabras. Thierry-Dominique Humbrecht, en su excelente presentación de la segunda edición de la *Introduction à la philosophie chrétienne* que data del 2007, dice del Gilson de la madurez, aquel que después de veinte años descubrió lo que creyó era el corazón no sólo de la metafísica tomasiana, sino de la metafísica de todos los tiempos, que el insigne francés fue un pensador que pronunció lo mejor de su filosofía en “el momento más inoportuno”. Ya casi no había oídos capaces de escucharlo.

Nos preguntamos si acaso la metafísica del *Éxodo* no sigue siendo una filosofía que no se sostiene sino a costa de resistir la esperable crítica no sólo de la persistente antimetafísica tan arraigada en nuestros días, sino también de los seguidores de los antiguos comentaristas de Tomás que, intentando volver su pensamiento más claro y amigable para el sentido común y el sano aristotelismo, encorsetaron aquella metafísica en cierta tradición de escuela, que, volviéndose canónica, terminó por deformarlo. Nos preguntamos, finalmente, por qué esta corriente crítica, que en

<sup>21</sup> Aegidius Romanus, *Theoremata de esse et essentia*, Lovaina, Museum Lessianum, 1930, p. 127.

*¿UN NUEVO TOMISMO O UN VIEJO ARISTOTELISMO?  
UNA CONTROVERSI A CONTEMPORÁNEA EN TORNO A LA “METAFÍSICA DEL ÉXODO”*

nuestros días sigue intentando jaquear la metafísica del *Éxodo*, se presenta como una “nueva metafísica tomista” si resulta claro que responde al más inveterado aristotelismo tomista.

SILVANA FILIPPI

## **La idea de persona en el análisis sobre derecho y dominio indiano en Francisco de Vitoria**

*Nicolás Moreira Alaniz*

Francisco de Vitoria, como jurista y teólogo, se adhiere a una visión del hombre ajustada a su época y a las fuentes comunes que recibe en su formación en la orden dominica, y, aun así, se proyecta más allá del común sentir de la academia peninsular.

La influencia de la escolástica medieval de los siglos XIII y XIV se mantiene en la España y Portugal renacentistas; una escolástica diversificada a partir de las críticas anti-tomistas y nominalistas, y la consecuente re-significación de algunas ideas relativas a Dios, al mundo, al hombre, y al conocimiento humano. En este sentido, Vitoria, formado en la academia salmantina, es hijo de la áspera discusión acerca de la potencia divina y del alcance del libre albedrío humano; sobre la creación y providencia divina en el ámbito de la temporalidad; y la unidad y distinción del ser en cuanto a la posibilidad de comprensión del ser creado en el Ser increado y absoluto. La lenta apertura de conciencia de lo espiritual desmarcado de concepciones dogmáticas acerca de lo humano, y visiones abstractas sobre la persona humana, lleva a preparar el dificultoso reconocimiento de nuevas formas de expresión de lo humano, lo cual va a ser puesto a prueba a partir de la conquista de América y el contacto con extrañas formas de vida y de lenguaje; una multitud de grupos humanos que justamente será necesario discutir su propia naturaleza en contrastación con la idea aceptada de hombre bajo los parámetros europeos.

Vitoria transmite en sus escritos la noción general proveniente del aristotelismo, y particularmente el medieval, según el cual el ser humano es el ente que tiene como naturaleza exclusiva el ser racional, posee la capacidad de la razón y de desarrollar un lenguaje complejo y propio para poder juzgar la realidad en términos éticos, epistémicos y estéticos. Ser hombre es ser racional y social, o de una sociabilidad racional, y desde la perspectiva de Vitoria y de su época, el mayor grado de perfección alcanzada por el hombre en su sociabilidad racional es la forma de vida y gobernancia europea.

De cualquier forma, el teólogo salmantino adopta una postura menos rígida que muchos de sus colegas, y acerca la doctrina católica al naciente humanismo surgido

en aulas universitarias y salas académicas del norte europeo y de la Italia renacentista. La misma necesidad de Vitoria de no justificar simplemente la conquista y sujeción temporal y espiritual de los indios americanos, sino de poner en cuestión los derechos o títulos esgrimidos por la Corona imperial y el Papado, son muestra de su espíritu moderador y crítico respecto a su tiempo. No hay que cuestionar las verdades evidentes y demostradas, sino las que son debatibles y pasibles de más de una lectura; así como no es dable discutir sobre lo ya decidido por la Corona con el fin de dar marcha atrás, pero sí por el hecho de que es natural al hombre poner en reflexión lo que necesita mayor o mejor fundamentos.

Vitoria entiende que es necesario tratar ciertas cuestiones importantes acerca de la legitimación del pretendido dominio y derecho de los españoles sobre los indios, sobre sus personas y sobre sus bienes, sabiendo él de las actividades desarrolladas por los españoles en las Indias occidentales, ya sea por parte de los conquistadores y colonos, como por parte de los enviados religiosos. Sus fuentes pueden haber sido desde cartas de provinciales en América dirigidas a la Orden correspondiente en España, hasta cartas dirigidas a la Corona y respuestas de esta a los pedidos y demandas. En estas cartas se puede visualizar la realidad de las relaciones entre colonos y pueblos originarios, a veces marcados por el entendimiento y relativa paz, otras tantas veces marcados por la intolerancia, la violencia y el destrato por parte de los españoles.

De acuerdo a estas noticias polarizadas pero reales Vitoria busca reflexionar sobre la legitimidad del descubrimiento, de la conquista y del asentamiento de los españoles en América, y del derecho español a ocupar tierras y trabajarlas, y de evangelizar a los indios. Párrafo aparte, por lo relevante, es el de la legitimidad de la esclavitud y servicio de los indios, y el derecho a hacer la guerra contra éstos.

La problemática indiana fue un tema de Estado para la monarquía española y, posteriormente, para el Imperio, ya que más allá de las causas de la conquista y asentamiento por motivos económicos y comerciales, este proceso no se llevó a cabo sin ejercer en sus promotores (aunque no tanto en gran parte de sus ejecutores) un conflicto de conciencia y un conflicto ético-jurídico en cuanto a la posibilidad de congeniar las ansias de apropiación de los recursos naturales y humanos de esta nueva tierra y el tratamiento hacia los antiguos pobladores, con los valores propios y fundamentales de la doctrina y fe católica. En vista de muchos de los sucesos vividos por los indios en manos de los conquistadores, encomenderos y predicadores, parecería que no hubo tal conflicto en realidad, pero sí es verdad que la discusión se planteó durante todo el siglo XVI acerca de la legitimidad de motivos desde lo

teológico, lo jurídico, y lo antropológico. Esta discusión, al menos en lo jurídico, comenzó con fuerza en las denominadas Juntas de Valladolid (1550-1551) encargadas por la Corona para definir y explicitar la normativa indiana en un período ya de consolidación de la conquista; célebres disputas entre Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas.

### **Fuentes acerca de la actividad colonizadora y misionera en América**

Las fuentes, como decía anteriormente, son diversas; desde normativas provinciales y/o generales, hasta cartas de misioneros, de gobernadores provinciales, párrocos u obispos, y de la Corona española. No hay que olvidarse de algunos tratados en formato de opúsculos o en formato de Historia de las Indias que describían la realidad de la vida en las Indias, las relaciones cooperativas, y las tensiones y exabruptos de los encomenderos, gobernadores y predicadores.

Un representante de la orden dominica en América, Fray Antonio de Montesino (Antón Montesino), fue de los primeros que se hizo eco de los malos tratos de los españoles hacia los indios en las islas de La Española y de San Juan. Esta denuncia es la que generó la respuesta de Fernando I buscando “una opinión experta en una reunión de juristas y teólogos, convocada en Burgos en 1512, para considerar los cargos de injusticia y de explotación.”<sup>1</sup> Montesino plasma su denuncia en 1511 al realizar un sermón en Santo Domingo ante la presencia de pobladores colonos, gobernadores y frailes. Previene la dureza de sus palabras de amonestación, crítica y exhortación a las autoridades y pobladores españoles respecto al trato inhumano hacia los indios. Mediante su fuerte retórica intenta impactar en las almas de quienes tienen el deber de relacionarse con las gentes originarias en coherencia con la fe católica y sus enseñanzas. Esta dureza, al mismo tiempo, es testimonio explícito de la realidad que se vivía en las poblaciones insulares a principios del siglo XVI.

El contenido del sermón de Montesino, si bien duro para la época, es coherente con otros testimonios epistolares contemporáneos; por ejemplo, las cartas del franciscano Pedro Mexía (1517), las de Bartolomé Las Casas (desde 1530), o las cartas

<sup>1</sup> David Brading, *Orbe Indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, p. 99.

colectivas de franciscanos (1533) y dominicos (1539) dirigidas a Carlos V<sup>2</sup>. Dice Montesino en su sermón:

“Decid, ¿con qué derecho y con que justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre a estos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas dellas, con muertes y estragos nunca oídos, habéis consumido?”<sup>3</sup>.

El testimonio de la barbarie de algunos representantes de la civilización que pone de manifiesto el fraile dominico, y, a su vez, la denuncia hacia cierta forma de conversión a la fe no tomando en cuenta la humanidad de los indios, la racionalidad de los mismos: “¿Y qué cuidado tenéis de quien los doctrine, y conozcan a su Dios y criador, sean bautizados, oigan misa, guarden las fiestas y domingos? ¿Éstos, no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amarlos como a vosotros mismos?”<sup>4</sup>. Las preguntas van dirigidas a los misioneros respecto a su actitud hacia a los indios, e inquiriendo la misma actitud como alejada de la naturaleza humana racional.

El apelativo de bárbaro extendido a los indios viene de la adopción de la terminología aristotélica acerca de los individuos que estaban por fuera de la civilización. Inclusive, en el siglo XVI cuando se hacía referencia a las gentes que no formaban parte de la civilización cristiana, o sea, musulmanes y judíos, se les denominaba gentiles, paganos o directamente infieles, pero no bárbaros<sup>5</sup>. Ahora bien, este apelativo de bárbaro para con el indio habilitaba la justificación de la esclavitud natural afirmada por Aristóteles; aunque hubo discusiones interpretativas al respecto sobre si lo que asentía el Estagirita era la natural condición esclava de algunos individuos de otros grupos humanos a los cuales era natural dominarlos, o que algunos individuos, por su carácter menos proclive a perfeccionar su naturaleza humana

<sup>2</sup> “Carta colectiva de dominicos a Carlos V”, en Paulo Suess (org.), *La conquista espiritual de la América Española. 200 documentos. Siglo XVI*, Quito, Abya Yala, 2002, p. 405: “Porque uno de los impedimentos que hasta aquí ha habido, porque aquellas gentes no han recibido nuestra santa fe, de más que casi no se les ha predicado cosa de ella; ha sido ver que los españoles todos, han entrado hambrientos necesitados de sus haciendas y si han menester una hanega de maíz, toman ciento si las hallan, y lo que no pueden llevar, quemanlo”.

<sup>3</sup> Paulo Suess (org.), *La conquista espiritual...*, p. 200.

<sup>4</sup> Paulo Suess (org.), *La conquista espiritual...*, p. 200.

<sup>5</sup> Francisco Castilla Urbano, *El Pensamiento de Francisco de Vitoria. Filosofía Política e indio americano*, Barcelona, Anthropos, 1992, p. 241.

racional debían, por su propio interés, ser gobernados y guiados en su desarrollo, tal como a los niños. Esta segunda lectura llevaría a generar una mirada sobre el indio como un ser humano, aunque en un grado inferior de vida organizada y de costumbres, pero humano al fin. Era posible, desde la perspectiva etnocentrista europea, educarlos, reformarlos en su modo de vida. Esto incluía la organización política y jurídica, y también la vida religiosa.

Diego de Covarrubias, en *Sobre la guerra justa contra los Indios* –alrededor de 1535–, dice:

“Yo dudo que los indios se encuentren entre el número de estos [*i. e.*, bárbaros]; [...] viven en urbes, ciudades y aldeas, nombran reyes a quienes obedecen, y ponen en práctica otras muchas cosas; lo que demuestra que tienen conocimiento de las artes mecánicas y la moral, y están dotados de razón”<sup>6</sup>.

Igualmente, Covarrubias entendía que los indios debían ser educados y guiados por los españoles para llevarlos lo más cerca posible al culmine de la forma de vida civilizada, la cristiano-europea.

De la misma idea era el jesuita José de Acosta, quien en su *Historia Natural y Moral de las Indias* de 1590 afirma con certeza que los indios tienen entendimiento, pero que necesitan ser guiados por los españoles para desarrollar su forma de vida; pues “en lo que no contradicen a la ley de Cristo y de su santa iglesia deben ser gobernados conforme a sus fueros, que son como sus leyes municipales”<sup>7</sup>.

Para Montesino, Las Casas y Vitoria, el indio formaba agrupaciones comunitarias de índole política; no sólo los grandes imperios americanos, sino también algunas de las comunidades étnicas menores en el continente y en las islas. Diferentes entre sí en grado de complejidad y organización, pero la gran mayoría tenían un orden social, una división social del trabajo, códigos morales, un gobernante o un consejo de gobernantes.

La predicación misionera en América debe concentrarse en acompañar al indio en el camino hacia la verdad católica, no imponiendo a la fuerza, sino mediante la palabra y, sobre todo, el ejemplo. Las Casas y Vitoria tienen en común el visualizar claramente

<sup>6</sup> Francisco Castilla Urbano, *El Pensamiento de Francisco de Vitoria...*, p. 238.

<sup>7</sup> José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, Madrid, CSIC, 2008, p. 203.

el problema indiano relativo a la violencia e imposición cultural; de ahí que todo acto de guerra en respuesta a venganzas y rechazos de los indios hacia los españoles es injusto e ilegítimo. El indio es un ser humano, es una persona, tal vez en un grado inferior de desarrollo, pero no por naturaleza, sino por el contexto cultural y la tradición; por tanto, es superable, es educable. En un escrito titulado *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión* (Guatemala, 1536), Las Casas dice:

“Para esto nos ha elegido el Señor; para que seamos como lumbreras; para que nos convirtamos en fermento; para que seamos los maestros de los demás. [...] Sin duda que no habría ningún gentil, si nosotros procuráramos ser cristianos como es razón que lo seamos; si atendiéramos a los avisos y mandatos de Dios; si recibiendo injurias, no las vengáramos. [...] Nadie sería a manera de animal tan fiero, que no corriera luego a abrazar el culto de la verdadera religión, si viera a los cristianos practicar estas virtudes”<sup>8</sup>.

Bartolomé de las Casas plantea la cuestión del ejemplo y modelo activo que debe representar el cristiano, y, especialmente, el misionero; no basta con la palabra, y menos con la fuerza, sino que los cambios culturales, entiende, son posibles mediante el ejemplo. El encuentro del cristianismo con los pueblos americanos sin conocimiento de la fe y tradición católica generó, para este teólogo y otros, un motivo imperdible de reflexión sobre la actitud predicadora y moral de los representantes eclesiásticos.

### **Perspectiva antropológica de Vitoria y el indio visto como persona**

En el marco de este contacto europeo con los habitantes originarios de América, Francisco de Vitoria, en su *Relección sobre los indios*, va desarrollando un análisis crítico de los títulos tradicionalmente asumidos como fundamento del derecho y dominio de los españoles para con las tierras conquistadas, en este caso las tierras de los indios americanos. Primero aborda los títulos no legítimos (según así lo entiende) en la 2ª parte, y en la siguiente aborda los legítimos, pero siempre desde una postura crítica y dialéctica.

En II, 4º título, numerales 8-9, discutiendo sobre la posible infidelidad de los indios y su correspondiente condena y sometimiento, Vitoria se centra en la ignorancia

<sup>8</sup> Paulo Suess (org.), *La Conquista Espiritual de la América Española*, p. 235.

de los indios respecto a la palabra de Dios, los que los hace, si bien pecadores como humanos, no infieles por ignorancia invencible. La gracia de Dios y la iluminación es para todos los seres humanos por igual, incluidos los indios –dice el autor– pero el conocimiento de la doctrina y de los artículos de fe viene dado por la predicación de aquellos encomendados por la Iglesia. Así, “si no se les ha predicado la fe tienen ignorancia invencible, pues no pueden conocerla”<sup>9</sup>. En esta idea sigue a la doctrina tomista, y entiende que el indio es a imagen y semejanza de Dios, y por lo tanto, persona.

La gracia y la iluminación divina se dan en el indio, que tiene la capacidad ofrecida por Dios para conocer la verdad, pero asimismo, se necesita el aprender la doctrina y las prácticas necesarias para llevar una vida recta. La ignorancia invencible implica que el sujeto no puede librarse de ella por el simple esfuerzo moral; no depende de este –en principio– sino del acceso a un conocimiento necesario y fundamental; una vez, alcanzado esto último, sí se puede decir que la ignorancia es voluntaria y por lo tanto vencible. En esta última se daría la justa acusación de infidelidad para con el indio, si habiendo recibido la gracia divina, y la predicación adecuada de la verdad católica se mantiene en el pecado por la práctica de costumbres y creencias incompatibles con la fe.

Se puede decir que la misma toma de conciencia del sujeto acerca de la fe, el reconocimiento y asentimiento interior acerca de la misma, configura el inicio de la conversión. Así, la misma capacidad auto-consciente, del sí mismo como ser que conoce y hace (como agente) permite determinar la calificación de persona humana. Entonces, el indio, al recibir el necesario don de Dios para recibir la verdad, se entiende que es una persona.

Asimismo, junto a la afirmación vitoriana de la natural racionalidad de los indios, sustentado en la conciencia de sí, en su auto-reconocimiento como ser y como ser agente, en otros fragmentos de su obra *Sobre los indios*, toma en consideración la dignidad personal del indio, al cual no es dable, ni por hecho ni por derecho, el obligarlo a recibir la fe y las verdades cristianas por vía del magisterio misionero: si el individuo, por más que se le ofrezcan razones lógicas junto y mediante prácticas pacíficas y correctas, no se convence y/o no acepta lo ofrecido, no es posible obligarlo, ni mediante el temor por amenaza ni mediante la fuerza.

<sup>9</sup> Francisco de Vitoria, *Sobre el Poder Civil. Sobre los Indios. Sobre el Derecho de la Guerra*, Madrid, Tecnos, 2012, p. 110.

“No están obligados a creer si no se les propone la fe con motivos probables de persuasión [...] aunque la fe les haya sido anunciada a los bárbaros con signos suficientes de probabilidad y no hayan querido aceptarla, no por esa razón es lícito perseguirlos con la guerra y despojarlos de sus bienes”<sup>10</sup>.

Para Vitoria, creer es un acto de voluntad, lo cual implica libre elección, decisión, acción voluntaria, y no puede implantarse en el corazón de alguien mediante el temor o la violencia. Si el objetivo último del misionero y de la Iglesia es convertir a los indios, esto debe entenderse como un acto de conversión voluntaria; por lo tanto, no se convierte a otro, sino que hay o no hay conversión.

Una vez brindadas las razones de la doctrina y los fundamentos de las verdades y costumbres cristianas mediante la persuasión y el ejemplo, si los indios rehúsan a la conversión y a la fe no se les puede obligar siempre y cuando no redunde su infidelidad en peligro a la forma de vida cristiana de los europeos colonos y de los indios ya convertidos. Aquí se aplica la idea de que si no hay asentimiento subjetivo e íntimo a la fe, aunque Dios ilumine sus corazones y el misionero enseñe la doctrina, no se puede calificar al indio de infiel sin más ni pecador por acto de infidelidad, aunque sí pecador por su misma naturaleza humana pecadora.

Vitoria sigue en esta idea –como en otros tantos casos– a Tomás de Aquino en su *Suma de Teología*. Al respecto, el Aquinate dice que “si tomamos la infidelidad en sentido puramente negativo, como es el caso de quien jamás oyó hablar de la fe, no es pecado, sino más bien castigo, ya que esa ignorancia de las realidades divinas es consecuencia del pecado del primer hombre”<sup>11</sup>. El acto de infidelidad, si es por ignorancia, no es pecado, previendo que el pecado anula la posibilidad –según algunos teólogos y juristas– de mantener dominio y posesión sobre sus bienes por parte del que peca. “La infidelidad no es impedimento para ser verdadero dueño” (*De indiis*, 1ª parte, 7, 1ª prop.), partiendo del análisis de Tomás de Aquino en *S. Th.*, II-II<sup>o</sup>, q. 10, a. 10:

“En esto no infiere la Iglesia ninguna injuria, porque, dado que los mismos judíos son siervos de la Iglesia, puede ésta disponer de sus cosas, del mismo modo que los príncipes seculares promulgan muchas leyes en favor de la libertad de sus súbditos. Mas en el caso de los infieles no sometidos

<sup>10</sup> Francisco de Vitoria, *Sobre el Poder Civil...*, props 5-6, nums 14-15, pp. 116-117.

<sup>11</sup> Tomás de Aquino, *S.Th.*, II-II<sup>o</sup>, q. 10, a. 1, de *Suma Teológica*, II, Madrid, BAC, 1989.

temporalmente a la Iglesia o a sus miembros, no estableció ésta ese derecho, aunque pudiera jurídicamente establecerlo”<sup>12</sup>.

Ahora, si se actúa mal desde una infidelidad sostenida (voluntaria), esta acción será pecaminosa y su agente pecador. Por esto es necesaria la fe y conversión del bárbaro o infiel (en este caso, el indio), ya que ésta habilita y guía a la vida recta, pero la fe o, en realidad, su ausencia, no define al idólatra como pecador; su infidelidad es por ignorancia, y por ignorancia invencible.

Para Vitoria, inclusive, el mismo hecho de ser pecador, por infidelidad voluntaria y de conciencia, no lleva a que el indio deba ser despojado de sus dominios y bienes. Estos bienes y dominios incluyen sus tierras y posesiones materiales, pero aún más, el dominio sobre sí mismo, la autonomía personal. Así, el indio por ser pecador por infidelidad no pierde su libertad y no deja de ser persona<sup>13</sup>.

“El dominio se funda en la imagen de Dios. Ahora bien, el hombre es imagen de Dios por naturaleza, es decir, por las potencias racionales. Luego no la pierde por el pecado mortal. [...] La fe no quita el derecho natural ni el humano; ahora bien, el dominio es de derecho natural o de derecho humano, luego los dominios no se pierden por falta de fe”<sup>14</sup>.

El dominio de sí, la dignidad como persona, es de derecho natural (divino), por ser creados a imagen de Dios, y éste no se pierde por falta de fe, sea por ignorancia invencible o vencible. La cuestión de qué es castigable tiene que ver con el grado de pecado cometido, pero esto no inhabilita al individuo humano como persona. Ser persona, siguiendo la lectura de Vitoria, implica poseer racionalidad, libre albedrío, y conciencia de sí; la persona, por esto, es digna por sí misma, única e incommunicable en su interioridad (influencia del análisis escolástico sobre la persona: Ricardo de San Víctor, Juan Duns Escoto, Tomás de Aquino). La persona humana tiene *dominium* sobre sí mismo; este sentido antropológico del término “remite a una cuestión fundamental en la caracterización del hombre en cuanto tal [...], al ser racional le compete el dominio de sus actos”<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> Francisco de Vitoria, *De Indiis*, 1ª parte, 1, 7, prop.1ª, en *Sobre el Poder Civil...*, p. 73.

<sup>13</sup> Vitoria ya lo plantea en *De Indiis*, 1ª parte, 1, 6.

<sup>14</sup> Francisco de Vitoria, *De Indiis*, 1ª parte, 1, 7, prop. 1ª, en *Sobre el Poder Civil...*, p. 73.

<sup>15</sup> Silvia Magnavacca, *Léxico Técnico de Filosofía Medieval*, Bs. As., Miño y Dávila, 2005, p. 242.

El valor del planteo de Vitoria acerca de la naturaleza del indio, integrándolo bajo la noción de persona humana, de individuo sujeto de derechos y obligaciones, surge del intentar amalgamar perspectivas clásicas cristianas y no-cristianas con un nuevo humanismo. El hombre es racional, libre, y social por naturaleza, una naturaleza dada por Dios, quien configura al hombre como su imagen y a su semejanza. Las noticias brindadas por viajeros, misioneros y colonos en América, sobre los habitantes originarios permite ver a éstos, por parte de los europeos, como conformando pueblos y culturas diferentes a las conocidas, tal vez primitivas en comparación, pero que poseen facultades racionales que les permite lograr una cierta organización social y política, reglamentaciones morales, costumbres comunes basadas en principios iguales o parecidos a las de los europeos. Esto, para Vitoria, es indicio de humanidad, no de bestialidad en los indios; de humanidad con valores, voluntad, y razón, con una conciencia de sí mismo individual y colectiva: esto hace al ser personal.

Frente a esto, el objetivo de Vitoria es analizar y justificar el dominio español sobre las tierras del Nuevo Mundo sin caer en razones clásicas basadas en la infidelidad y en la supuesta bestialidad o inhumanidad de los habitantes originarios. Para ello, debe re-significar la concepción antropológica general y los criterios de demarcación entre lo humano y lo no humano<sup>16</sup>. Este proceso de re-significación va a ser fundamental en la búsqueda de conformar un nuevo orden de la realidad, y aquí me refiero a la realidad en sus diversos aspectos desde la perspectiva humana: ontológico, antropológico, político, cultural, epistemológico, y, por qué no, religioso. La imagen del mundo y la imagen del hombre es crítica –en su doble acepción, como crítica y como crisis–; la imagen crítica es expresión, manifestación mediadora entre lo invisible y lo visible, entre lo trascendente y lo mundano, en fin, entre la idea (teoría) y la acción (praxis).

La disputa acerca de la sujeción sobre los indios, su valor ontológico, su apreciación o no como personas –sujetos de derechos–, y no sujetos a un dominio, se enmarca en este abordaje de la imagen crítica que da sentido y ordena la realidad; ¿qué imagen de hombre tenemos?; ¿qué imagen es el hombre respecto a Dios?; ¿cómo subsanar el rompimiento de la imagen unitaria del mundo a partir de las novedades radicales en el orden de la realidad (europea)?

En parte, los argumentos a favor de la sujeción violenta hacia los indios se basaban en el juicio categórico de idolatría e infidelidad. Los teólogos de la época no discuten

<sup>16</sup> Francisco Castilla Urbano, *El Pensamiento de Francisco de Vitoria...*, p. 249.

la existencia y valor de estas categorías, así como la calificación de paganos y gentiles a algunos individuos y/o pueblos; lo que sí entra en debate es si el ser infiel y/o idólatra implica asimilarlo a la realidad de la herejía o la blasfemia. Estas últimas implicaban pecado invencible, y la necesidad de sojuzgamiento y castigo. En estas discusiones, que entre juristas y teólogos se fundaban en las *auctoritas* principales, la interpretación de los textos, las sentencias surgidas, varían según la postura defensora u objetante. Por ejemplo, en la célebre disputa vallisoletana entre Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas, el primero se apoya, preferentemente, en extractos de libros del Antiguo Testamento y de los evangelios sinópticos; y el segundo lo hace, principalmente, en cartas paulinas y joánicas, así como en la mirada más caritativa de Agustín y afines. La fuente de Sepúlveda es el Dios justo e implacable (muchas referencias al *Éxodo* y al *Deuteronomio*); en Las Casas es el Dios caritativo y consolador que se encarna, sufre y redime al hombre; el obispo de Chiapas pone de relieve el carácter *eikonikí* del hombre, mediador entre lo divino y lo mundano, entre el Creador y la creación.

Para Las Casas, jurídica, moral y teológicamente hablando, los indios no pueden ser sometidos ni sojuzgados, ya que son prójimos, criaturas hechas a imagen y semejanza de Dios, como los europeos cristianos. Y la idolatría (o sus formas de idolatría ligadas a la adoración y no veneración de imágenes) no es fundamento de juicio para la violencia contra ellos, pues la idolatría y la infidelidad no justifica la condena mientras no acepten la fe en Dios.

“Por ningún pecado de idolatría ni de otro alguno, por grave y nefando que sea, no son privados los dichos infieles, señores o súbditos, de sus señoríos, dignidades ni otros algunos bienes *ipso facto vel ipso iure*”<sup>17</sup>.

Vemos aquí que Las Casas sostiene una posición similar a Vitoria, aunque el primero entiende a la idolatría como pecado pero no justificativo de dominio sobre los indios, y Vitoria afirma que la idolatría y la misma infidelidad no es pecado cuando aún la persona no ha sido educada en la fe y doctrina católicas, y más aún, no la haya aceptado voluntariamente. De cualquier forma, ambos mantienen una visión humana y humanista acerca del tratamiento para con los indios.

<sup>17</sup> Bartolomé de las Casas, *Treinta proposiciones muy jurídicas*, prop. 12, en *Obras Escogidas V. Opúsculos, Cartas y Memoriales*, Madrid, Ediciones Atlas, 1958, p. 252.

## Conclusiones

En este breve recorrido por algunas ideas expresadas por representantes ibéricos del orden teológico y jurídico católico, se puede apreciar el conflicto radical que se estaba dando entre la práctica colonizadora (o gran parte de esta) en América y la reflexión acerca de la legalidad del dominio y, también, del sometimiento para con los indios. Si bien, hubo renombrados juristas y teólogos que defendieron, con más o menos moderación, tal sometimiento, basados en una perspectiva antropológica discriminadora sustentada en una cierta interpretación de conceptos tradicionales de bárbaro y esclavo. Esta interpretación llevaba a entender al indio como un bárbaro, esclavo por naturaleza, fundamentando la presunta inferioridad natural en distinciones culturales y habituales; el indio no es un hombre –es inferior al hombre, o al estado de perfección humana–, no es una creatura hecha a imagen de Dios y, por tanto, no es sujeto de derechos, no es persona.

Así como Ginés de Sepúlveda es un ejemplo de lo anterior, tenemos a Vitoria o Las Casas como defensores de la naturaleza humana del indio, y el entender que no hay justificación ni legal ni religiosa para sojuzgar a estos, quitarles sus derechos, sus dominios, y su vida. Vitoria maneja ciertos reparos a la hora de someter a oposición acérrima el derecho a la guerra contra los indios (reflexión dada en términos generales, pero que dirige explícitamente a la referida cuestión indiana): su reflexión crítica acerca del derecho del monarca español sobre las tierras del Nuevo Mundo le lleva a tomar en consideración la cuestión de la guerra justa; concepto antiguo, ya analizado por muchos y entre ellos san Agustín en su *Civitate Dei*.

Si bien, tal debate académico –el cual toma insumos de los relatos de obispos y predicadores en América, entre ellos el mismo Las Casas– no va a tener un impacto inmediato sobre el proceso de colonización en América, sí va a generar las bases para una resignificación de la antropología tradicional, clásico-medieval, y nuevas consideraciones fundamentales para la jurisprudencia global, el derecho internacional y el derecho de gentes. A la hora de argumentar y de dar razones profundas, ¿qué tan justo es el dominio de unos sobre otros?, no ya si, específicamente, de los españoles sobre los indios, sino debatir y definir cuáles son los principios naturales, basados en el derecho natural, que deberían sostener el edificio del derecho positivo, tanto a nivel regional como internacional.

## El epistolario entre Séneca y el apóstol Pablo en el Medioevo. Los casos de Walter de San Víctor y Jerónimo de Lucca

Ignacio Pérez Constanzó

En el contexto de las actuales discusiones sobre la compatibilidad de Séneca con el cristianismo<sup>1</sup>, analizaré aquí el desarrollo de la valoración en el medioevo hasta el siglo XVI del epistolario apócrifo entre Séneca y Pablo de Tarso, en especial respecto de su autenticidad, con algunas reflexiones sobre sus implicancias, a pesar de tratarse en realidad de un puñado muy pequeño de palabras. Es importante destacar que el valor filosófico o teológico del epistolario es insignificante: casi no tiene más que unos cordiales saludos. No obstante, su valor histórico y simbólico, sí fue de gran importancia.

El *corpus* apócrifo tiene muy poca extensión, pues consta de catorce cartas (8 atribuidas a Séneca, otras 6 a Pablo: supuestamente corresponden en torno a los años 58-65). Las cartas n° 4 y n° 5 son como un breve telegrama salutorio: tiene 30 palabras la n° 4 y 37 palabras la n° 5. La más larga de todas es la n° 11, su extensión es de unas cinco veces la de las dos cartas antes mencionadas. No tengo conocimiento de ninguna traducción al español de este epistolario –aunque sí al inglés, al italiano y al ruso– ni hay casi menciones a éste en la bibliografía en lengua española. Esto es llamativo dado que Séneca nació en la ciudad de Córdoba, en la provincia de Hispania del Imperio romano, y dado que hubo y hay buena y seria investigación en idioma español o de hispanohablantes sobre el primer cristianismo y sobre el estoicismo.

<sup>1</sup> En las últimas décadas hubo mucha discusión e investigación sobre este tema. Más puntualmente, me refiero al aporte de Christopher Kavin Rowe, *One True Life. The Stoics and Early Christians as Rival Traditions*, New Haven, Yale University Press, 2016, quien mantiene que el estoicismo y el cristianismo son y siempre fueron incompatibles, a pesar de lo que la academia ha solido considerar, pues pertenecen a matrices de pensamiento o cosmovisiones incompatibles. Esta obra generó numerosas réplicas desde diferentes puntos de vista, algunas de las que están resumidas en Joseph R. Dodson, “New Friends and Old Rivals in the letters of Seneca and ‘The Epistle to Diognetus’”, *Perspectives in Religious Studies*, 45, 4, 2018: 389-405; cf. pp. 389-390.

## Surgimiento e historia del epistolario en el Medioevo

La relación del cristianismo ante Séneca fue de cierta cercanía o simpatía desde el comienzo. Tertuliano había considerado a Séneca muy cercano al cristianismo<sup>2</sup>. El intercambio de cartas entre Séneca y Pablo de Tarso fue mencionada por primera vez por san Jerónimo. Después de su mención por Alcuino de York, el epistolario fue crecientemente volviéndose popular y, más importante aún, fue considerándose que había sido un intercambio epistolar real. Este dato fue configurando el modo de concebir a Séneca y el modo de considerar al propio Apóstol. Para Séneca, implicaba el haber tenido contacto con uno de los principales exponentes del cristianismo y, por lo tanto, el haber estado en conocimiento, aunque tal vez mínimo, del monoteísmo y de todo lo que el cristianismo implica. Tanto para nosotros como para los medievales, el pensar en un Séneca al que Pablo no le hablara de Cristo, resulta un imposible. Por otra parte, la veracidad de la correspondencia habría implicado para Pablo el haber llegado no sólo a Roma en un carácter distinto al del final de su vida, como prisionero, sino además el haber llegado al núcleo del poder político (y de pensamiento), y por ende haber logrado el predicar allí.

El primero de quien tenemos testimonio de dudar de la autenticidad del epistolario y de todo lo que ello había supuesto fue Erasmo de Rotterdam, pero aún así durante cierto tiempo –al menos, un siglo– la fama del carácter legítimo de este epistolario se mantuvo. Hoy hace tiempo que estas cartas son mayormente conocidas como una farsa de torpe manufactura<sup>3</sup>. El epistolario se hizo realmente popular entre los siglos XII y XIV, en especial durante el Humanismo<sup>4</sup>; el rol de Séneca fue mayor al de otros estoicos (incluso que Cicerón, que durante todo el Medioevo y la temprana Modernidad fue considerado más como estoico que como ecléctico, que es una lectura de él más moderna), basta con nombrar la mención de él que hace Dante<sup>5</sup>. Pero a partir de lo dicho por Erasmo comenzó a sembrarse la duda sobre su autenticidad, si bien no

<sup>2</sup> Tertuliano, *Acerca del alma*, edición de J. Javier Ramos Pasalodos, Madrid, Akal, 2001, cap. 20, §1: “Dice Séneca, a menudo ‘nuestro’: [...]”.

<sup>3</sup> Joseph Tixeront, *A Handbook of Patrology*, St. Louis, B. Herder Book co., 1923; p. 73: “It is certain that they are not genuine and are the work of a very mediocre author. The poverty of thought, rough diction, and unpolished style are striking”.

<sup>4</sup> Cf. Laura Boccioni Palagi, “Introduzione”, en Laura Boccioni Palagi (ed.), *Epistolario apócrifo di Seneca e San Paolo*, Boloña, EDB, 1999, pp. 23-24.

<sup>5</sup> El tratamiento de Séneca es elogioso, se encuentra ubicado en el limbo entre sabios paganos como Horacio, Anaxágoras, Avicena, Ptolomeo o Galeno, liderados por Sócrates y Platón. Vide Dante Alighieri, *Inferno*, IV, 141.

se terminó de establecer que eran apócrifas inmediatamente después de Erasmo<sup>6</sup>, esto sí se dio con unanimidad después de un siglo o poco más. Recién en las últimas décadas tomó cierta relevancia la hipótesis de que, si bien según estudios de estilística, sintaxis y lexicología un grupo de estas cartas sólo pueden datarse en torno al siglo IV<sup>7</sup> y son por cierto apócrifas, algunas podrían ser verdaderas y que entonces Séneca quizá hubiese conocido en su madurez –tal vez someramente– el cristianismo<sup>8</sup>. No obstante, sigue predominando la perspectiva que considera falso al epistolario en su totalidad por lo menos durante los últimos dos siglos.

Además, a pesar de que tal vez Séneca hubiera conocido el cristianismo<sup>9</sup> e incluso hubiera tenido algunos puntos en común con él, esto no permite sostener las teorías más extremas derivadas de esto, como que Séneca se convirtiera al cristianismo, tal como se consideró en el temprano Humanismo<sup>10</sup> (entre los primeros que sugirieron tal cosa, antes del Humanismo, se cuentan Pedro el Venerable, Pedro Abelardo<sup>11</sup> y Juan de Salisbury) o que simpatizara siquiera con él: no hay necesidad alguna que nos

<sup>6</sup> El éxito de las críticas de Erasmo sobre la autenticidad del epistolario fue enorme, pero no inmediato, pues aunque algunos contemporáneos estuvieron de acuerdo con él, como Lorenzo Valla, otros lo siguieron considerando auténtico, como Lefèvre d'Étaples. Cf. Maria Grazia Mara, "L'epistolario apocrifo di Seneca e san Paolo", *Aevum antiquum*, 13 (2000), pp. 42-43.

<sup>7</sup> Las transcripciones más antiguas que se conservan datan de mediados del siglo IX. Cf. Paul Berry (ed.), *Correspondence Between Paul and Seneca A. D. 61-65*, Lewiston (Nueva York), The Edwin Mellen Press, 1999, p. II.

<sup>8</sup> Durante el siglo XX, se llegó a considerar la hipótesis, hoy considerada refutada, de que el epistolario en latín fuera una traducción del original escrito en griego. Cf. Iaria Ramelli, "L'epistolario apocrifo Seneca-san Paolo: alcune osservazioni", *Vetera Christianorum*, 34, 2, 1997: 299-310. Debe tenerse en cuenta que es el único caso de un escrito de Pablo –si fuera el autor– escrito en latín.

<sup>9</sup> Esto, de todos modos, se sigue considerando improbable. Cf. Eckard Lefèvre, "Il 'De providentia' di Seneca e il suo rapporto con il pensiero cristiano", *Aevum Antiquum*, 13, 2000, p. 62. Otros autores tienden a pensar que de ello no hay indicios suficientes como para considerarlo seriamente.

<sup>10</sup> Giancarlo Mazzoli, "Paolo e Seneca: virtualità e aporie d'un incontro", *Sandalion. Quaderni di cultura classica, cristiana e medievale*, 31 (2008), p. 61: "Anzi nel XIV sec. il processo approderà al suo esito estremo, il riconoscimento esplicito, con Giovanni Colonna e lo stesso Boccaccio, d'un Seneca non più solo amico di Paolo ma *tout court* cristiano in proprio".

<sup>11</sup> Según él es un epistolario legítimo. Cf. Petrus Abælardus, *Theologia scholarium*, en *Petri Abælardi opera theologica 3: Theologia "Summi Boni"*. *Theologia "Scholarium"*, E. M. Buytaert & C. J. Mews (eds.), Turnholt, Brepols, 1987, §1.198.

conduzca a tales conclusiones; tales posturas hoy se dan con unanimidad por ampliamente superadas.

\* \* \*

Se analizará aquí dos casos, en cierto modo paradigmáticos, de la presencia de Séneca y del valor dado al epistolario en dos casos de épocas dispares: el caso de Walter de San Víctor –prior de San Víctor desde 1173– y el de Jerónimo de Lucca (ca. 1483–1543) –superior de la Orden de Servitas de María–. Ambos profesaron votos religiosos. De ninguno de ambos autores se conservan casi escritos aparte de los señalados –incluso es probable que no hubieran escrito mucho más– ni abundancia de datos biográficos. En este sentido, sus palabras están relativamente aisladas de otros elementos personales que nos permitan armar un completo marco conceptual para conjeturar mejor qué pensaban sobre los autores paganos, sobre el estoicismo o, mejor aún, sobre el mismo Séneca. Y aunque sean personajes de menor cantidad (y calidad) de obras frente a muchos otros, son no obstante representativos de cómo fue la fama de Séneca y del epistolario.

### **Walter de San Víctor**

Gualterius de San Víctor fue el sucesor de Ricardo de San Víctor como prior en la famosa abadía de las afueras de París. Poco se sabe de él, pero sí que escribió *Contra quatuor labyrinthos Franciæ* siendo prior, es decir después de 1173, probablemente entre 1177 y 1178. La obra ataca a cuatro autores dialécticos a los que considera *mareantes*, o –según traduce Glorieux–, *minotauros* –pues estas son mejores traducciones que *labyrinthos*, según dice Glorieux– que hacen que uno se pierda como en un laberinto. Estos *mareantes* son Pedro Abelardo, Pedro Lombardo, Gilberto de La Porré y Pedro de Poitiers. La fama posterior de estos cuatro adversarios muestra que su crítica a ellos fue poco exitosa, por decir lo menos de este desconcertante escrito<sup>12</sup>. El carácter de la obra y el modo en que Walter trata a sus opositores, entre

<sup>12</sup> Según su editor la obra no sólo es un “panfleto virulento” sin valor científico, sin justicia hacia otros autores, sino que también muestra que Walter no comprendió a los autores a los que ataca. Cf. P. Glorieux, “Le Contra quatuor labyrinthos Franciæ de Gauthier de Saint-Victor”, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 19, 1952: 187-335; en particular pp. 187, 192 y 193. Glorieux escribió después que esta obra es una tontería inconcebible (*inconcevable sottise*) en cuanto al modo de presentar la postura de Petro de Poitiers, y dice que se trata de un monumento de mala fe y de ignorancia. Cf. “Mauvaise action et mauvais travail.

otras rarezas del escrito, hacen que su editor parezca deber justificar su publicación aún después de haberlo hecho<sup>13</sup>. Esta obra tardíamente antidialéctica tiene el objetivo de atacar el nihilianismo<sup>14</sup>, entre otras herejías sobre las naturalezas de Jesucristo y sobre la Trinidad.

En el libro IV comienza tratando sobre el error de basarse más en los filósofos que en los apóstoles, es decir: más en la racionalidad que en la fe. Hace referencia a tres filósofos paganos: Sócrates, Aristóteles y Séneca. El capítulo 1 cita a Séneca largamente para concluir que la naturaleza de las cosas es oscura, y que ante opiniones tan diversas es difícil saber si se debe confiar en los escépticos o en aquellos que sostienen que las cosas pueden conocerse<sup>15</sup>.

El capítulo 2 es una mezcla de citas de Séneca, tomadas muy probablemente de un *florilegium*, entre las que se destaca que “el camino a la libertad puede ser una daga”<sup>16</sup>, haciendo clara referencia al suicidio, en especial al de Séneca. Afirma que es injusto quitar la vida, y que hacerlo es contrario a lo más bello. Pero después afirma: “Quiero oír ¿qué tan afeminado es el suicidarse? Escucho lo opuesto”<sup>17</sup>. Describe un caso histórico, en el que Olimpia perpetró su muerte sin suplicar ante nadie ni palidecer sino que en la inminencia de su fin acomodó sus cabellos para que, una vez muerta, nadie la viera indecente. Trata también casos como los de Sócrates y de Séneca, en los que juzga que difícilmente diríamos que se trata de actos poco virtuosos. No hay

Le «Contra quatuor labyrinthos Franciæ», *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 21 (1954), p. 184.

<sup>13</sup> Cf. P. Glorieux, “Mauvaise action et mauvais travail...”, pp. 179-193. El artículo no habla sobre cómo Walter trata el tema de la mala acción, sino sobre cómo la obra de Walter lo es, y que además es un trabajo de pésima calidad. Termina por advertir en p. 192: “On ne peut donc utiliser la documentation rassemblée para Gauthier sans une extrême attention et circonspection”.

<sup>14</sup> El nihilianismo es la doctrina teológica que afirma que Jesús encarnado, al ser hombre tiene naturaleza humana pero que ella no es algo (*non aliquid*), lo que llevaría a pensar que su naturaleza no es nada. Hubo varios modos de entender el nihilianismo en el siglo XII, antes de las condenas papales que lo extinguieron a fines de siglo.

<sup>15</sup> Es el fin de Seneca, *Ad Lucilium*, 88 “Tota rerum natura umbra est, aut inanis aut fallax. Non facile dixerim, utris magis irascar, illis, qui nos nihil scire voluerunt, an illis, qui ne hoc quidem nobis reliquerunt, nihil scire”.

<sup>16</sup> Seneca, *Ad Lucilium*, 70: “scalpello aperitur ad libertatem via”.

<sup>17</sup> Gualterus Sancti Victoris, *Contra quatuor labyrinthos Franciæ*, p. 272, línea 3: “Vis audire quam effeminate se occiderit? accipe per contrarium”.

en Walter, desde ya, una defensa del suicidio, pero sí al menos un tratamiento del asunto en el que se no se lo considera un acto de debilidad, de cobardía, de falta de mansedumbre o de autocontrol, o de lo que sea que implique el que sea un acto afeminado o poco viril (*effeminate*). “¿No consideras que los suicidas<sup>18</sup> como Nerón, Sócrates y Catón no serán recibidos en el cielo?”<sup>19</sup>. Recuerda, también, que Orígenes fue considerado por san Jerónimo en el catálogo de los santos, a pesar de haberse castrado a sí mismo.

Por último, establece una analogía entre el baño en el que Séneca dio cauce su muerte con el baño del agua del bautismo y del magisterio de Pablo. Es decir, establece un paralelo entre Pablo y Séneca –sin mencionar el epistolario– pero también junto a un juicio de desaprobación hacia el suicidio, pues Séneca parece haber elegido las aguas de su baño (de propiciar su muerte) en lugar de aceptar las del bautismo<sup>20</sup>. Walter no menciona aquí el epistolario, pero el haber afirmado que Séneca no eligió las aguas del bautismo señala que pudo haberlo hecho, y esto puede ser un indicio del epistolario o, al menos, del hecho de que Walter consideraba que Séneca tuvo acceso al conocimiento del cristianismo.

Por una parte, Walter quita del todo el tono despreciativo respecto del suicidio, al menos en estos casos históricos que menciona –estoicos o no–, siempre entre los paganos. Es comprensible que esta postura llame la atención. Pero, por otra parte, no hay una total equiparación de la actitud ante el suicidio con la opción de los cristianos. En este sentido la valoración de la moral y la práctica estoicas implica una cierta admiración, pero no una envidia, pues en el caso de Walter de San Víctor la gracia de los cristianos impele a actos aún mayores y es, en definitiva, superior. Por ello no puede considerarse que esta revaloración de Walter hacia la ética del suicida o hacia el pensamiento que lo respalde haya implicado de ningún modo un aval del suicidio para sus contemporáneos y en el mundo cristiano. No menciona ningún caso de suicidio entre cristianos.

<sup>18</sup> En esta obra de Walter de San Víctor es en donde se registra el término *suicida* por primera vez. Cf. Alexander Murray, *Suicide in the Middle Ages. Vol. 1*, Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 38.

<sup>19</sup> Gualterus Sancti Victoris, *Contra quatuor labyrinthos Franciæ*, p. 272, líneas 14-15: “Putasne cum Nerone et Socrate et Catone suicididit receptus sit in celo?”.

<sup>20</sup> Gualterus Sancti Victoris, *Contra quatuor labyrinthos Franciæ*, p. 272, líneas 30-31: “si non magis elegisset suum balneum quam Christi baptismum vel Pauli magisterium”.

## Jerónimo de Lucca

Jerónimo Amidei o Amàdei (ca. 1483 – Lucca, 1543), conocido como Hieronymus Lucensis OSM fue un teólogo y fraile mendicante de quien se conocen pocas obras. Su referencia a Séneca es breve, pero grandilocuente. Tiene además cierta justificación pues, según refiere Jerónimo de Lucca, su nombre fue incluido en el listado de los santos por san Jerónimo de Estridón. Éste último probablemente lo incluyó allí por el testimonio de esta serie de cartas apócrifas entre Séneca y el apóstol Pablo, y por lo que Séneca afirmó sobre el alma del hombre en su obra *De providentia*; Jerónimo de Lucca refiere tales cosas pues constan por el testimonio de san Agustín y de Lactancio. De este modo, escribió en 1518 en *Apologia pro animæ immortalitate*:

“Pues Séneca en esa carta quiso en un documento dejar fijado [su pensamiento] sobre la muerte, según el cual el sabio no es expulsado de esta vida, sino que él sale de ella. Define así a la muerte al decir: [‘]la muerte es el no-ser de lo que antes fue[‘]. Y, como si dijera que la muerte es la privación de la vida, después de esto da un ejemplo al decir: [‘]Ruego que no preguntes al muy estúpido si considera que se está peor con la lámpara ya apagada que antes de encenderla[‘]. Nosotros también nos encendemos y nos extinguimos, y en aquel tiempo intermedio a partir de estas palabras se da pie a ver más que tenemos un alma que dura por siempre que un alma caduca<sup>21</sup>. [...] En verdad concluye que el alma no muere, pues dice allí cerca que no perece, etc.; y en sus cartas tiene infinidad de cosas sobre esto. Y como el creer este disparate se impone como falso para el óptimo cristiano, injustamente se atribuye esto a Séneca, dado que fue muy cristiano”<sup>22</sup>.

En realidad, no hay una declaración de Séneca sobre la inmortalidad en *De providentia*, pues en la referencia a Sócrates destaca su virtud de fortaleza ante la muerte, pero no declara que fuese cierto lo que justo antes de beber la cicuta afirma

<sup>21</sup> Otra opción de traducción del final de este párrafo es: “Nosotros también nos encendemos y nos extinguimos, y en aquel tiempo intermedio somos algo que es evidente por aquellas palabras: [‘]es mejor tener un alma que dura por siempre que un alma caduca[‘]”.

<sup>22</sup> Hieronymus Lucensis, *Apologia pro animæ immortalitate in Petrum Pomponatiū Mantuanum Philosophum Bononiæ publice profitentē*, Milán, Ioannem Angelum Scinzenzeler, 1518, p. 85. Remito al número de página de acuerdo al sistema actual de una página por cara, dado que los folios no están numerados.

sobre la vida posterior, sino que debe envidiarse su conducta<sup>23</sup>. De hecho, no sólo Séneca no proclama la inmortalidad del alma, sino que al final de esa obra afirma que la muerte “o es el fin o es un tránsito”<sup>24</sup>, mas no se declara ni a favor ni en contra de la inmortalidad del alma, con lo que prevalece su indecisión ante esta disyuntiva.

Es muy probable que Jerónimo de Lucca ignorase las objeciones de Erasmo sobre el carácter fraudulento del epistolario, pues el neerlandés comentó y publicó a Séneca por primera vez en 1515, sólo tres años antes de la obra aquí tratada, y la segunda edición –enmendada, pues la primera no satisfizo al propio Erasmo– data recién de 1529<sup>25</sup>. La carta en que Séneca toca el tema de la inmortalidad del alma es la número catorce<sup>26</sup>, en la que –presumiblemente Séneca– afirma: “Será difícil o imposible persuadir [al rey terrenal], pues muchos de ellos [sus allegados] no se dejarán convencer en absoluto con tus insinuaciones. Ante ellos, con palabras vitales con comodidad podrá instalarse un hombre nuevo, sin corrupciones, de alma perpetua, parido por Dios y no apresuradamente de ahí”<sup>27</sup>. A pesar de esta frase de sentido bastante contundente, no es cierta la afirmación citada del de Lucca: “en su carta tiene infinitudes de cosas sobre esto”.

<sup>23</sup> Lucius Annæus Seneca, *De providentia*, 3, 12-13: “Male tractatum Socratem iudicas, quod illam potionem publice mixtam non aliter quam medicamentum immortalitatis obduxit et de morte disputavit usque ad ipsam? Male cum illo actum est, quod gelatus est sanguis ac paulatim frigore inducto venarura vigor constitit? Quanto magis huic invidendum est quam illis quibus gemma ministratur, quibus exoletus omnia pati doctus exsectæ virilitatis aut dubiæ suspensam auro nivem diluit! Hi quicquid biberunt vomitu remetientur tristes et bilem suam regustantes, at ille venenum lætus et libens hauriet”.

<sup>24</sup> Lucius Annæus Seneca, *De providentia*, 6, 6-7: “Contemnite mortem ; quæ vos aut finit aut transfert. [...] Ante omnia cavi, ne quid vos teneret invitos; patet exitus. Si pugnare non vultis, licet fugere. Ideo ex omnibus rebus quas esse vobis necessarias volui nihil feci facilius quam mori”.

<sup>25</sup> Cf. Chris L. Heesakkers, “Erasmo filólogo”, *Myrtia*, 23, 2008, p. 284.

<sup>26</sup> Mayormente considerada falsa y con probabilidad añadida después al epistolario y, por ello, ignorada por Jerónimo de Estridón, según Ilaria Ramelli, “L’epistolario apocrifo Seneca-san Paolo: alcune osservazioni”, pp. 304-305.

<sup>27</sup> Paul Berry (ed.), *Correspondence Between Paul and Seneca A. D. 61-65*, p. 123.

Por otra parte, es cierto que Jerónimo de Estridón catalogó a Séneca como uno de los *sancti* en *De viris illustribus* con mención de este epistolario como causa<sup>28</sup>, pero esta inclusión debe ser bien entendida: sólo implica que consideró su pensamiento moralmente edificante, y en especial respecto al trato a Dios<sup>29</sup>; no trata, pues, de la visión beatífica de Séneca, ni sobre su aceptación de Jesús como maestro, amigo y señor, ni de que Séneca fuese un ejemplo en el seguimiento a Cristo. Pero, dada la común visión del humanismo temprano<sup>30</sup>, no es de extrañar que el de Lucca considerase a Séneca un santo en el cristiano sentido del término<sup>31</sup>.

En Jerónimo de Lucca no sólo podemos observar una buena estima hacia Séneca, sino que incluso llega a considerarlo un defensor de la inmortalidad del alma. No hace referencia alguna al suicidio, pues el asunto que trata es otro. Ambos ejemplos son muy diferente en época, contexto, temática y formación de autores, pero en ellos se puede constatar cómo la variación de Séneca se fue incrementando hasta la época de Erasmo, el comienzo de la Edad Moderna. Quizás esta misma valoración haya sido la que propició que Erasmo y otros después de él se detuvieran más en observar el carácter de este epistolario. Algunos han reportado que el ‘bautizo’ de Séneca, el considerarlo cristiano, corresponde al primer humanismo pero que esto venía preparado por una leyenda medieval que había respecto de Pablo y de Séneca amigos, aunque de posturas y credos diferentes<sup>32</sup>.

Un último ejemplo de esta época bastará para ver a qué relevancia había llegado la fama de Séneca: la primera obra publicada por Juan Calvino, en 1532, es una edición y comentario al *De clementia* de Séneca. Para esa fecha, ambas ediciones de la obra en la que Erasmo esboza su objeción de autenticidad habían sido publicadas, y ya desde entonces comenzó el germen de la duda sobre la autenticidad de este

<sup>28</sup> La inclusión de Séneca en este listado ha sido clasificada de ‘sorprendente’. Observaciones útiles sobre esto pueden leerse en László Takács, “Seneca e Girolamo”, *Aevum Antiquum*, 2000: 323-333.

<sup>29</sup> Cf. Ilaria Ramelli, “L’epistolario Seneca-Paolo: Indagini linguistiche”, *Chaos e Cosmos*, 10 (2009), p. 46.

<sup>30</sup> La conversión de Séneca al cristianismo ha sido considerada “una leggenda proto-umanística” por Ilaria Ramelli, “L’epistolario Seneca-Paolo: Indagini linguistiche”, p. 46.

<sup>31</sup> Cabe recordar la idea piquiana de la armónica doble revelación de Dios, en la naturaleza y en la Sagrada Escritura, que en fuera conocida en la generación anterior. Cf. Eugenio Garin, *L’Umanesimo italiano, Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Bari, Laterza & Figli, 52008, pp. 124-126.

<sup>32</sup> Cf. Laura Bocciolini Palagi, “Introduzione”, pp. 23-24.

epistolario. El carácter de la vida de Juan Calvino permite pensar que él nunca se enteró de esto, por verse ocupado en otros menesteres. Pero el devenir del epistolario, y algunos de los aspectos de la fama de Séneca comienzan aquí otra etapa en la historia.

## Patología cultural en la enseñanza de la filosofía. Filósofos medievales y medievalistas

Susana Beatriz Violante

¿Podría ser pensada la *institucionalización* y la *burocratización* de la filosofía? Tal vez sea ésta una de las mayores aporías en las que nos hallamos. La filosofía ha sido búsqueda del saber, en solitario y con el otro ser humano que se conmueve ante aquello que no tiene explicación definitiva. El *dialogos* (dicho en griego) con el acontecimiento, consigo mismo y con el otro son imprescindibles, pero ¿qué pasa cuando la capacidad de asombro, de duda, y de conmoción son anuladas en el mismo espacio en que habrían de ser propiciadas? Es entonces cuando se inicia el camino hacia la institucionalización y, porqué no, hacia la burocratización, dos situaciones impensadas en la experiencia del filosofar.

Esta ha sido una de las preocupaciones en el grupo de investigación que dirijo: *Dikaion ésti émé...*<sup>1</sup>, al observar los espacios en que se realizan las prácticas profesionales ¿En qué condición se llevan a cabo? ¿Cuáles son las fuentes a las que los estudiantes acceden? ¿Los docentes están actualizados? O, más bien, ¿mantienen la misma estructura bibliográfica con la que ellos han accedido a su título de grado? ¿Se indaga y se trabaja en el aula teniendo en cuenta la complejidad interdisciplinaria que confluye en la perspectiva filosófica desde, por ejemplo, la psicología, la historia, la sociología, el arte, la arquitectura o el derecho? ¿Podemos hablar de diálogo interdisciplinar cuando estas relaciones no siempre se llevan a cabo? Y, específicamente, en Filosofía Medieval: ¿por qué los filósofos estudiados son siempre los mismos? ¿Cómo se ha ido determinando que ellos (pocas veces ellas) son los importantes, relevantes de estos vastos siglos? ¿Por qué se jerarquiza entre pensadores primarios y secundarios? Dicha distinción logra una significación peyorativa para autores que ofrecen aportes al pensamiento filosófico al permitir modificar y ampliar la visión de una época. Sabemos que ninguno de ellos –y tampoco nosotros– ha alcanzado verdad alguna. La cuestión acerca de la verdad la instalo en el análisis sobre la influencia de la imaginación y apariencia que contiene nuestra discurdividad y cómo ellas nos inducen, muchas veces por repetición, al concepto de verdad, como

<sup>1</sup> *Es justo que yo...*

sostiene Simónides (s. VI a. J.C.): “la apariencia fuerza incluso a la verdad”. Si, como dijo Umberto Eco en su artículo “El oficio de pensar”:

“Filosofar es utilizar los intersticios de nuestro tiempo para reflexionar sobre la vida, sobre la muerte y sobre el cosmos. [...] Tomar en serio todo lo que han dicho los filósofos es como para abochornarse. Han dicho entre otras cosas un montón de estupideces [...] ninguno ha dicho la verdad, pero todos nos han enseñado un método de buscar la verdad. Es esto lo que hay que comprender: no si es verdad lo que han dicho, sino si es adecuado el método con el que han tratado de responder a sus interrogantes. Y, de este modo, un filósofo –aunque diga cosas que hoy día nos harían reír– se convierte en un maestro”<sup>2</sup>.

## Desarrollo

La diferencia que realizo en el ámbito de la Filosofía Medieval es entre dos conceptos, el que corresponde a ‘medievales’ lo aplico a las personas que vivieron en aquellos múltiples y variados siglos y el de ‘medievalistas’ refiere a dos grupos: a) aquellas personas estudiosas del periodo que no ignoran todo lo que en él ocurrió –a sabiendas de la problemática cognitiva que nos impide abarcarlo en su totalidad– y, b) aquellas personas que solamente comparten del periodo las cuestiones que más se adecuan a los ideales que pretenden infundir, silenciando la variedad del periodo. De un modo u otro todas las personas lo hacemos, el problema radicaría en callar lo diferente, cerrar al periodo en un solo modelo discursivo, quedarse con aquello que coincide con su pequeño saber que se traduce en lo que quieren que los estudiantes repitan. Desde mi punto de vista estos últimos son quienes han colaborado en que la mal llamada Edad Media siga siendo la edad oscura en la que solo hubo religión cristiana y caza de brujas. Y, también, que se reduzca a un grupo de pensadores considerados ‘primarios’ silenciando a otros que también compartieron siglo pero sostenían un pensamiento opuesto al que se pretende imponer como relevante.

Algunas de estas personas que refieren la Edad Media desde un desconocimiento de su amplitud temática y crítica suelen ignorar que el Medioevo ha sido mucho más que esos pensadores y que involucra a judíos, como por ejemplo Maimónides, a árabes y musulmanes y que muchos de ellos eran médicos, juristas, científicos, matemáticos, astrónomos, cirujanos, filósofos, poetas... como también lo fueron muchas de sus

<sup>2</sup> Umberto Eco, “El oficio de pensar”, en el periódico de Buenos Aires *Página 12*, 20 de octubre de 1987.

mujeres. Algunas personas ignoran el contenido de los libros sagrados ¿Se conoce el contenido del *Corán*? ¿Se sabe que, por ejemplo, el *Corán* solo distingue entre aquellos hombres y mujeres que buscan la ley de Dios, de aquellos que no se preocupan por ella? ¿Y saben que en el *Corán* no hay ninguna otra jerarquía entre los seres humanos? Siempre refiriéndome al grupo b), ¿se busca saber que, por ejemplo, entre las personas que vivieron durante el periodo había muchas que no sabían de religiones, hasta que les obligaron a saber y a adoptar alguna de ellas?, ¿que vivían en el campo que encendían la llama del caldero para cocinar y esta llama permitía realizar censos y hablar de hogares? ¿Que las mujeres de cualquier religión hablaban con las de otras religiones y fueron las que ofrecieron la primera educación a sus hijos, varones o mujeres, sobre la cultura que los rodeaba y que fueron las que los llevaron al templo? Pero esta parte de la historia muchas veces es silenciada por aquellos medievalistas que no muestran las variadas voces sobre los variados temas. ¿Podemos negar que este periodo fue misógino? ¿que ardieron muchas hogueras? ¡No! pero tampoco podemos decir que todo el periodo lo fue.

### La petrificación de los saberes<sup>3</sup>

Imaginación y apariencia llevan muchas veces, por repetición, a instituir como verdad el resultado de estas acciones; repetimos la frase de Simónides: “la apariencia fuerza incluso a la verdad”. Y tanto es así que muchas veces nuestras mentes terminan creyendo que el resultado del olvido de la imaginación y apariencia es una verdad. Como en la caverna de Platón la condición humana parece ser la de tener muchos velos que hay que quitar porque obnubilan nuestros ojos corporales y mentales y, subiendo por escarpados caminos, darnos cuenta que la mayoría de nuestras creencias se apoyan en la imaginación de concebir que, por repetidas, las cosas son reales, o que las palabras denominan cosas y no, tal vez, percepciones de cosas. Por lo tanto, la imaginación, esta prodigiosa actividad de la mente humana, es **la loca** que nos permite pensar y ejecutar acciones nuevas, originales y hasta pérdidas...

El diccionario latino<sup>4</sup> nos ofrece varias opciones de cómo se ha utilizado el término *Imaginatio -onis*, no sólo como imaginación sino también como fantasía, imagen, visión, pensamiento. Y para *imago -inis* encontramos la referencia a retrato,

<sup>3</sup> Parte de este apartado pertenece a una exposición que compartí en las *V Jornadas de Cultura y Filosofía D. Manuel Mindán: La Imaginación*, Calanda (Teruel), 2007, con el título “Cuando la imaginación se petrifica aparece la verdad”.

<sup>4</sup> *Diccionario ilustrado latino-español, español-latino*, Barcelona, Spes, 1964.

representación, sombra de un muerto, aparición, fantasma, eco, copia, reproducción y apariencia. Para *imaginarius* –a –um hallamos: fingido, falso.

La imaginación, en tanto imagen fantasmagórica del pensamiento que referencia como sombra y, por lo tanto falsa, a la cosa, material o intelectual, combina elementos que, también, han sido referidos por nuestra sensibilidad. Si no llegamos a recordar – para reconocer– tales imágenes, corremos el riesgo de petrificar una interpretación – significación, señalamiento– y hacerla coincidir con su significante. Al término *phantasia*, el diccionario latino lo ubica en la Antigüedad y en la Edad Media, para quienes denota “aparición, acción de mostrarse, espectáculo, representación”. Silvia Magnavacca dice que:

“el término *imaginatio* los escolásticos lo han utilizado como sinónimo de *phantasia*, voz transcrita del griego que alude a una actividad de la mente mediante la cual se producen imágenes en ausencia de los objetos [y que] esta última equivale a lo que hoy denominaríamos ‘imaginación’. Sin embargo, *imaginatio*, tiene una extensión aún mayor”<sup>5</sup>.

Es interesante hacer constar alguno de los aportes en relación a la utilización del término, siguiendo a Magnavacca, ya que “en el Avicena latino, el término *imaginatio* alude a lo que en Averroes es *formatio* o *informatio* en sentido gnoseológico, o sea, la primera operación del espíritu, esto es, la simple aprehensión”. Podríamos completar esta cuestión con el término *imago* para el que, en la misma obra, se expresa la complejidad que nos permite acceder al alejamiento de la verdad. “*Imago* se utiliza como semejanza o signo de la cosa” que puede conservar la imagen en el intelecto independientemente de la cosa misma. Toma el ejemplo de Aristóteles, para quien “las imágenes son como las mismas cosas sensibles, pero sin materia”<sup>6</sup>. Así, según las referencias de Magnavacca, la *imago* es:

“1. el producto o efecto de las operaciones de la imaginación. Pero también se puede entender como 2. la sensación o percepción misma considerada desde el punto de vista de quien la recibe. Este último sentido –nos dice–, prevaleció entre los antiguos, particularmente, los estoicos, quienes llamaron *phantasma* a la *imago*, conforme el primer significado y reservaron el nombre *phantasia*

<sup>5</sup> Silvia Magnavacca, *Léxico técnico de filosofía medieval*, Bs. As., Miño y Dávila, 2005.

<sup>6</sup> Aristóteles, *De anima*, III, 8, 432a9.

para el segundo significado, es decir, para la impronta que la cosa deja en el alma, cambiándola en cierto modo.

No es para desechar la concepción epicúrea acerca de la aceptación de las imágenes en cuanto producidas por las cosas, el conflicto surge con las imágenes que el propio intelecto genera sin que haya cosas que las produzcan de este modo: “lo que no es nada, nada puede producir o a nada puede dar lugar”.

Nos resulta de interés analizar, en tanto medievalistas, cómo fueron utilizadas y reelaboradas estas nociones para aplicarlas al ámbito de la *gnosis* teológica. En la misma entrada, Magnavacca, señala que “en el orden del conocimiento, se fue abandonando la palabra que nos ocupa y se prefirió hablar de *phantasma* y *phantasia*”, lo que alude a una actividad de la mente “que le permite producir imágenes, llamadas *phantasmata*”, por lo cual, a veces, se la identifica con la imaginación sin desatender la voz “*vestigium* en tanto resabio de una percepción”. A diferencia de la opinión, esta actividad no está acompañada de la creencia o la convicción. Por lo tanto, nuestra crítica se centra, como venimos señalando, en aquellos que toman como verdad el *phantasmata*. No ponemos en duda que es un ejercicio de la mente humana y que, como tal, no podemos desprendernos de él pero, si sabemos que sobre esos principios hay dudas ¿por qué aceptamos tomarlos como verdad absoluta?

La imaginación, como hemos de sospechar, ha sido analizada por la mayoría de los filósofos, al menos por todos los que he leído. Ya sea defendiéndola o atacándola ha formado parte de sus tratados, sistemas y pensamientos. Por ejemplo, pensé en Filón de Alejandría, Agustín, Ockham, Berkeley, Francis Bacon, Hume, Borges, Beckett, Kafka, Roberto Arlt, Alejandra Pizarnik... Pero, no trataré a todos ellos porque escribiría un “léxico técnico del término *imaginación* en cada filósofo, literato, poeta...”.

Me resulta sugestivo refrescar algunos fragmentos. Filón de Alejandría y su “episteme de la semejanza”, siguiendo el modelo griego-platónico al considerar la realidad sensible en la medida de la inteligible como su copia, *mímesis*, semejanza o reflejo, pero no la propia realidad. Y dice que la naturaleza es como un poema de Dios<sup>7</sup>. Reconocía cómo en la lectura de los poetas griegos se podía descubrir la verdad de la filosofía “dicha de otro modo” (*allo agorein*), instaurando o fortaleciendo el

<sup>7</sup> Cf. Filón de Alejandría, *Quod deterius potiori insidiari sol*, PL 125.

método alegórico<sup>8</sup> al analizar los textos desde lo simbólico, imaginado, figurado. Esta figura retórica “se utiliza como recurso para hacer más comprensible una noción que se pretende transmitir. Se emplea la ficción como creación o composición a imitación de la naturaleza, simulación, suposición en la que se finge admitir como verdadero aquello que no lo es. Fraude, mentira, hipocresía”<sup>9</sup>.

Llamo la atención sobre una locución muy utilizada en la Edad Media:

“*Imaginationi fatuum est credere*, “sobre la inconsistencia, en el medioevo, de dar crédito a la imaginación cuando se pretende un conocimiento verdadero. En este sentido, los autores medievales señalan que es raro que el vulgo conciba algo común o universal, a menos que sea a través de una imagen. Por eso, al ser incapaz de abstraer todas las notas individuantes sensibles para formar la noción universal, suelen engañarse siguiendo la imaginación y concibiendo lo inteligible como si se tratara de algo sensible”<sup>10</sup>.

Agustín acercó la *imaginatio* a la actividad intelectual en *De vera religione*, X, 18. El término fantasía es para él una *vis animæ* de carácter inferior, más vinculado a la sensibilidad que al intelecto.

Si bien el salto temporal es amplio, solamente me referiré a quienes considero que más resquebrajan la institucionalización y la burocratización de los saberes instalados. Ockham trata de fundamentar cómo funciona la mente y cómo se llega al saber. Todo acto es singular y lo expresamos a través de palabras, con las que elaboramos proposiciones. Lo que estas proposiciones intentan es dar cuenta de las intuiciones o conceptos que se han generado en el alma. Para Ockham las palabras no refieren las cosas, son sólo signos de signos y no están relacionadas con los conceptos o imágenes en el alma. Esas palabras, esos sonidos que utilizamos para nombrar las realidades singulares, son simples *voces* de primera imposición, o de segunda, que se instituyen a voluntad, por lo tanto, no hay necesidad en la institución. Para este autor, la relación

<sup>8</sup> Los estoicos habían emprendido una exégesis alegórica de los poetas con la convicción de que ellos revelaban míticamente lo que los filósofos develaban racionalmente. Uno de los principales testimonios de la exégesis alegórica entre los griegos es el tratado *Allegoriae Homericae* del estoico Heráclito el retórico, siglo I a C., en Jean Pepin, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contensions judéo-chrétiennes*, París, Aubier, 1958.

<sup>9</sup> Silvia Magnavacca, *Léxico técnico de filosofía medieval*.

<sup>10</sup> Silvia Magnavacca, *Léxico técnico de filosofía medieval*, entrada *suppositum*.

entre las palabras –en tanto *vox*, sonidos– y los conceptos es ignorada. Ese signo mental, como un ícono, sólo expresa el singular, por eso sustentar la relación entre palabra y concepto es una ficción. Como ficción son también los universales que existen sólo en el alma y no fuera de ella. Sólo nos sirven para nombrar las infinitas formas de aparición del singular. La palabra en tanto término es un singular, un signo arbitrario instituido a voluntad, predicable de varios. Los universales sólo son una cualidad en el alma, un simple elemento de nuestro pensamiento, “para decir con menos lo que acostumbramos a decir con más” y los considera *fictio* –ficciones–<sup>11</sup>. Encontramos que, de acuerdo con esta concepción de Guillermo de Ockham, nos hemos de conformar con hablar de la realidad como una construcción. Si el resultado de nuestros hábitos es tomado por cierto, entonces se transforma en creencia, estas creencias pasan, por repetición consentida, a ser reales, con lo cual la realidad será el resultado de nuestras creencias y, para Ockham, quien considere que este proceso es válido, está sumido en una ficción (*fictum*). El nominalismo es un ejercicio de la mente, su propio acto, una intelección única, exclusiva que expresa un cúmulo de posibilidades infinitas para referir el mundo y, en éste, la cosa que es singular.

Según David Hume, casi siguiendo a Ockham: “A la imaginación le cuesta tanto formar monstruos y juntar desproporcionadas formas y aspectos como concebir el objeto más natural y familiar”<sup>12</sup>. Para él, todo lo que se puede concebir es producto de una impresión, de ella queda una idea en el entendimiento y, por asociación de ideas, incorporando la imaginación, puedo obtener un ser de lo más extraño como Dios, una montaña de oro, o un monstruo.

También puedo involucrarme con el siglo XIX. En 1887, Nietzsche escribió en *La genealogía de la moral* y en otros textos como *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* o *La voluntad de Poder*<sup>13</sup>, tal vez las mejores expresiones de las consecuencias del uso de la imaginación que termina siendo una facultad cognitiva:

<sup>11</sup> Guillermo de Ockham, *Summa logicae*. Nos basamos en la primera parte de la *Summa* que fuera traducida al castellano por Alfonso Flórez Flórez con el título *Suma de Lógica*, Colombia, Editorial Norma, 1994. La edición crítica en latín fue realizada por Philotheus Boehner, Gál Gedeon & Stephen Brown (eds.), Nueva York, Franciscan Institute, 1974.

<sup>12</sup> David Hume, *Investigación sobre el entendimiento humano*, traducción de J. Salas Ortueta, Madrid, Alianza Editorial, 1977, secciones 1 a 5, pp. 19-79.

<sup>13</sup> Hoy sabemos la duda que cabe en cuanto a la autoría de este escrito, si corresponde a Federico Nietzsche o de su hermana Elisabeth por las modificaciones que realizara sobre él. No obstante, estos fragmentos, son coincidentes con el pensamiento de Federico.

“La forma más extrema de nihilismo sería comprender que cualquier creencia, cualquier aceptación de la verdad son, necesariamente, falsas, ya que de ninguna manera existe un mundo verdadero. Todo se reduce a una apariencia de perspectiva”.

En esta perspectiva la imaginación juega un importante rol. Nietzsche se pregunta:

“¿Qué sucede con esas convenciones del lenguaje? ¿Son quizá productos del conocimiento, del sentido de la verdad? ¿Concuerdan las designaciones y las cosas? ¿Es el lenguaje la expresión adecuada de todas las realidades? Solamente mediante el olvido puede el hombre alguna vez llegar a imaginarse que está en posesión de una verdad en el grado que se acaba de señalar”<sup>14</sup>.

El lenguaje es la expresión adecuada a todas las realidades si entendemos por lenguaje todos los ámbitos desde el habla, la escritura, el pensamiento, la obra de arte en todas sus manifestaciones y la imaginación. El lenguaje nos permite expresar, como mejor podemos, y nada bien ni completo, todo esto. Nietzsche concibe al ser humano como un sujeto **artísticamente creador**, que vive aprisionado en su propia creación lo que le da confianza y seguridad, llevándolo a aceptar el producto de su creación como verdad. Si pudiera abandonar esa creación, reconocería la apariencia y el error en su concepto de verdad amparada en una imagen que, de tan repetida, se transforma en verdadera. Pero el endurecimiento y la petrificación de una metáfora no garantizan, en absoluto, la necesidad y la legitimación exclusiva de dicha metáfora.

El mundo es algo ‘cognoscible’, en cuanto la palabra ‘conocimiento’ tiene algún sentido; pero, al ser susceptible de diversas interpretaciones, no tiene un sentido fundamental, sino múltiples: Perspectivismo<sup>15</sup>. En el §480 dice Nietzsche que “creemos en nuestra creencia hasta el punto de que, a causa de ella, imaginamos la verdad, la realidad, la sustancialidad”.

Si pensamos en Husserl, que buscaba una *evidencia* que fuera “anterior a toda evidencia imaginable”, y creyó haberla encontrado en la conciencia pura, en cuya descripción se fundan todas las realidades imaginables; esta conciencia trascendental

<sup>14</sup> Federico Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, traducción de Luis M. L. Valdés y Teresa Orduña, Madrid, Tecnos, 1994, p. 21.

<sup>15</sup> Cf. Federico Nietzsche, *La voluntad de poder*, §476; trad. Aníbal Froufe, Madrid, EDAF, 2000, p. 337.

“constituye el sentido mismo del ser de lo real en cuanto tal”. Busca una evidencia que nos dé la cosa en su totalidad y no como pasa cotidianamente que la cosa nos es dada fragmentada. Existe en él la necesidad de desconectar el mundo, realizar una reducción fenomenológica trascendental para aportar sentidos nuevos. Aplica el método de la variación, por el que puede modificar un objeto libremente por la imaginación y la fantasía, conservando el carácter de percepción de una cosa. El hecho perceptivo se transforma en una pura posibilidad entre otras, desecha lo contingente y conserva lo común y, así, se permite captar el *eidós*.

El deseo de comunicación, el temor al desamparo, convierten en verdad la ficción. Casi de continuo realizamos el ejercicio, no siempre consciente, en la utilización de los signos lingüísticos de acuerdo al *imaginaire* en el que nos hallemos inmersos (siguiendo a DUBY). Como escribiera Jorge Luis Borges al final de su cuento: “La biblioteca total”:

“Uno de los hábitos de la mente es la invención de imaginaciones horribles. Ha inventado el Infierno, ha inventado la predestinación al Infierno, ha imaginado las ideas platónicas, la quimera, la esfinge, los anormales números transfinitos (donde la parte no es menos copiosa que el todo), las máscaras, los espejos, las óperas, la teratológica Trinidad: el Padre, el Hijo y el Espectro insoluble, articulados en un solo organismo... Yo he procurado rescatar del olvido un horror subalterno: la vasta Biblioteca contradictoria, cuyos desiertos verticales de libros corren el incesante albur de cambiarse en otros y que todo lo afirman, lo niegan y lo confunden como una divinidad que delira”<sup>16</sup>.

En “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius”<sup>17</sup> Borges afirmó que todo el pensamiento filosófico era “una rama de la literatura fantástica”. Y en un reportaje lo reforzó afirmando: “Sí, creo que la metafísica es un producto de la imaginación al mismo nivel que la poesía. Después de todo, la idea ontológica de Dios es el invento más espléndido de la imaginación”. A la pregunta ¿inventamos nosotros a Dios o es Dios quien nos inventa a nosotros? Respondió: “Pueden ser ambas”.

También el citar frases que consideramos señalan aquello que somos incapaces de decir sería una cómoda manera de no exponernos, ya que usamos las citas cuando nos parece que hemos agotado nuestra pobre imaginación. Cuando aceptamos callar

<sup>16</sup> Disponible en < <https://ciudadseva.com/texto/la-biblioteca-total/> > (consulta: 29-5-2020).

<sup>17</sup> En Jorge Luis Borges, *Ficciones*, Madrid, Alianza Editorial, 1998.

nuestra intuición. Nuestra palabra, como un sinónimo de nuestra libertad, es temerosa porque sabemos que no podemos decir lo que hemos bautizado como inefable, lo que no es palabra y no puede reducirse a ella. Le hemos otorgado un lugar mágico para ordenar el mundo desde nuestro mundo particular y perspectivístico. La cita aleja cada vez más nuestro mundo.

El mundo de todo aquello que es imaginable provoca acciones en el mundo cotidiano y viceversa, como también en el mundo de la creatividad. “Los libros imaginados, creados, inventados, escritos, serán, por toda la eternidad, una ínfima parte de una totalidad preestablecida”<sup>18</sup>. La filosofía está siempre en busca de la verdad, no es la verdad ni la encuentra. Es el vivo deseo de hallarla y, en ese desbordante deseo, nos vamos inventando verdades que son imaginaciones, fantasías e ilusiones petrificadas por las que yo, Susana, no moriría.

### **Inalcanzabilidad del fin sin verdad absoluta accesible al ser humano**

Al inicio de este escrito critiqué los espacios que aceptamos que nos institucionalicen, entendiendo esta acción como ‘el acostumbramiento’ a la rutina, a la aceptación de ciertos mandatos que ‘normalizamos’, o sea, los volvemos ‘ley natural’. Critiqué la falta de *dialogos* (en griego) en las aulas; la carencia de búsqueda a partir de cuestionamientos personales; la falta de actualización de muchos docentes que les permite mantener la ignorancia... Señalé, a través de Eco, las estupideces dichas por los filósofos pero que revisten la importancia de hacernos pensar. El problema es cuando creemos en esas estupideces y en las propias y cuando las manifestamos en la forma de conocimiento, ignorando quizás de qué manera colaboramos en la petrificación del saber. Esta patología cultural se refuerza en la conservación de prejuicios sobre un periodo de la historia del pensamiento –el medieval– tan rico como oscuro por su complejidad, por la cantidad de autores divergentes, perspectivistas, con miradas tan oblicuas sobre una deseada verdad que se escabulle cada vez más.

Traté de mostrar la importancia en estos siglos de pensamiento, a partir de unos pocos retazos de conceptualización sobre la imaginación y la apariencia que permitieron especular a pensadores posteriores. Ningún tema puede ser excluido en la acción filosofante, entonces ¿Por qué nos empeñamos en no tratarlos? ¿Por qué continuamos manteniendo vigente lo peor del medioevo? Con esto me refiero a la

<sup>18</sup> Albert Ribas, “La discutible creativit”, *Cuadernos de Estudio y Cultura* (Barcelona), 9-10, 1998: 61-65. Es un estudio sobre Borges.

caza de brujas, la inquisición... que, en rigor se inició hacia el final del medioevo y perduró hasta el siglo XVIII –y hasta nuestros días– en lo que me gusta llamar formas inquisitoriales contemporáneas (ignorando de quién pude tomar la frase).

No obstante, los medios de comunicación ante una situación adversa suelen decir “hemos vuelto al medioevo” sin notar que ciertos comportamientos los heredamos desde la Antigüedad y lo peor del caso es que no los hemos abandonado, aún persisten, por lo que no se puede hablar de una vuelta al medioevo sino de continuidad. Por ejemplo, Alain Badiou sostiene en un texto compilado llamado *Sopa de Wuhan* (en relación con el Covid19): “Parece que la prueba epidémica disuelve en todas partes la actividad intrínseca de la Razón y que obliga a los sujetos a regresar a los tristes efectos (misticismo, fabulaciones, rezos, profecías y maldiciones) que en la Edad Media eran habituales cuando la peste barría los territorios”<sup>19</sup>. No obstante, y paradójicamente, el Medioevo es muy requerido, por ser muy productivo en cine, novelas, juegos y videojuegos en su versión romantizada, pero nada nos garantiza que estas mismas personas no utilicen la funesta frase.

Para quien se sostiene en el discurso según el que esto es así, sólo existen modelos que no se permite falsar, que hay que repetir y repetir hasta el cansancio impidiendo la sospecha sobre aquello que ciertos dueños del discurso no han sospechado. En variados espacios se niega la posibilidad de investigar donde se muestra un camino de significación diferente. Algunos pueden pensar que la verdad existe, otros que no, lo que no podemos hacer es petrificar saberes en pos de una verdad mostrable solo por la fuerza de un dogma. “La modelización, si bien es una acción inevitable, no posee características de legalización para su aplicación indiscriminada”<sup>20</sup>.

El *phantasma* es la causa *sine qua non* del conocimiento. El conocimiento es un problema. Prácticamente hoy no se duda acerca de la imposibilidad de conocer, sin embargo, en la escuela, en la academia, en la universidad casi todos nos obligan a creer que sí.

<sup>19</sup> Alain Badiou, “Sobre la situación epidémica”, en Giorgio Agamben y otros, *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*, ASPO, ed. digital. p. 70; disponible en < <https://www.elextremosur.com/files/content/23/23684/sopa-de-wuhan.pdf> >.

<sup>20</sup> F. J. Fortuny, *Pragmática de la ciencia filosófica. Notas para la discusión*, Barcelona, Universitat de Barcelona / K. A. L., 2003.

SUSANA B. VIOLANTE

**Filosofía medieval e historia de la filosofía medieval.  
Notas epistémico-metodológicas I:  
Filosofía medieval y programa de investigación**

*Celina A. Lértora Mendoza*

**Introducción**

Los estudios de filosofía medieval requieren, muchas veces, una explicitación sobre el marco teórico y los criterios hermenéuticos subyacentes (aunque no sean explícitos) a los abordajes textuales. Hay una serie de problemas que suelen pasarse por alto y que conducen o pueden conducir a visiones equivocadas, anacrónicas o presentistas.

Suele ser admitido, en forma general, que toda presentación histórica es necesariamente una reconstrucción, porque no es especular. Ni siquiera lo es en el caso de documentos técnicos que pretenden la captura de lo real en tiempo y forma (fotografías, grabaciones de voz, filmaciones) porque incluso en esos casos hay sesgos (hasta el ángulo de filmación lo es). Si esto vale para la historia general de hechos, vale todavía más para la historia del pensamiento, en nuestro caso de la filosofía, que trabaja fundamentalmente con textos, es decir, con la ineludible y compleja mediación lingüística.

En este trabajo defenderé la hipótesis de que la tarea del medievalista puede ser correctamente caracterizada como una reconstrucción racional en el sentido de Lakatos. La propuesta completa tiene dos pasos. Primero, la consideración de la filosofía medieval desde la perspectiva epistémica y metodológica del concepto lakatosiano de ‘programa de investigación’. Segundo, la consideración de la historia de la filosofía medieval como una reconstrucción racional de dichos programas. Para ello, en ambos pasos, se seguirá el mismo procedimiento: a) exposición teórica general y propuesta; b) aplicación ejemplificada con algunos casos. En esta primera parte me referiré al primer punto, es decir, me referiré al concepto de filosofía medieval, dejando para la segunda parte la consideración del concepto de historia de la filosofía medieval.

## 1. La filosofía medieval desde el marco del concepto de programa de investigación de Lakatos

### 1.1. Las ideas básicas

Imre Lakatos (1922-1974), preocupado por establecer una adecuada metodología para la historia de la ciencia<sup>1</sup> (metodología que considera una “filosofía de la ciencia”) asume que nos acercamos a la ciencia como un todo dinámico en cuyo presente coexiste el pasado, desde marcos conceptuales rivales, a los que intenta superar recogiendo lo mejor de ellos, con su concepto de “programa de investigación”, que le proporciona un criterio de demarcación para establecer qué es y qué no es científico, tanto en el pasado como en el presente. Con esta idea, supera la dicotomía pasado–presente (o sea, ciencia actual–historia de la ciencia), permitiendo un tratamiento unitario. Esta propuesta, que logró un importante y creciente consenso en el ámbito de las diversas ciencias, parece aún más apropiada para la filosofía, que se caracteriza por una permanente difuminación de sus “tiempos”, ya que no existe un pasado perimido de ninguna teoría filosófica (como sí lo hay para una teoría científica, por ejemplo el sistema astronómico de Ptolomeo).

El concepto “programa de investigación” sustituye a expresiones estandarizadas, en ciencia y también en filosofía, como “conjunto de teorías” o “sistema teórico”. Un programa de investigación consta de varios elementos. En primer lugar un **núcleo básico** de ideas teóricas, que se constituye como base sólida y esencial de todo el edificio teórico y que es no-negociable ante la crítica. En segundo lugar, un **cinturón protector**, consistente en un conjunto de recursos tanto de contenido como, fundamentalmente epistémicos y/o metodológicos, que permita asegurar, en lo posible, la irrefutabilidad del núcleo básico. Lakatos ha mostrado, con ejemplos de la historia de las ciencias, cómo y por qué el éxito de este “cinturón” asegura no sólo la consistencia y la viabilidad del programa, sino también su éxito, en el sentido de que pueda erigirse en una opción aceptable en el campo teórico en cuestión. A esto Lakatos llama “heurística negativa” y la podríamos denominar también ‘defensiva’. En tercer lugar tenemos una **heurística positiva**, es decir recursos teóricos para ordenar o reordenar los elementos no irrefutables (y por tanto negociables) del programa. Estas “variantes refutables”, como las llama Lakatos, si nos atenemos a la

<sup>1</sup> Me refiero especialmente a sus escritos *Historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales*, traducción de Diego Ribes, Madrid, Tecnos, 2011 y *La metodología de los Programas de investigación científica*, Madrid, Alianza Editorial, 1983 y 2007.

filosofía, se constituyen en contenidos teóricos de la discusión filosófica (puesto que el método filosófico es argumentativo y no experimental y por tanto no tiene ningún posible *experimentum crucis*). Finalmente, el éxito del programa, para Lakatos, depende de que las estrategias puestas en juego permitan un avance, una **progresión** del programa, mientras que su estancamiento conduciría inevitablemente al desinterés y eventualmente a la caída del mismo.

## 1.2. Algunos programas medievales en análisis

Para exhibir el contenido del programa de investigación de un autor medieval tenemos que considerar dos aspectos. Por una parte, considerar los mismos elementos que Lakatos propone para la comprensión de un programa científico. Es decir, el contenido teórico de los trabajos, escritos preferentemente, del propio autor. En segundo lugar, un aspecto que Lakatos considera en forma un tanto relativa (dada su materia de análisis), es decir, la inserción institucional, resulta imprescindible en nuestro caso. En efecto, estamos en una situación en que el elemento llamado internalista debe conjugarse con el externalista en su forma sobre todo institucional. Éste es un primer aspecto de cierto apartamiento teórico en función de la adecuación considerada necesaria conforme al estudio que desea hacerse.

Un segundo aspecto es que en el caso de la filosofía (de toda filosofía y desde luego, también de la medieval, y más aún en ella, por lo que se dirá en tercer lugar) es que su lenguaje tiene una peculiaridad diferente al lenguaje común y al científico: suele ser muchas veces, especialmente en los conceptos centrales, una creación del propio autor, aunque use palabras consagradas como técnicas por la tradición. Así, “sustancia”, incluso si se dice tomada de Aristóteles, no es lo mismo en Agustín, Escoto Eriúgena, Anselmo, Buenaventura, Tomás de Aquino, Escoto, Ockham o Nicolás de Cusa. Es decir, para exponer estas ideas que constituyen el núcleo del proyecto, se requiere una previa hermenéutica que no siempre es ingenua y la mayoría de las veces está teñida del propio punto de vista teórico de donde surge el recurso hermenéutico. Es fácil ver que la interpretación de cualquier texto medieval variará según se lo interprete desde el método histórico-crítico, la teoría de las tradiciones (y esto lo saben los exégetas bíblicos sobre todo) o desde la teoría heideggeriana del círculo hermenéutico, la fusión de horizontes de Gadamer y un largo etc. Entonces tenemos aquí una segunda desviación del modelo de Lakatos: la necesidad de exhibir y, en lo posible, justificar el método interpretativo necesario para la exposición de los textos.

En tercer lugar, hay que considerar que el marco de referencia del programa medieval que vayamos a considerar filosófico no responde a lo que hoy llamamos así y esto no tiene mucha duda ni discusión. Pero tampoco responde a lo que el propio autor medieval consideraba, y esto a su vez no es igual para todos los medievales. Lo que podría ser “física” para un autor del siglo XVII y “química” para uno del XVIII (casos que analiza Lakatos como ejemplos) era bastante homogéneo en cuanto a la comprensión, en el grupo de los científicos que él estudiaba. Formaba parte de su paradigma, como ciencia normal, en el decir de Kuhn<sup>2</sup>. En el programa de investigación de un autor medieval hay campos teóricos que hoy distinguimos y que en sus textos no están distinguidos. Se ha dicho que no hay filósofos medievales<sup>3</sup> (puesto que profesionalmente eran teólogos<sup>4</sup>) pero sí hay “filosofía medieval” en el sentido de que hay teorías estrictamente filosóficas. Aunque en parte adecuado a la realidad histórica tal como la conocemos, esta idea puede ser engañosa. Porque lo que

<sup>2</sup> Una observación al margen: pongo el acento en que era una comprensión homogénea de la física dentro del círculo de los científicos; no era tan homogénea, como comprensión, para los profesores de física (de filosofía natural) de las universidades de ese período. Puede apreciarse en los manuales, multitud de ellos, en los cuales se detallan las experiencias, las teorías, etc., y esos profesores, que no eran experimentalistas (en el XVII) ni menos físicos o químicos en sentido moderno, sino formados en filosofía, no entendían el sentido de esas teorías. Por eso las comparaban y las discutían en forma borrosa, criticando a Newton con Descartes, pero también con Aristóteles. Sus obras exhiben numerosa bibliografía (antigua y coetánea) pero la analizan como si todas las obras, escritas durante 1500 años, tuvieran un marco epistémico homogéneo. Citaré sólo dos ejemplos porque han sido manuales europeos muy usados allá y aquí en América: José Antonio Ferrari de Modoetia, *Veteris et Recentiores Philosophiae Dogmata*, Madrid, vv.aa., tomo 2, y Fortunato Brixia, *Philosophia Sensuum Mechanica*, Brescia, 1749 y ediciones posteriores.

<sup>3</sup> Sobre el concepto de “filósofo” en el Medioevo, cf. Marie-Dominique Chenu, *Les ‘philosophes’ dans la philosophie chrétienne médiévale*, a cura di Giacinta Spinosa, Florencia, Olschki, 2001. 101-114; Gregorio Piaia, “I filosofi nel tempo e le età della filosofia. L’apporto del medioevo alla periodizzazione storico-filosofica”, *Scintilla. Revista de filosofia e mística medieval*, 4, 2, 2007: 125-136. Sobre el concepto mismo de Filosofía Medieval, cf. José Francisco Meirinhos, “Filosofía medieval, concepto em reconfiguração”, *Sygnum-Revista da ABREM*, 9, 2007: 209-246.

<sup>4</sup> Sobre esta compleja situación personal de los académicos medievales, cf. Oliver Boulnois, “Le chiasme: la philosophie selon les théologiens et la théologie selon les artiens, de 1267 à 1300”, en Jan A. Aertsen y Andreas Speer, *Was ist Philosophie im Mittelalter? Akten des X Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l’Étude de la Philosophie Médiévale, 25. bis 30. August 1997 in Erfurt*, Berlín-Nueva York, Walter de Gruyter, 1998: 595-607.

hoy llamamos “teoría estrictamente filosófica” es la que hoy lo es para nosotros, la que se produce actualmente; pero la filosofía medieval que exponemos sobre la base de haber seleccionado ciertas teorías como “estrictamente filosóficas”, es un constructo del historiador. No siempre (más bien casi nunca) puede considerarse suficientemente descriptiva del sentido de los documentos. Más aún, muy probablemente nuestra distinción actual carecería de sentido para un autor medieval, sobre todo para uno anterior al siglo XIV. Por eso, intentar exhibir el programa de investigación de un pensador sin recurrir a estas distinciones presentistas puede ayudar a la mejor comprensión de sus ideas.

\*

Como ejemplos de programas de investigación voy a tomar tres casos: los de Anselmo de Canterbury, Tomás de Aquino y Guillermo de Ockham. Podrían tomarse, sin embargo, cualesquiera autores de los cuales se conozca una obra de suficiente extensión<sup>5</sup>. Elegí estos autores, aparte de mi propia experiencia de trabajo con ellos, porque: 1) son suficientemente explícitos en la exhibición de la propuesta teórica de sus obras; 2) conocemos bastante bien las circunstancias, objetivos institucionales y motivaciones personales no filosóficas de sus obras; 3) hay una tradición investigativa que ha intentado (con mayor o menor fortuna según los casos) deslindar lo filosófico de lo teológico, o en todo caso (especialmente con Anselmo) exhibir las conexiones teóricas de ambas disciplinas a partir de la propuesta del propio pensador; 4) estos estudios y los otros, también copiosos, sobre su época y otros pensadores contemporáneos, permiten plantear con más elementos la cuestión de la relación entre un programa de investigación y el *status questionis* de la época en los mismos temas.

Este último punto es muy importante. Uno de los problemas que preocupaba a Lakatos, en su visión crítica de la historia de la ciencia digamos, ingenua, es cómo y con qué criterios calificar a una teoría como “original”, “novedosa”, “exitosa”, en términos internalistas (es decir, desde la teoría misma) sin caer en el presentismo subjetivo del historiador actual o en el externalismo de graduarla por su ‘éxito’ externo (institucional, político, cultural, etc.). Uno de los criterios que, en general, propiciaba la epistemología en los años ‘70 del siglo pasado es observar el ‘estado de la cuestión’ antes y después de la teoría a calificar. Es también el criterio que suele usarse, y no sólo en ciencias, sino en productos culturales en general (el Mundo 3 de Popper) para

<sup>5</sup> La reconstrucción a través de fragmentos requiere un abordaje con recaudos suplementarios; no lo trataré ahora.

hablar de “progreso” (de la ciencia, de la cultura, del arte, etc.) sin restringirse al criterio utilitarista del “éxito” teórico. Finalmente, es también el criterio que sustenta el concepto epistemológico de “concepción heredada”, elaborado por las mismas fechas y que se ha convertido en un lugar común al inicio de cualquier investigación histórica con fundamento epistemológico (y, desde luego, de la epistemología ella misma). Los textos medievales pueden perfectamente ser analizados desde esta perspectiva y de hecho los medievalistas lo hacen, particularmente cuando analizan las recepciones y los traspasos, aunque haya sido Alain de Libera quien ha puesto el acento y ha destacado este punto de vista histórico-crítico<sup>6</sup>.

Finalmente debo advertir que no pretendo aquí exponer mi propio trabajo hermenéutico exhibiendo como resultado sendos programas, sino tomar para los ejemplos aquello que en la historiografía actual se tiene como más consensuado, en formas breve y concisa, para mostrar en lo posible la novedad (relativa) del abordaje que propongo.

### **El caso de Anselmo de Canterbury.**

La historiografía tradicional lo ubica, dentro de una cronología bastante estandarizada de la filosofía medieval entendida en un sentido más estricto (es decir, a partir del llamado Renacimiento Carolingio), en el período denominado sapiencial o monástico, que abarca desde fines del período carolingio (que culmina con Escoto Eriúgena) hasta mediados del siglo XII<sup>7</sup>. En esta ubicación resultan coexistir los autores ligados al monacato como forma de producción teórica (es el caso precisamente de Anselmo, pero también de Gaunilo, es decir, no tiene que ver en forma directa con las opciones teóricas de solución de diversas cuestiones), con autores a los que explícitamente se saca de este contexto, como por ejemplo los nominalistas y Pedro Abelardo, por uno de estos dos motivos o por los dos: porque

<sup>6</sup> Especialmente en Alain de Libera, *La philosophie médiévale*, Paris, P.U.F., 1993 [*La filosofía medieval*, Bs. As., Fundación Hernandarias / Editorial Docencia, 2000].

<sup>7</sup> Es la perspectiva que, con matices personales, asumen los historiadores de la primera mitad del siglo pasado, como por ejemplo: C. Filliatre, *La philosophie de saint Anselme, ses principes, sa nature, son influence*, París, 1920, que sobrevive hasta bien entrada la segunda mitad, como en un trabajo muy reconocido en su momento de Sofía Vanni Rovighi, *Introduzione a Anselmo d'Aosta*, Bari, Laterza, 1987.

institucionalmente no pertenecían a la tradición escolar monacal sino palatina, o porque su pensamiento se apartaba de los cánones sapienciales de producción<sup>8</sup>.

Otro modo de caracterizar y ubicar a Anselmo, más reciente, aunque ya lleva décadas, tiene que ver con el desarrollo del concepto de “escolástica”<sup>9</sup>. Como es sabido, tanto el concepto mismo, como la cronología y la descripción de esta categoría historiográfica ha sufrido alternativas, incluso importantes, en el último tercio del siglo pasado<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Tampoco es unívoca la explicación de qué es un canon sapiencial o monacal de producción. Una primera etapa historiográfica (que incluso podríamos hacer llegar hasta Gilson) lo liga a determinados temas o modos de resolverlos y a la forma –digamos, dogmática– de hacerlo (dogmática en el sentido de afirmación de aquello-de-lo-que-no-se-puede-dudar racionalmente). Posteriores estudios sobre formas críticas de pensamiento monacal que pusieron en cuestión este punto de vista (por ejemplo Otloh de San Emeramo y otros monjes de su misma época con los cuales compartía una especie de ateísmo metódico (para decirlo al modo cartesiano) llevaron a otros investigadores más modernos a caracterizar este modo de producción teórica desde lo formal, es decir, los recursos lógicos, metodológicos y epistémicos. Precisamente el desarrollo de este punto de vista ha llevado a ampliar el concepto ‘escolástica’, y en general se está de acuerdo, hoy por hoy, en describir más bien por los recursos lógico-lingüísticos que por los contenidos. En el texto principal vuelvo sobre esto. Una visión más matizada que la tradicional, en relación al desarrollo del pensamiento medieval, en Mariateresa Beonio Brocchieri & Massimo Parodi, *Storia della filosofia medievale. Da Boezio a Wyclif*, Roma / Bari, Laterza, 1989; Francisco Bertelloni y Giannina Burlando (coord.), *La filosofía medieval*, Madrid, Trotta / CSIC, 2002; Lambert M. De Rijk, *La Philosophie au Moyen Âge*, Leiden, J. Brill, 1985. Una exposición que incluye los aportes no latinos de modo equilibrado en Rafael Ramón Guerrero, *Historia de la Filosofía Medieval*, Madrid, Akal, 1996.

<sup>9</sup> El tema es complejo porque tradicionalmente se ha referido la escolástica a una típica institución tardomedieval: la universidad, y la modificación que impulsó en la enseñanza de la teología y en consecuencia, también de la filosofía. Dos trabajos importantes para discutir sobre categorías historiográficas más recientes como “escolástica temprana” o “pre-escolástica” en son: Jacques Verger, *Les Universités au Moyen Âge*, París, P.U.F., 1973 y sobre todo la obra colectiva de M. J. Hoenen, J. H. Schneider & G. Wieland (eds.), *Philosophy and Learning. Universities in the Middle Ages*, Leiden / New York, Brill, 1995. Y sobre los autores y época que pueden considerarse correctamente antecedentes de la escolástica: Susana B. Violante, “Antecedentes de la escolástica en Otloh de San Emeramo, siglo XI”, *Nuevo Pensamiento, Revista digital de Filosofía*. Instituto de Investigaciones Filosóficas, USAL, área San Miguel. Buenos Aires. 2014. Grupo de Investigación: El pensamiento escolástico sobre filosofía práctica, aspectos metodológicos y doctrinales.

<sup>10</sup> Ricardo Quinto presenta una síntesis de la situación actual en “‘Scholastica’ como categoría della storiografia filosofica”, *Patristica et Mediaevalia*, 19, 1998: 51-64; también expone una

Su programa de investigación ha sido caracterizado como un desarrollo de su propuesta *credo ut intelligam*, es decir, un intento de tornar racional la fe, en la medida de lo posible. Y esto con los recursos propios de su tradición monacal a la cual añadió dos aspectos relevantes y que constituyen su novedad: el uso de instrumentos lógicos y la exhibición de la estructura argumentativa por una parte; por otra, el señalamiento de la máxima relevancia que tiene el lenguaje en los temas centrales del pensamiento. Estos dos recursos constituyen su cinturón protector en terminología de Lakatos. La historia externa del programa de Anselmo no es complicada, pues en realidad era el mismo proyecto institucional heredado que a su vez transfirió a sus discípulos luego de desarrollarlo. Considero válido concluir que el éxito de su programa se debió en parte a esta continuidad y a haber tenido un foro receptor y trasmisión adecuado.

### **El caso de Tomás de Aquino.**

Su ubicación en el panorama, así como la caracterización de su pensamiento, se ha mantenido casi incólume. Lo único que ha sido y sigue siendo objeto de discusión es su impronta neoplatónica, tema en el cual hay una curva constante de admisión de contenidos neoplatónicos. Se trata más bien, en todo caso, de una hermenéutica, porque los textos y las fuentes no se discuten en lo esencial. Tomás es caracterizado casi siempre como el mejor exponente (o uno de los mejores) de la primera escolástica cuyo *acmé* (para él y para ella) se sitúa en la segunda mitad del siglo XIII<sup>11</sup>. De modo que su procedimiento ha sido tomado como modelo del proceder escolástico<sup>12</sup>, y esto no ha sido en realidad puesto en duda en forma decisiva, incluso por aquellos que no

historia del uso del término en “‘Scholastica’. Contributto alla storia di un concetto. I - Sino al secolo XIII”, *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale*, 17, 1991: 1-82.

<sup>11</sup> De la enorme bibliografía menciono solamente algunas obras famosas porque han sentado pautas hermenéuticas solidificadas: Étienne Gilson, *Le thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thoms d'Aquin*, París, Vrin, 4<sup>a</sup>1942; *El tomismo. Introducción a la filosofía de s. Tomás de Aquino*, traducción de Alberto Oteiza Quirno, Bs. As., Desclée de Brouwer, 1951; F. Haya, *Tomás de Aquino ante la crítica*, Pamplona, EUNSA, 1992; G. M. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, Friburg, 1931 [traducido por García Yebra: *La esencia del tomismo*, Madrid, 1953].

<sup>12</sup> De Rijk caracteriza el método escolástico, aplicado en filosofía (y en teología) por el empleo, tanto en la investigación como en la enseñanza, de un sistema constante de nociones, distinciones, definiciones, análisis proposicionales, técnicas de razonamiento y métodos de disputa, que en su comienzo fueron tomados de la lógica aristotélico-boeciana y, más tarde, de manera más amplia, de la lógica terminista. Cf. Lambert M. De Rijk, *La Philosophie au Moyen Âge*, Leiden, Brill, 1985, p. 85.

compartiendo ni su pensamiento, ni su interpretación de Aristóteles, ni valorando altamente –como sus discípulos y otros investigadores– su programa teórico, aceptan que sí resulta un modelo de procedimiento redaccional, estilístico (lógico-lingüístico) sobre todo porque de hecho ha sido el modelo (más que, por ejemplo Buenaventura, Alejandro de Hales y otros contemporáneos con quienes guarda mucha semejanza) que han seguido, en este aspecto, los pensadores posteriores, aun con grandes diferencias teóricas, como serían los casos de Escoto, Ockham y todos los post-okhamistas.

La ubicación de Tomás guarda relación biunívoca (o de causalidad recíproca si se quiere) con dos ideas muy trabajadas por la historiografía encomiástica: que Tomás es el pensador mejor, más profundo, más importante de toda la Edad Media (para algunos, de toda la historia filosófica)<sup>13</sup> y que el siglo XIII es el siglo cumbre de la filosofía medieval<sup>14</sup>. Es cierto que hoy estas dos ideas ya no se sostienen con el mismo énfasis, incluso en muchos casos ni siquiera se sostienen, pero en realidad han dejado una huella implícita en la hermenéutica general de la escolástica tardomedieval (es decir, la que arranca precisamente en el siglo XIII).

<sup>13</sup> Esto también se vincula, como explicación externalista relevante, al hecho (posterior) de haber sido estimado como el máximo doctor de la Iglesia y que, en consecuencia, su doctrina fuera considerada la doctrina oficial de la Iglesia Católica. Como doctrina ‘firme y segura’, la adhesión a ella era necesaria en caso de duda teológica, lo que arrastró inevitablemente a la base filosófica puesta en juego. En realidad esto no es exactamente así, pues ni hay una declaración constante del máximo magisterio (el papado) en este sentido ni tampoco su pensamiento fue siempre el único o principal rector de la teología católica. Pero es cierto que la suya fue la influencia más amplia y notoria durante todos los siglos en que la Escolástica fue el modelo de enseñanza y transmisión de la filosofía, es decir, desde el Medioevo hasta por lo menos el primer decenio del siglo XIX.

<sup>14</sup> Con diferentes matices, quienes valoran la filosofía medieval como modélica, o como constitutiva de la *philosophia perennis* o al menos de su núcleo esencial, a su vez colocan su cima en el siglo XIII y a Tomás en él. Son las visiones de Johannes Hirschberger, *Historia de la Filosofía*, trad. Luis Martínez Gómez, Barcelona, Herder, 4<sup>1971</sup>; Guillermo Fraile, *Historia de la Filosofía*, actualizada por Teófilo Urdániz, Madrid, BAC, 1975, vols. IIa y IIb; Ferdinand van Steenberghen, *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, Lovaina, Publications Universitaires, 1974; Étienne Gilson, *La Filosofía en la Edad Media*, traducción de Teodoro Izarías, Madrid, Pegaso, 1946 y sus ampliaciones: *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, traducción de Arsenio Palacios y Salvador Caballero, Madrid, Gredos, 1965; <sup>2</sup>1972. La obra de Gilson se puede considerar la contracara de la visión de De Libera. Más moderada, a pesar de su apego a la tradición, aparece la obra de Émile Brehier, *La filosofía en la Edad Media*, México, UTEHA, 1959.

Su programa de investigación puede caracterizarse en pocas palabras, como el intento de elaborar las bases teóricas adecuadas a la apologética cristiana. El modo de hacerlo fue “cristianizar” a Aristóteles, considerado en su tiempo el mejor exponente del pensamiento racional. Para ello tomó y reinterpretó ideas básicas del Estagirita, en un contexto teológico muy diferente al marco teórico de origen. En estos desarrollos se encuentre, quizá, lo más original de su programa, en el sentido de utilizar pragmáticamente otros elementos no componibles (o no fácilmente componibles) con Aristóteles, como serían esos elementos neoplatónicos que actualmente destacan sus estudiosos. Podría pensarse también (aunque esto requeriría mayores estudios) que estos aditamentos sirven como cinturón protector frente a algunas críticas y acusaciones dogmáticas<sup>15</sup>.

Finalmente, el aspecto institucional (externalista) es también bastante sencillo de señalar, dado que su tarea teórica se realizó en estrecha conexión con las universidades en donde enseñó y con las orientaciones que daba la jerarquía, en general y a él en particular, como la tarea de comentar “cristianamente” a Aristóteles.

### **El caso de Guillermo de Ockham.**

Con este autor la cuestión es bastante más compleja, por varias razones y circunstancias. En primer lugar, y desde lo teórico, porque su programa de investigación no presenta perfiles tan nítidos como los dos anteriores, los cuales se han visto considerablemente influidos por el respectivo programa institucional. Ockham fue un pensador más independiente, pero tampoco lo fue del todo, no fue un *outsider* sino más bien, podría decirse, un pensador de lealtades múltiples, adhiriendo a una u otra según los casos. Lo que sí puede extraerse como denominador común es su acentuado talante crítico, que confiere unidad de visión a toda su obra. En este sentido se presenta como un programa distinto a los otros dos, que pueden considerarse insertos en la perspectiva de la filosofía como tarea fundamentadora; en cambio Ockham acentúa la perspectiva filosófica como tarea crítica, lo cual no le impide, por otra parte, apuntar

<sup>15</sup> No es ocioso recordar que la condenación de Esteban Tempier en París de 1277 alcanzó a algunas de sus enseñanzas. Menciono como una presentación muy equilibrada Luis A. De Boni, “As condenações de 1277: os limites do diálogo entre a Filosofia e a Teologia”, *Lógica e Linguagem na Idade Média*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 1995, pp. 127-144. Un intento histórico-hermenéutico de “despegar” a Tomás de dicha condenación: Roland Hissette, “L’implication de Thomas d’Aquin dans les censures parisiennes de 1277”, *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales*, 64,1, 1997: 3-31.

fundamentos, a veces de modo fuerte, cuasi dogmático. De ahí la complejidad teórica de su caso<sup>16</sup>.

Pero además hay productos teóricos derivados de situaciones y programas institucionales a los cuales va adhiriendo, sea de la Orden (cuando su amigo Cesena era General), del bando imperial, de los franciscanos críticos, de los pensadores anti-papistas en general y contrarios a Juan XXII en particular. De allí que el nexo entre los aspectos internalista y externalista sea en su caso no sólo más complejo, sino de análisis inexcusable<sup>17</sup>.

Finalmente –aunque no menos relevante– Ockham fue un pensador marginado en su tiempo y en los siglos posteriores, no tanto por su aporte teórico, sino y sobre todo por la condena eclesiástica que pesaba sobre él. Esto determinó que el ockhamismo, incluido el nominalismo como uno de sus rasgos, llegara a ser predominante en las universidades latinas al tiempo de su muerte y hasta mucho después, sin que su nombre fuera mencionado como jefe de escuela o de corriente, y muchas veces ni siquiera inspirador. El redescubrimiento de su importancia pertenece a la historia filosófica del siglo XX, obra en parte de los historiadores más independientes de la visión religiosa, en parte de los intelectuales (filósofos, historiadores, politicólogos) anticlericales, pero, desde el punto de vista filosófico, sobre todo por los epistemológicos y los filósofos analíticos<sup>18</sup>. Si bien con respecto a Ockham mismo,

<sup>16</sup> De la enorme bibliografía actual menciono algunas obras que se hacen cargo expresamente de esta multiplicidad de enfoques teóricos en sus obras: Joël Buiard, *Guillaume d'Ockham et la théologie*, París, Ed. du Cerf, 1999; Carlo Giacon, *Guglielmo di Occam. Saggio storico-critico sulla formazione e la decadenza della Scolastica*, Milán, Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore, 1941; Armand Maurer, *The philosophy of William of Ockham in the Light of his Principles*, Turnhout, Pontifical Institute of Medieval Studies / Brepols, 1999; Marilyn Mc Cord Adams, *William Ockham*, Indiana, University of Notre Dame, 1987, 2 vols.

<sup>17</sup> No es ajeno al tema el hecho de que el propio Ockham se haya dedicado a analizar estas conexiones en sus obras políticas. Cf. sobre esto, entre una nutrida bibliografía José A. de C. R. de Souza, *As relações de poder na Idade Média Tardia Marsílio de Pádua, Álvaro Pais O. Min. e Guilherme de Ockham*, Porto, Faculdade de Letras da U. do Porto/Porto Alegre, Edições Est, 2011. Sobre los cambios macro de los últimos siglos medievales cf. John Marenbon, *Later Medieval Philosophy (1150-1350). An Introduction*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1987.

<sup>18</sup> Sobre este viraje hay que señalar un hito muy importante, sobre todo porque provino del ámbito católico: Teodoro de Andrés, *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*, Madrid, Gredos, 1969.

esta es otra historia, es relevante para comprender los necesarios vericuetos que un análisis de su programa de investigación debe sortear.

Su programa de investigación, por lo tanto, no puede exhibir la unidad de los dos casos anteriores y admite tanto una diversificación cronológica como temática. No es posible entrar aquí en detalles, pero sí señalar que, si fuera necesario indicar un núcleo duro en el sentido de Lakatos, para toda su obra, estaría dado por su visión crítica como tarea esencial del pensar racional. En cambio en su conjunto, su obra parece haber requerido diversos cinturones protectores, que sería necesario exhibir en cada caso o área.

## 2. Discusión y cierre parcial

A pesar de la considerable diferencia de estos tres programas de investigación filosófica, un rasgo los caracteriza en común: su éxito. Con esto quiero decir que han cumplido con la condición de los programas exitosos que pone Lakatos: que pudieran progresar a partir de sí mismos (no estancarse ni retroceder); es decir, que fueran admitiendo continuos desarrollos a partir del mismo núcleo esencial, aun cuando los recursos heurísticos negativos y positivos (sobre todo estos) pudieran ir variando.

Ahora bien, puede caerse en una tentación de considerar que el aspecto internalista (el valor intrínseco de la teoría misma) es suficiente razón de su éxito. De hecho, sobre todo quienes asumen a estos autores como modelos de su propio filosofar hodierno, suelen pensar así. Sin embargo, también esta visión podría ser engañosa. Hay un entorno institucional en los dos primeros casos que (al menos) ayuda a explicar la diferencia entre ellos y otros autores que podrían haber exhibido en su tiempo un valor similar<sup>19</sup>. Pensemos por ejemplo, un contemporáneo crítico de Tomás, Enrique de Gante (a quien un sucesor casi inmediato, como Escoto, concede parejos méritos teóricos). Por otro lado, el valor teórico que no solo actualmente, sino incluso en su tiempo, se le concedió al pensamiento de Ockham no fue suficiente para su éxito epocal, aunque sí parecería suficiente para explicar su éxito 'diferido'. Hay que conceder, en conclusión, que ambas perspectivas tienen algo que decir con respecto al éxito, inicial, sostenido o diferido de estos tres programas.

<sup>19</sup> Por ejemplo, viendo el entorno institucional y socio-cultural de Anselmo, es claro el influjo de su entorno en el lugar que ocupó su persona y en consecuencia, su obra. Cf. sobre esto, entre otros trabajos, Inos Biffi, *Protagonisti del medioevo: Anselmo e Lanfranco, Urbano II, Sugerio, Pietro il Venerabile, Tommaso Becket*, Milán, Jaca Book, 1996.

Para cerrar esta parte y abrir la próxima debo señalar lo siguiente. Las ideas que acabo de esbozar como idóneas para comprender mejor el pensamiento de autores medievales a partir de sí mismos sólo pueden aplicarse desde lo reconstructivo, porque son marcos metodológicos de análisis. Mientras que el programa de investigación de un pensador puede diferenciarse –de modo, diríamos, intuitivo– de otro programa, a partir del contenido teórico-material del mismo<sup>20</sup>, el deslinde de su núcleo, su cinturón y su heurística positiva sólo puede hacerse con recursos reconstructivos, porque en la mayoría de los casos los pensadores no son explícitos al respecto. De allí la idea de que la historia de la filosofía no es la narración del pasado filosófico, sino más bien la ‘conciencia crítica’ de la filosofía, como reconstrucción racional de sí misma. En ese caso, la historia de la filosofía no es un elemento añadido, diferente y eventualmente prescindible de la filosofía, sino parte de su esencia teórica misma.

<sup>20</sup> Así, por ejemplo, intuitivamente diferenciamos los programas de Aristóteles y Platón, de Tomás de Aquino y de Guillermo de Ockham, de Heidegger y Husserl, para referirnos al pasado, o de Gadamer, Foucault, Agamben o De Libera, para citar contemporáneos incluso vivos.

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA

## El valor epistemológico de la imaginación para el conocimiento de Dios según Douglas Hedley (Derby, 1961)

Paula Pico Estrada

Como es sabido, el soporte metafísico de la filosofía cristiana medieval fue el platonismo, en varias de sus formas<sup>1</sup>. Según la concepción antropológica propia de esta tradición, el hombre es imagen de Dios y alcanza su salvación cuando se une a él por medio de la adhesión a Jesucristo. A diferencia de sus modelos paganos, el regreso del alma a Dios no implica, para el cristianismo, que la naturaleza humana se identifique con la divina. Además del aporte doctrinal de la distinción entre Creador y criatura, cierta corriente cristiana neoplatónica ha enfatizado la incognoscibilidad de Dios y, por lo tanto, ha privilegiado el apofatismo.

Mi escrito toma como fuente primaria un texto contemporáneo, *Living Forms of the Imagination* de Douglas Hedley (2008), una investigación filosófico-teológica del rol de la imaginación en la fe religiosa. El proyecto del autor es recuperar a la imaginación como herramienta de conocimiento de lo divino. Frente al neoplatonismo apofático, Hedley defiende lo que llama ‘platonismo imaginativo-poético’, fundamentando su propuesta en la convicción de que “ni los símbolos inspirados de la revelación ni las grandes conjeturas sobre Dios son meras fantasías, ya que la imaginación del alma humana refleja, por oscura que sea, la fecundidad de la mente divina”<sup>2</sup>. El objetivo de mi trabajo es evaluar si la propuesta de Hedley ofrece un marco teórico adecuado para fundamentar la función epistemológica de la imaginación en el conocimiento místico.

<sup>1</sup> Incluso en la estructura de la *Summa Theologica* de Tomás de Aquino, representante por excelencia de la asimilación del aristotelismo, está presente la estructura neoplatónica *exitus-reditus*. Véase, por ejemplo, Wayne J. Hankey, *God in Himself: Aquinas' doctrine of God as expounded in the Summa theologiae*, Oxford, Oxford University Press, 1987.

<sup>2</sup> Douglas Hedley, *Living Forms of the Imagination*, Edinburgh, Bloomsbury Publishing, 2008, pp. 7-8; mía es la traducción de los fragmentos que inserto.

## 1. La imaginación creativa como respuesta a los límites del conocimiento racional

Douglas Hedley inscribe a *Living Forms of the Imagination* en la tradición del platonismo cristiano. Su objetivo es proponer una teología cristiana del símbolo, una teología conjetural, según la denomina en el prólogo, citando a Nicolás de Cusa. Dicha teología no recurre a pruebas inferenciales de la existencia de Dios ni reclama que lo divino pueda ser experimentado directamente, sino más bien reflexiona sobre las formas de la imaginación, a las que considera aprehensiones indirectas de la realidad trascendente. Hay varios supuestos detrás del proyecto de Hedley. El primero es el de la verdad de la revelación cristiana. El segundo, el de la posibilidad de que esta sea objeto de un tratamiento filosófico. El tercero, que hace explícito y que le importa muy especialmente, es que existe una distinción importante entre la incomprendibilidad y la incognoscibilidad de Dios<sup>3</sup>. Si Dios fuera completamente incognoscible, argumenta Hedley, la religión cristiana sería imposible. A pesar de su incomprendibilidad, Dios no es completamente incognoscible. Justamente esta es la propuesta del autor: podemos conocer lo divino a través de la analogía imaginativa, la cual, a su vez, supone la creencia en el hecho de que el universo expresa la mente divina.

Según se desprende de lo anterior, *Living Forms of the Imagination* no es un estudio histórico del concepto de imaginación religiosa, ni un análisis del concepto de imaginación. Es un libro de investigación que utiliza la idea de imaginación para explorar varios problemas tradicionales de la teología filosófica cristiana. Las cuestiones abordadas por Hedley son, entre otras varias, la crítica contemporánea de la religión, la posibilidad del conocimiento de Dios, el mal, la libertad, la inspiración. El examen que hace de cada uno de estos problemas excede los límites de este trabajo, cuyo objetivo es el estudio de la herramienta que Hedley usa, es decir la imaginación, en el marco puesto por la comprensión que él tiene de esta. En efecto, aunque Hedley declare que su libro no es un análisis del concepto de imaginación, lo cierto es que su uso de esta como herramienta de conocimiento filosófico-teológico presupone una cierta comprensión de lo que la imaginación es. Esta comprensión resulta en un intento deliberado de moderar o disminuir la brecha entre la imaginación mimética (atribuida por lo general a la Antigüedad y a la Edad Media) y la imaginación como fuerza productiva y constructiva (atribuida a la Edad Moderna). El texto paradigmático al que Hedley recurre para mostrar que mimesis y fuerza creadora no son características de la imaginación que se excluyen entre sí es *Fedro*. En este diálogo encuentra la

<sup>3</sup> Douglas Hedley, *Living Forms of the Imagination*, p. 7.

fuelle del platonismo poético-imaginativo, que se basa en la percepción de la presencia divina en el mundo para comprender a este como a “un sacramento del Dios trascendente y la historia como el misterioso teatro de la acción divina”<sup>4</sup>.

El valor que Hedley asigna al platonismo poético-imaginativo de *Fedro* es el de poder contrarrestar otra tradición platónica, aquella racionalista, para la cual el conocimiento requiere de fundamentación discursiva. A esta tendencia racionalista, presente en la filosofía cristiana (los ejemplos que da son Anselmo de Canterbury, Leibniz, Hegel), se le opone otra, también de origen platónico –o, mejor dicho, neoplatónico–, la del apofatismo de Dionisio el Areopagita, recuperado por ciertos autores católicos contemporáneos (por ejemplo Jean-Luc Marion) como un modo de respuesta a la crítica de Heidegger al racionalismo platónico-cristiano. En ninguno de estos extremos ve el autor una forma de expresión y de conocimiento que sea propiamente compatible con la teología cristiana tal como la entiende. De ahí su propuesta de un platonismo poético-imaginativo que, si bien es utilizado por poetas tales como Shakespeare, Milton y Wordsworth, está ausente de la teología filosófica. Si tenemos en cuenta que la teoría de las formas y el uso de los mitos por parte de Platón son –según sostiene Hedley– un ejercicio de la imaginación aplicada para compensar las falencias del pensamiento discursivo, la alternativa a los límites de la razón para conocer a Dios no es, según esta obra contemporánea, el apofatismo, sino el uso de la imaginación.

## 2. El papel de la imaginación poética

Cuando Douglas Hedley habla de imaginación poética, se refiere a una fuerza específicamente humana capaz de formarse imágenes a partir de una interacción creativa tanto con el mundo exterior como con el propio mundo interior. Al tomar a Platón y su recepción en Plotino como ejemplos de este uso de la imaginación, Hedley muestra que no hay elementos que nos permitan afirmar que la imaginación denominada ‘mimética’ se limita a reproducir lo que se da a la experiencia. Ya el hecho de que lo dado devenga experiencia solo al ser interpretado es una acción creativa de la imaginación. “La paradoja del empirismo es que no puede lidiar con la experiencia porque nuestra experiencia es esencialmente imaginativa. Nuestra

<sup>4</sup> Douglas Hedley, *Living Forms of the Imagination*, pp. 5-6.

relación interna con las circunstancias es un elemento inalienable de la conciencia”<sup>5</sup>. En Platón y su legado encuentra Hedley la salida a esta paradoja. En su pensamiento se combina la exigencia de que el conocimiento sea susceptible de ser articulado racionalmente (por ejemplo, en el pasaje de *Teeteto* mencionado anteriormente) con la conciencia de que todo conocer supone un principio que escapa de la definición racional y que sin embargo es conocido –o pre-conocido– intuitivamente por el alma. De allí la necesidad del recurso a la alegoría y al mito, es decir, a la imaginación poética, para expresarlo.

Hedley comparte con Platón la idea de que los fundamentos de todo juicio epistemológico, ético y estético reside en principios trascendentes que no son ficciones o metáforas, sino hechos de la vida espiritual. Estas realidades inmateriales son aprehendidas intuitivamente por el intelecto pero escapan a cualquier definición que pretenda ser racional y objetiva. En este punto, la imaginación se vuelve necesaria pues puede aprehender, aunque sea de modo oblicuo, el mundo espiritual de valores. Esta es la experiencia que, en el análisis de Hedley, Platón tematiza en *Fedro*, donde Sócrates hace un elogio de la manía inspirada por los dioses y la ordena de acuerdo a una jerarquía en la cual el don divino del frenesí poético ocupa el tercer lugar, inmediatamente antes del grado supremo, el de la locura erótica, la cual transforma al alma en aquello hacia lo que aspira. Al igual que el amante, comenta Hedley, el poeta responde a la verdadera belleza espiritual, es decir, a la presencia de lo divino en el mundo. Se requerirá luego de “una sumisión sostenida del corazón y un disciplinamiento de la imaginación” para no desviarse de la búsqueda de la verdadera belleza<sup>6</sup>. Pero la experiencia estética proporciona instancias de intuición que, según Plotino argumentará luego, conducen al artista a plasmar en la materia las formas espirituales ideales que intuyó en el éxtasis<sup>7</sup>.

Este es el concepto de imaginación que Hedley propone como herramienta de conocimiento filosófico-teológico. Una dimensión del espíritu humano que, al ser tocada por la belleza de lo que se da a los sentidos, intuye las realidades espirituales

<sup>5</sup> Douglas Hedley, *Living Forms of the Imagination*, p. 39: “It is a paradox of empiricism that it cannot deal with experience because our experience is essentially imaginative. Our inner relation to circumstances is an inalienable element of consciousness”.

<sup>6</sup> Douglas Hedley, *Living Forms of the Imagination*, p. 20: “The dialogue is concerned with sustained submission of the heart and the discipline of the imagination required to follow real beauty and not false and delusive delights. It is concerned with inspiration in its highest forms”.

<sup>7</sup> *Enéada*, V, 8, 1, 20-22, citada por D. Hedley, *Living Forms of the Imagination*, p. 18.

que son condición de posibilidad tanto del mundo como de nuestra experiencia de éste. Esas realidades espirituales así intuitas serán luego expresadas por imágenes que no son meramente metáforas, sino que participan en cierto grado de la forma que les dio origen y conducen, como símbolos, de regreso hacia ellas. Esta concepción epistemológico-artística, por así llamarla, supone una visión metafísica, según la cual el mundo revela un principio que trasciende lo espacio-temporal. Así, la naturaleza manifiesta figuras y signos cuyo significado real permanece oculto para la razón pero no para la imaginación. Y, del mismo modo en que el amante y el poeta son elevados hacia el mundo espiritual a partir de su amor por lo finito, el teólogo, dice Hedley, también debería esforzarse por hacerlo. Toma del filósofo tomista Austin Farrer (1904-1968) la idea de que la pérdida de la capacidad de contemplar es uno de los obstáculos del desarrollo del sentimiento religioso. La mente no se eleva del conocimiento de las criaturas al conocimiento de su Creador a través del conocimiento clasificatorio, técnico o manipulativo, sino a partir de la apreciación de las cosas que se tiene por las cosas cuando se las ama y cuando se contempla el hecho profundo de su existencia individual.

### 3. Imaginación y mística

Hay dos fuentes filosóficas innegables en la propuesta de Hedley. La primera es la tradición del platonismo cristiano, dentro de la cual se advierte su preferencia por la recepción del neoplatonismo alejandrino, que pretende alcanzar de algún modo lo divino, y su rechazo del apofatismo derivado del neoplatonismo ateniense. La segunda fuente son los poetas románticos ingleses Samuel Taylor Coleridge (1772-1834) y William Wordsworth (1770-1850). Si bien el recurso explícito de Hedley a estas fuentes es continuo, esto no afecta la originalidad de su propuesta, que reside sobre todo en su decisión de rescatar desde una interpretación marcada por el romanticismo la dimensión creadora que la imaginación tiene en la obra de Platón y presentarla como una posible respuesta contemporánea tanto al racionalismo como al apofatismo.

A modo de conclusión, me limitaré a bosquejar otra posible uso no ya de la imaginación creadora, como audazmente propone Hedley, sino del concepto de imaginación creadora. Este, en efecto, podría ser una fructífera herramienta de análisis de ciertos textos místicos. En *The Foundations of Mysticism*, el primer volumen de su monumental proyecto *The Presence of God*, Bernard McGinn, al intentar hacer una caracterización general del misticismo cristiano occidental, advierte con bastante énfasis que el misticismo cristiano es un fenómeno mediado textualmente. Todo

nuestro acceso a este fenómeno es a través de la literatura producida por los místicos<sup>8</sup>. A esta última afirmación se podría objetar, quizás, que no toda la literatura mística está producida por místicos, en el sentido de las mujeres y los hombres que han experimentado la unión con Dios. Hay mucha literatura producida también por teólogos, es decir, por teóricos de la mística. Bernard McGinn opina que es imprudente separar a unos de otros, como si pudiéramos tener acceso al criterio por el cual determinar si un texto está contando una experiencia o describiendo cómo debería ser esa experiencia. Un ejemplo clásico de esto es la visión que san Agustín y su madre comparten en Ostia, y que es descrita en el libro IX de *Confesiones* (10, 23-26). En 1938 Paul Henry identificó los tratados I, 6 y V, 1 de las *Eneadas* de Plotino como fuentes literarias de ese relato<sup>9</sup>. Casi veinte años después André Mandouze identificó 21 referencias plotinianas en el texto, además de 14 referencias bíblicas<sup>10</sup>. ¿Significa esto que san Agustín no tuvo la experiencia mística que allí relata? McGinn opina que el debate es improductivo porque surge de un equívoco: la creencia de que es posible una experiencia mística, o el relato de una experiencia mística, que no esté mediado textualmente<sup>11</sup>.

Aceptada esta premisa, habría que distinguir, en el interior de esta inevitable mediación textual de la experiencia mística, aquella que se expresa por medio de imágenes. Dentro de esta, Peter Dinzelbacher ha distinguido dos grandes tipos. Las visiones místicas que se registran hasta el siglo XII subrayan la experiencia de ser transportado a una región espiritual, viaje durante el cual tiene lugar una conversión ejemplar. Como es sabido, el modelo de este tipo de viaje es, para el cristianismo, el que relata san Pablo en 2 *Corintios* 12, 1-6. A partir del siglo XII surge otro tipo de visión, centrado en la santidad del protagonista y en la transmisión de un mensaje teológico que se le manifiesta al visionario bajo la forma de imágenes<sup>12</sup>. Este tipo de experiencia mística ha sido fuertemente sospechada por otra corriente, que a pesar de su pretensión de apofaticismo tampoco puede escapar de la mediación textual. Se trata de la mística del intelecto, como se conoce a la corriente iniciada por el comentario

<sup>8</sup> Bernard McGinn, *The Foundations of Mysticism. The Presence of God*, volumen I, Nueva York, Crossroads, 2004, pp. xiii-xviii.

<sup>9</sup> Paul Henry, *La vision d'Ostie. Sa place dans la Vie et l'Oeuvre de saint Augustin*, París, Vrin, 1938, pp. 15-26.

<sup>10</sup> André Mandouze, "L'extase d'Ostie: Possibilités et limites de la méthode des parallèles textuels", en *Augustinus Magister*, vol. I, París, Études Augustiniennes, 1954: 67-84.

<sup>11</sup> Peter Dinzelbacher, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, Stuttgart, Anton Hiersemann, 1981, pp. 229-265. Citado por Bernard McGinn en *The Growth of Mysticism: The Presence of God*, volumen 2, Nueva York, Crossroads, 1994, p. 327.

<sup>12</sup> Bernard McGinn en *The Growth of Mysticism: The Presence of God*, p. 230.

de Alberto Magno a *La teología mística* de Dionisio Areopagita. Como es sabido, este pequeño tratado sostiene que la ascensión del espíritu humano a Dios sucede por medio del abandono de todas las operaciones sensoriales e intelectuales.

Un ejemplo de los peligros que desde el apofatismo se advierten en otros modos de ascenso se encuentra en el siguiente pasaje de una carta del neoplatónico Nicolás de Cusa (1401-1464) a sus amigos los monjes de Tegernsee:

“El ángel de Satanás, transformándose en ángel de luz, seduce fácilmente a la persona que se confía: pues es necesario que el amante se haga un concepto del amado, y si lo hiciera sin entrar en la tiniebla, necesariamente lo haría de algún modo inteligible, y entonces consideraría que descubrió a Dios cuando descubriese algún símil”<sup>13</sup>.

El pasaje supone la concepción agustiniana por la cual el inicio del ascenso del alma a Dios es amoroso pero ese amor, a su vez, ya es amor de algo que se conoce o, mejor dicho, se pre-conoce, pues si se lo conociera por completo, no se lo buscaría. Hasta acá, nada contradice la epistemología propuesta por Douglas Hedley. El alma se ve impulsada hacia el ascenso por la belleza del mundo y por un conocimiento intuitivo de que tanto este como ella misma son manifestaciones de una realidad espiritual superior. Pero donde Hedley vería la acción de la imaginación, el Cusano ve, siguiendo a Dionisio, la necesidad del abandono de todas las operaciones del alma, tanto las vinculadas con los sentidos como las vinculadas con el intelecto. Y, a diferencia del monje al que se dirige, el Cusano no entiende que este abandono equivalga a reemplazar aquel pre-conocimiento que lo puso en marcha por un éxtasis amoroso ciego que lo una a la meta. Para Nicolás de Cusa, ascenso ignorante quiere decir ascenso que sabe que no sabe. Y que, por lo tanto, cada vez que llega a una instancia en la que cree haber encontrado a Dios, sabe que eso que ha encontrado no puede ser Dios, quien no es aprehensible ni por los sentidos, ni por la imaginación, ni por la razón, ni por el intelecto. De ahí la referencia al ángel de Satanás: toda emoción susceptible de ser confundida con un éxtasis, toda imagen susceptible de ser

<sup>13</sup> Carta de Nicolás de Cusa a Gaspar Aindorffer, abad de Tegernsee, y a los monjes de la abadía. Branzoll, 14 de septiembre de 1453: “Et angelus satane in angelum lucis se transferens, abduceret confidentem facillime: nam oporteret amantem facere conceptum amati, quod si faceret, necessario faceret modo quodam intelligibili, si non subintraret caliginem, et tunc putaret se Deum repperisse, quando aliquid simile repperisset”. Traducción propia.

confundida con una revelación es, en sus palabras, un símil que seduce maliciosamente al peregrino que se confía.

El problema que presenta esta tradición apofática es que, a pesar de consistir en una tradición textual y, en este sentido, estar atada al lenguaje positivo, se presenta como una herramienta crítica que pone en cuestión a todos los demás tipos de experiencia mística. Mi objetivo en este breve escrito aquí presentado fue simplemente presentar una alternativa a esta perspectiva, la que ofrece la noción de imaginación creativa de Douglas Hedley. Esta es una herramienta conceptual que quizás permita abordar los relatos de visiones místicas, tanto los anteriores al siglo XII como los posteriores a éste, en sus propios términos, los de la imagen poética, partiendo del supuesto de la verdad de la experiencia que narran y sin juzgarlos desde otras instancias.

*EL VALOR EPISTEMOLÓGICO DE LA IMAGINACIÓN PARA EL CONOCIMIENTO  
DE DIOS SEGÚN DOUGLAS HEDLEY (DERBY, 1961)*

## Los Autores

### Gerald Cresta

Licenciado en Filosofía (U. de Buenos Aires) y Doctor en Filosofía (Albert-Ludwig-Universität, Freiburg). Miembro de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (SIEPM) y de la Association Internationale d'Études Patristiques (AIEP). Miembro Académico del Centro de Estudios e Investigación en Filosofía Patristica y Medieval, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario. Prof. Adjunto de Historia de la Filosofía Antigua en la Universidad Católica Argentina. Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Áreas de investigación: Filosofía Antigua y Medieval, Metafísica.

### Silvana Filippi

Investigadora Principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas y catedrática de “Historia de la Filosofía Medieval y del Renacimiento” en la Universidad Nacional de Rosario, Argentina. publicó libros y artículos en revistas internacionales y fue expositora y conferencista en más de un centenar de congresos. Es fundadora y directora del Centro de Estudio e Investigación en Filosofía Patristica y Medieval (Facultad de Humanidades y Artes de la UNR). Una de las líneas principales de sus estudios refiere a la presencia y tratamiento de la metafísica tradicional, particularmente medieval, en el pensamiento contemporáneo.

### Ricardo Mario García

Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional del Sur, Argentina. Profesor Asociado de *Historia de la Filosofía Medieval* y de *Filosofía de la Religión* en la Universidad Nacional del Sur. Jubilado desde el año 2014, es profesor del Seminario *Problemas de la Filosofía Medieval* e integra el *Comité de posgrado* del Doctorado en Filosofía en el Departamento de Humanidades de la UNS. Su temática versa sobre el período neoplatónico abarcando sobre todo autores como Albino, Orígenes, Plotino y Agustín, entre otros. También ha abordado temas de filosofía política del período medieval.

**Clemente Huneeus**

Abogado y Licenciado en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Chile; estudiante de Magister en Filosofía en la Universidad de los Andes, Chile.

**Natalia G. Jakubecki**

Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y Especialista en Ciencias Sociales por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO). Desempeña su labor docente como Jefa de Trabajos Prácticos en la cátedra de Historia de la Filosofía Medieval en la Facultad de Filosofía y Letras - UBA. Es Investigadora Asistente en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y su principal línea de estudio es la construcción identitaria de los infieles en diálogos literarios escritos entre 1100-1500.

**María Elisa Ladrón de Guevara**

Carmelita Descalza. Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Ha seguido estudios privados de Filosofía Medieval, especialmente sobre Tomás de Aquino y sus fuentes árabes. Miembro de un grupo de investigación dirigido por la Celina Lértora Mendoza sobre el citado autor.

**Celina A. Lértora Mendoza**

Doctora en Filosofía por las Universidades Católica Argentina y Complutense de Madrid; Doctora en Teología por la Pontificia Universidad Comillas (España). Es miembro de la Carrera del Investigador Científico del Conicet. Se especializa en historia de la filosofía y la ciencia medieval, colonial y latinoamericana, y en epistemología. Publicó treinta libros y 325 artículos y participó en 230 congresos, jornadas y encuentros. Fue profesora en las Universidades Católica Argentina, Nacional de Buenos Aires y Nacional de Mar del Plata, del Salvador y actualmente es profesora de Doctorado en la Universidad Nacional del Sur. Fue profesora invitada en diversas universidades en España, Colombia, México, Brasi y Uruguay. Es presidente fundadora de la Fundación para el Estudio del Pensamiento Argentino e Iberoamericano (FEPAI) y miembro fundador de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval.

**Nicolás Martínez Sáez**

Profesor en filosofía por la Universidad Nacional de Mar del Plata e Ingeniero en informática por la Universidad FASTA. Actualmente ayudante graduado en la cátedra de Filosofía Medieval en la Universidad Nacional de Mar del Plata y doctorando en filosofía de la Universidad de La Plata con el tema: “Andrés el Capellán y la dialéctica del amor”.

**Nicolás Moreira Alaniz**

Profesor de Filosofía en Educación Secundaria, Instituto de Profesores Artigas, Uruguay. Magister en Filosofía por la Universidad de la República, Uruguay. Publicaciones sobre Filosofía Medieval en: Revista Española de Filosofía Medieval; Reflexões de Filosofia; Ananké; Revista Brasileira de Filosofia da Religião; Bulletin de Philosophie Médiévale (SIEPM); etc. Profesor de “Filosofía Medieval” en el Instituto de Profesores Artigas, Montevideo, Uruguay.

**Ignacio Pérez Constanzó**

Estudió Filosofía en la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino y en la Universidad de Navarra, con estancias de estudio en la Universitat de Barcelona y en la Universität Heidelberg. Su área es la escolástica hasta el renacimiento, en antropología, metafísica y ética. Expuso en más de 20 congresos y publicó traducciones de autores medievales como Tomás de Aquino y Siger de Brabante. Profesor en la Universidad de la República, Uruguay.

**Paula Pico Estrada**

Es doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, profesora de Historia de la Filosofía Medieval en la Universidad del Salvador y en la Universidad Nacional de San Martín, Argentina. Su investigación doctoral fue sobre la ética de Nicolás de Cusa, incluyendo el rol de la verdad como garante del diálogo interreligioso, tal como el Cusano lo desarrolla en *De pace fidei* (1453). Dirige Ediciones Winograd, especializada en la publicación de textos fuente de la Antigüedad, Edad Media y Renacimiento.

**Estefanía Sottocorno**

Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de Mar del Plata y Doctora en Historia por la Universidad Nacional de Tres de Febrero, Argentina. Trabajó en la Univ. Nacional de Mar del Plata, la Univ. Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, y la Univ. de Buenos Aires. Actualmente es investigadora y docente a cargo de la asignatura “Historia del Pensamiento I” en la Universidad Nacional de Tres de Febrero.

**Susana Beatriz Violante**

Es doctora en Filosofía por la Universidad de Barcelona. Profesora Titular Regular de Filosofía Medieval en Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina, donde es directora del grupo de investigación Δίκαιόν ἐστι ἐμέ. Es coordinadora nacional de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval, miembro activo de la Sociedad de Filosofía Medieval y de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale. Dicta Seminarios y Conferencias en Universidades Nacionales y Extranjeras. Directora y evaluadora de tesis doctorales. Evaluadora en revistas especializadas. Publicó tres libros y artículos en revistas especializadas e indexadas, así como capítulos de libros.

## ÍNDICE

Presentación	
<i>Celina A. Lértora Mendoza – Ignacio Pérez Constanzó</i>	5
<b>Trabajos</b>	7
Trascendencia y paradoja en Damascio	
<i>Gerald Cresta</i>	9
La historiografía calcedoniana en la presentación de los <i>virii illustres</i> de Genadio de Marsella	
<i>Estefanía Sottocorno</i>	21
La mujer como imagen de Dios en Agustín de Hipona	
<i>Ricardo Mario García</i>	29
La simplicidad divina y la unidad del fin último: un argumento desde Boecio	
<i>Clemente Huneeus</i>	41
Omnipotencia divina, naturaleza metafísica de Dios y creación: Avicena, Averroes y S. Tomás	
<i>María Elisa Ladrón de Guevara OCD</i>	57
Pedro Abelardo y la moral de los no cristianos: la insuficiencia del <i>fac bonum</i> y el requisito de <i>bene facere</i>	
<i>Natalia Jakubecki</i>	69
El arquetipo del “Dios que premia y castiga” en Andrés el Capellán	
<i>Nicolás Martínez Sáez</i>	83
¿Un nuevo tomismo o un viejo aristotelismo? Una controversia contemporánea en torno a la “metafísica del Éxodo”	
<i>Silvana Filippi</i>	91

RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL  
*FILOSOFÍA EN EL MEDIOEVO*

La idea de persona en el análisis sobre derecho y dominio indiano en Francisco de Vitoria <i>Nicolás Moreira Alaniz</i>	109
El epistolario entre Séneca y el apóstol Pablo en el Medioevo. Los casos de Walter de San Víctor y Jerónimo de Lucca <i>Ignacio Pérez Constanzó</i>	121
Patología cultural en la enseñanza de la filosofía. Filósofos medievales y medievalistas <i>Susana Beatriz Violante</i>	131
Filosofía medieval e historia de la filosofía medieval. Notas epistémico-metodológicas I: Filosofía medieval y programa de investigación <i>Celina A. Lértora Mendoza</i>	143
El valor epistemológico de la imaginación para el conocimiento de Dios según Douglas Hedley (Derby, 1961) <i>Paula Pico Estrada</i>	157
<b>Los Autores</b>	165



**ISBN 978-987-86-5609-0**

**Ediciones RLFM**