



Celina A. Lértora Mendoza
Nicolás Moreira Alaniz
Ignacio Pérez Constanzó
Editores

**III Coloquio –Intercongresos– Latinoamericano
de Filosofía Medieval**

Desarrollo y alcance de traducciones de la Edad Media

ACTAS

Ediciones RLFM
Buenos Aires

**CELINA A. LÉRTORA MENDOZA
NICOLÁS MOREIRA ALANIZ
IGNACIO PÉREZ CONSTANZÓ**
(Editores)

**III Coloquio –Intercongresos– Latinoamericano
de Filosofía Medieval**
Desarrollo y alcance de traducciones de la Edad Media
Actas

Desarrollo y alcance de traducciones de la Edad Media : III Coloquio - Intercongresos- Latinoamericano de Filosofía Medieval / Ignacio Pérez Constanzó... [et al.] ; editado por Celina A. Lértora Mendoza ; Ignacio Pérez Constanzó ; Nicolás Moreira Alaniz. -

1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Celina Ana Lértora , 2022.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-88-4998-0

1. Filosofía Medieval. I. Pérez Constanzó, Ignacio, ed. II. Lértora Mendoza, Celina A., ed. III. Moreira Alaniz, Nicolás, ed.

CDD 180.9

Todos los trabajos han sido sometidos a evaluación interna y externa

Imagen de tapa

Amaury de Chartres enseñando en París, Imagen obtenida del manuscrito (del s. XIV) Ms. Royal 16 G VI, fol. 368v de British Library.

https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/3/38/Amalric_of_Bena_hears_his_sentence%2C_Amalric_and_Innocent_III%2C_Chroniques_de_France.jpg

© 2022 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
NICOLÁS MOREIRA ALANIZ
IGNACIO PÉREZ CONSTANZÓ**
(Editores)

**III Coloquio –Intercongresos–
Latinoamericano de Filosofía Medieval**

*Desarrollo y alcance de traducciones
de la Edad Media*

Actas

**Buenos Aires
Editorial RLFM**



COMISIÓN ACADÉMICA

Revisora de los trabajos

Jorge Ayala (España)

Luis Bacigalupo (Perú)

Giannina Burlando (Chile)

Silvia María de Contaldo (Brasil)

Enrique Corti (Argentina)

Carlos Arthur R. do Nascimento (Brasil)

Rafael Ramón Guerrero (España)

Carlos Viesca (México)

Susana Violante (Argentina)

María Leonor Xavier (Portugal)

Presentación

Tenemos el gusto de presentar las Actas del III Coloquio Intercongresos de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval, “Desarrollo y alcance de traducciones de la Edad Media”, patrocinado por la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval y con el aval y la colaboración del Instituto de Profesores Artigas, de Montevideo, y la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, de la Universidad de la República (Udelar). El evento se realizó, debido a las contingencias producidas por la pandemia del Covid-19, de manera virtual, con éxito que ha de agradecerse al apoyo técnico brindado por la Universidad.

Las dos jornadas en las que se realizó el Coloquio fueron muy intensas y muy ricas en temáticas y en ponentes. Esta publicación recoge en su totalidad el contenido de las reuniones. La rigurosidad en la selección de las propuestas y en la correcta presentación de las ponencias con anterioridad a la inclusión en el programa definitivo, permitió alcanzar un nivel muy alto, que fue reconocido por muchos de los participantes.

Por ello expresamos nuestra mayor gratitud a los miembros la Comisión Académica: Jorge Ayala (España), Luis Bacigalupo (Perú), Silvia Contaldo (Brasil), Enrique Corti (Argentina), Carlos Arthur R. do Nascimento (Brasil), Rafael Ramón Guerrero (España), Carlos Viesca (México), Susana Violante (Argentina) y María Leonor Xavier (Portugal). Asimismo agradecemos a los miembros de la Comisión Institucional (Coordinadores nacionales): Susana Violante (Argentina), Silvia Contaldo (Brasil), João Lupi (Brasil), Jorge Da Silva Santos (Brasil), Giannina Burlando (Chile), César Ibarra (Colombia), Juan M. Campos Benítez (México), Ricardo Villalba (Paraguay), Jean Luis Arana (Perú), e Ignacio Pérez Constanzó (Uruguay), por el apoyo a esta edición, y en general a las publicaciones de la Editorial de la Red.

Esta publicación está organizada de modo análogo al programa del Coloquio y cuenta con las mismas secciones. En primer lugar, las Mesas temáticas, que presentan los resultados conjuntos de diversos proyectos de grupos consolidados en su temática: patristica, trabajo de traducción e historia de la ciencia (medicina) medieval.

En segundo lugar se presentan las Comunicaciones, nucleadas conforme a los temas del coloquio: la sección correspondiente al tema específico de traducciones medievales y la sección de miscelánea que abarca los aportes relativos a otras áreas de trabajo de la Red

Se incluyen los actos especiales: la sesión de Homenaje a Silvana Filippi, que fue la primera, y al final la Mesa de Discusión sobre Enseñanza de la Filosofía Medieval.

Esperamos que estas Actas, que recogen todos los valores académicos y personales del Congreso, tengan igual positiva acogida que las anteriores, y contribuyan a consolidar, fortalecer y aumentar los estudios de filosofía medieval en nuestra región que también está abierta a otras latitudes, como lo demuestran varias ponencias de este texto. Agradecemos a todos y esperamos continúen acompañándonos y participando.

Celina Lértora Mendoza
Nicolás Moreira Alaniz
Ignacio Pérez Constanzó
Editores

ACTO DE APERTURA

Palabras de la Comisión Ejecutiva del III Coloquio -Intercongresos- de la RLFM

La Comisión Ejecutiva del III Coloquio Intercongresos de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval da la bienvenida a participantes, expositores, coordinadores, y miembros de la Comisión Académica a esta nueva instancia de encuentro académico y humano promovida por la Red.

Este es el Tercer Coloquio Intercongresos de la Red, y el primero que se realiza en Uruguay. Por esta razón, los pocos docentes e investigadores que sobre el pensamiento medieval trabajamos en este pequeño país estamos gratamente entusiasmados por este encuentro de reflexión y aprendizaje, y, especialmente, pensando en poder ir sembrando el seminal interés de futuras generaciones acerca del estudio de este fascinante período de la historia del pensamiento humano, el cual se nos ha ido descubriendo a través de las últimas décadas, en su riqueza y diversidad, de una manera vertiginosa gracias al esfuerzo que en diversas partes del mundo han realizado los medievalistas.

Latinoamérica no ha sido ajena a esta producción investigadora en relación a traducciones de textos medievales, traducción y comentarios de textos y documentos pertenecientes a las escolásticas coloniales, el aporte de profusos y profundos trabajos científicos acerca del pensamiento de diversos autores medievales, y la iniciativa de colectivizar críticamente el conocimiento a nivel nacional, pero también regional y continental. Así, la Red, desde sus comienzos mantiene y busca promover este espíritu de comunidad medievalista entre nuestros países.

La organización de este coloquio, como les decía, en un país con escasa tradición medievalista ha sido un desafío, y un camino lleno de aprendizajes y motivaciones con el grato fin de recibirlos y vivir estos dos días de intercambio académico y humano.

El tema específico de esta instancia es sobre el desarrollo y alcance de las traducciones de la Edad Media, ya que es particularmente interesante, fundamental y de necesaria promoción en nuestras latitudes, pero igualmente hemos abierto el espectro de contribuciones a otros temas y cuestiones propias de la filosofía medieval. La dedicación y el amor en la investigación amerita este programa que hemos logrado todos juntos, y que nos hace, al decir de Hugo de San Víctor (*Didascalicon*, III, 17),

servientes que sostienen la silla de la Filología sede donde se asienta la Sabiduría: somos servidores que con amor, trabajo, cuidado y vigilia procuramos mantener y proyectar el saber a futuras generaciones indagando con nuestra mirada hacia el pasado.

Nos hubiera gustado que el encuentro fuera presencial y más cercano aún, pero las particularidades sanitarias aún vigentes en este año en muchos de los países nos llevaron a decidir su realización enteramente virtual. Seguramente, aquí o en otro lugar en instancias futuras se dará ese ansiado encuentro personal.

Lo que me queda es agradecer la orientación y guía permanente y firme de la coordinadora general de la Red, Celina Lértora Mendoza, y darles la bienvenida en nombre mío y en el de Ignacio Pérez Constanzó, coordinadores ejecutivos del Coloquio.

Muchas gracias.

Nicolás Moreira Alaniz

Palabras de la Coordinadora General de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval

Es un placer comenzar el Tercer Coloquio Intercongresos de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval, que se desarrolla en Montevideo, Universidad de la República, en forma totalmente telemática. Quisiera hacer en esta ocasión un breve recordatorio reflexivo.

Hace ya cuarenta años largos un grupo de colegas brasileños, liderados por nuestro querido y ya ausente José Antonio Camargo Rodríguez de Souza, convocó a una reunión para afianzar la filosofía medieval en Brasil. En esta ininterrumpida tarea, fue acompañado por otros colegas que compartían ese ideario, como João Lupi, Luis de Boni, Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento y varios más, a los que tempranamente nos sumamos argentinos, luego chilenos y de algunos países de Europa. Este grupo se transformó, en 1999, en una informal Red Latinoamericana de Filosofía Medieval, iniciando actividades por primera vez fuera de Brasil, en Argentina, por iniciativa de Luis De Boni. Al celebrarse el XIV Congreso Latinoamericano se decidió dotar a la Red de una estructura estable, con una coordinación general y coordinaciones por países, y también tener un órgano de difusión en la web y una revista electrónica, *Mediaevalia Americana*. Los congresos bianuales se han celebrado ininterrumpidamente y sus materiales se han publicado en forma total o parcial. La revista sigue saliendo in interrupción dos veces por año y está indexada en Latindex.

Se estableció asimismo un régimen de membresía y de permanencia, de modo que para ser miembro es necesario haber participado al menos una vez en un congreso con ponencia aprobada y publicada. El número de adherentes creció y hay coordinadores nacionales de varios países: Argentina, Brasil, Chile, Colombia, México, Paraguay, Perú, Uruguay y Venezuela (este sitio actualmente vacante por cambio de residencia del coordinador).

Aunque estas actividades han otorgado gran visibilidad y prestigio a la Red, algunos miembros consideraron que se podía hacer más. Con ocasión del XVI Congreso, celebrado en Chile, se sumaron tres propuestas que se implementaron: la realización de Coloquios Nacionales a cargo de los Coordinadores, la realización de mesas temáticas y los Coloquios Intercongreso. Finalmente, en el Congreso anterior, en Colombia, se propuso la creación de Comisiones de Trabajo, con aprobación

posterior de la Directiva de Coordinadores, y ya se generaron dos, una sobre Patrística, coordinada por João Lupi y otra sobre la mujer en la Edad Media, coordinada por Susana Violante.

Esta novedad de los Coloquios, que comenzó a implementarse en el 2018, tuvo dos motivaciones: una primera, mantener el interés de los miembros y la posibilidad de participar, ya que la continuidad de la membresía exige participar en alguna actividad de la Red por lo menos una vez cada dos años; en segundo lugar, dar también ocasión a la conscripción de nuevos miembros. Y desde luego, el trasfondo común que fue objetivo desde 1999, de ampliar el ámbito incorporando nuevos grupos.

Sin ser convocatorias tan grandes como los congresos, los Coloquios Intercongresos tienen la misma estructura y son, desde este punto de vista, una escuela de experiencia para todos. El primero se realizó en Asunción del Paraguay, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Asunción; el segundo en Buenos Aires y este tercero en Uruguay.

Como ha sucedido en los otros, y también en los congresos, participan antiguos miembros junto a otros más nuevos y a interesados eventualmente en sumarse como miembros al término del encuentro. Todos queremos que la Red se prestigie con trabajos de alto nivel y por eso las Comisiones Académicas toman a su cargo la tarea de evaluación. Siguiendo un sistema que se implementó con ocasión del Congreso de México en 2019, la Comisión Académica evalúa los resúmenes y de ser aprobados los participantes deben entregar el trabajo con anterioridad a la reunión, para ser evaluado. De este modo, sólo figuran en programa aquellos participantes cuyos trabajos han sido aprobados y han pasado a la publicación. Este sistema tiene desde luego, la obvia ventaja que permite la publicación unas pocas semanas después de terminado el encuentro. Pero sobre todo asegura que el trabajo a exponer, casi siempre en tiempo muy acotado, está realmente redactado con todos los requisitos de rigor. La idea es que al encuentro se llevan resultados, no simples propuestas a concretar en un futuro indefinido, hándicap éste que perjudica la credibilidad y el consiguiente crédito académico que aqueja a este tipo de encuentros.

Los miembros de la Comisión Académica han evaluado, aprobando, indicando mejoras o rechazando, con un trabajo realmente enorme y meritorio. Tengo que agradecer aquí a Jorge Ayala, Luis Bacigalupo, Silvia Contaldo, Enrique Corti, Carlos Arthur R. do Nascimento, Rafael Ramón Guerrero, Carlos Viesca, Susana Violante y María Leonor Xavier.

Los organizadores uruguayos Ignacio Pérez Constanzó y Nicolás Moreira Alaniz han trabajado incansablemente para atender a todos los detalles y la Universidad de la República ha contribuido con sus sistema telemático, lo que permite que este Coloquio se desarrolle en forma totalmente gratuita. Además fue auspiciado por el Instituto de Profesores Artigas (IPA-CFE) y la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la UdelAR.

El Coloquio tiene por tema central las traducciones medievales, en el doble sentido de las que se hicieron en el medioevo y las que se hicieron y se hacen sobre temas medievales. Todos estos ecos resuenan en los textos en lenguas vernáculas que constituyen, hoy por hoy, la mayoría de las consultas textuales. Además, como es habitual, todos los ejes temáticos propios de la Red son aceptables.

Escucharemos y discutiremos tres propuestas de mesas temáticas: dos sobre traducciones y una sobre historia de la ciencia. En las comunicaciones tenemos por una parte aquellas que tratan el tema específico, y una miscelánea temática que continúa líneas de trabajo ya presentes en reuniones anteriores. No tendremos la sesión tradicional de presentación de libros debido al escaso tiempo de que disponemos, pero sí hay un espacio dedicado al homenaje a nuestra querida colega Silvana Filippi, un puntal tradicional de la Red, fallecida pocos días después del congreso del año pasado. Y cerramos, también como es costumbre, con una mesa de discusión sobre enseñanza, investigación y difusión de la Filosofía Medieval.

Esperaos que todos disfruten estos dos intensos días de labor y de amistad.

Celina A. Lértora Mendoza

**HOMENAJE
A SILVANA FILIPPI**

Homenaje a Silvana Filippi

Roberto Casazza

Silvana Filippi fue una gran investigadora sobre Filosofía Medieval, Filosofía Patrística y Medieval. Fue también una gran docente que desarrolló todo su trabajo desde la ciudad de Rosario, Argentina. Ella fue estudiante en la ciudad de Rosario, de la carrera de Filosofía, teniendo como referencia principal a un profesor que fue discípulo de Étienne Gilson, Raúl Echaury, e inició su trabajo doctoral no sobre temas de Filosofía Medieval, sino sobre Martin Heidegger, y particularmente concentrada sobre los parágrafos 43 y 44 de su libro *Ser y Tiempo*. En estos parágrafos Heidegger trata la cuestión del realismo metafísico, y es en ellos que desarrolla germinalmente su profundo elogio para con la filosofía presocrática, especialmente con Parménides, así como su idea sobre el olvido del ser –que tanta fuerza tuvo en su obra–, con la consecuente crítica a Platón y a Aristóteles por haber de algún modo recubierto el carácter prístino, vivo, activo del ser –entendido eminentemente como verbo– que hallamos en varios de los pensadores presocráticos. Según esta crítica de Heidegger, ellos habían recubierto al ser con la esencia y con la sustancia en el caso de Platón y de Aristóteles, iniciándose así –y esta es una de las tesis fundamentales de Heidegger– el olvido del ser que el propio Heidegger viene a rescatar con su filosofía del *Dasein*, e iniciando este nuevo vínculo con el ser, en tanto movimiento y en tanto descubrimiento de lo vivo de la metafísica en la intimidad del ente.

La tesis de Silvana fue publicada en Rosario en 1998 como libro, titulado *Heidegger y la filosofía griega*, por el CERIDER-CONICET. Si uno recorre ese libro, no esperaría que su autor fuera después alguien que deviniera en medievalista, sino alguien que se dedicaría a la filosofía antigua o a la filosofía moderna, pues es un texto que estudia con mucha atención las fuentes griegas que estudió Heidegger y de un modo muy refinado el pensamiento mismo de Heidegger. Esta tesis que la hizo Silvana casi sin maestros –porque Echaury no era un especialista en Heidegger, aunque siempre estuvo muy cerca de Silvana–, sino que ella tuvo una breve formación en Alemania, más bien en la lengua y no tanto en claustros filosóficos, la obra es un trabajo notable porque es un libro contundente y hecho con una enorme autonomía intelectual. Esto último caracterizó toda la obra de Silvana, se puede observar en cada página que ella escribió, se advierte que es alguien que siempre estuvo estudiando, y que estableció su diálogo principalmente con aquellos autores a los que lee, pero

también, por supuesto, con colegas. Ella fue una gran promotora de los círculos de trabajo sobre Filosofía Medieval y también sobre Filosofía del Renacimiento y desde una perspectiva que podríamos llamar –con una palabra no del todo inadecuada– federal, porque llegó a convertir a la ciudad de Rosario, y más ampliamente a la Universidad del Litoral también, en un polo claro de estudios sobre el pensamiento filosófico medieval y del Renacimiento, sostenido fundamentalmente por su esfuerzo personal. Creo que no ha habido muchos colegas que estuvieran tan dispuestos como ella a leer tantas tesis doctorales, o a asumir nuevos becarios permanentemente, aún cuando muchas veces le caían estos compromisos en medio de otros muy grandes.

Silvana, y aquí también se destaca la importancia del vínculo con Raúl Echauri, compartía la visión de Heidegger sobre el olivo del ser. Pero mientras Heidegger señalaba que el ser reaparece en su carácter vivo recién con su obra, Silvana –siguiendo a Echauri– sostiene que en la obra de Tomás de Aquino hay una suerte de revolución ontológica, metafísica, que le da al ser y a la metafísica nueva vida. Y aquí aparece la segunda gran tesis que acompaña la obra de Silvana, que se dedicaba fundamentalmente a lo que podríamos llamar ampliamente la metafísica de la creación en sus muy diversas aristas y estudiando a muy diferentes autores. Hallamos estudios sobre Maimónides, sobre Pedro Lombardo, sobre Tomás de Aquino, sobre Duns Escoto, sobre Gil de Roma, sobre Francisco Suárez, autor que es –sostiene Silvana– la fuente principal de la confusión de Heidegger, porque él estudió el pensamiento de Tomás de Aquino a través del lente de Suárez, y allí ya hay una tergiversación fundamental de las doctrinas ontológicas de Tomás de Aquino. La segunda gran tesis, decía, es la de que en el siglo XIV, con el ocaso de la escolástica y el surgimiento del nominalismo, comienza el colapso del orden ontológico fundamental, que es –según Silvana– el que imprime el acto creador al conjunto de los entes. Allí en el siglo XIV comienza, con la disolución, impulsada por el nominalismo, del valor de las esencias, el camino que lentamente –aunque ella nunca lo dijo con estas palabras pero lo podemos entender así– conduce de algún modo a la postmodernidad, conduce al colapso del orden ontológico que estructuró la metafísica no sólo medieval sino antigua también. Por fuera de estos dos cursos fundamentales, su obra abarca un amplio espectro de temas, todos tratados con sutileza y rigor, expresados en decenas de trabajos muy sólidos y muy ricos que solo cabe recomendar leer y releer.

Silvana fue una gran docente: formó una cátedra en la que participamos durante muchos años yo, que la acompañé durante cerca de 25 años, y luego se sumó Fernanda Ocampo, pero además de la cátedra formó muchos discípulos en varias provincias argentinas, y los recomendó aun cuando no se dedicaran a los temas que ella trabajaba,

y fue una persona que ayudó a cuantas personas pudo con todos los medios que tuvo a su alcance para que progresaran en la filosofía. Un progreso que, en su claro ejemplo, claramente, implicaba esfuerzo, por eso tenía una actitud hacia sus alumnos no de “dar, dar y dar”. Hay una corriente de la pedagogía que pareciera sostener que hay que dar todas las herramientas y todas las posibilidades para que el alumno desarrolle su potencia. Bueno, Silvana daba y daba mucho pero también esperaba del trabajo autónomo y del esfuerzo de la persona que se estaba formando, lo suponía y lo sobreentendía y también traía resultados ese camino. Invitaba a todos a participar de su cátedra una vez los alumnos hubieran rendido el examen, y apoyaba toda iniciativa valiosa donde fuera que sea.

Silvana escribió además un hermoso manual de *Historia de la Filosofía Medieval* (invito a las instituciones aquí presentes, si tienen la posibilidad, a evaluar la posibilidad de editarlo porque solo circula en fotocopias y en pdf). Es un excelente manual, claro y muy sintético, recorre todos los temas del pensamiento patrístico y medieval. Lo otro que todos ustedes conocen muy bien fue la gran capacidad de Silvana de generar espacios de intercambio, principalmente con colegas nacionales pero no sólo, como los cuatro grandes simposios que organizó en la UNR, tres de los cuales llegaron a actas (estamos avanzando hacia que sean subidas a la web completos en forma digital, los tres volúmenes que fueron publicados por la editorial Paideia de Rosario). Ella vivió con mucha intensidad el vínculo con colegas, se tomó cada consulta con máxima seriedad y poniéndola como prioridad en su agenda. Fue también mi directora de tesis doctoral y fue para mí una referencia fundamental en estos más de veinte años. Silvana era una gran directora de tesis, sabía bien cuándo el tesista debía acelerar, cuándo debía frenar, y finalmente cuándo debía cerrar la tesis, que es lo más difícil para cualquier tesista. Daba muy buenos consejos y se tomaba muy en serio la lectura de los borradores, algo que es muy difícil para gente que está investigando, como hacía siempre ella. De mi parte un gran agradecimiento hacia Silvana. La Universidad Nacional de Rosario publicó un volumen con siete homenajes a ella, algunos escritos por colegas aquí presentes. Y un agradecimiento a la Red, especialmente por haber armado este espacio para su memoria, algo que ella merece. Murió a los 59 años, víctima del Covid, que la atacó con una violencia especial, julio de 2021, en los mismos días en que llegaba la cita para vacunarnos, y a ella también. Finalmente, un agradecimiento especial a la Red por recordarla. Merece y tiene un lugar especial en nuestra memoria.



Silvana Filippi

MESAS TEMÁTICAS

**TRADUZIR PARA ENSINAR:
ASPECTOS E PROPÓSITOS EDUCATIVOS DA TRADUÇÃO
COMO OBRA INTELECTUAL, ACADÊMICA E HUMANISTA**

Coordinación

João Lupi

Expositores

Silvia Copntaldo

Julián Berenstein

João Lupi

Traduzir para ensinar: aspectos e propósitos educativos da tradução como obra intelectual, acadêmica e humanista

Apresentação

João Lupi

Fundamentos e objetivos

Agostinho começa o diálogo do *Mestre* perguntando: “Que coisa te parece que queremos obter quando falamos? Ou ensinar, ou aprender.... Vês, portanto, que com a fala não desejamos outra coisa senão ensinar.... Não te parece, pois, que a fala foi instituída para ensinar ou para recordar?”. Se tomarmos o texto de Agostinho num sentido amplo, em que falar abrange também o ato de traduzir, percebemos que ao trasladarmos a fala de um indivíduo para um outro modo de falar não estamos pretendendo nada além de ensinar. Mais adiante no diálogo Agostinho desenvolve uma breve teoria de semiótica, em que discute a substituição de signos por outros e pelas coisas representadas; também aqui podemos pensar na tradução, que é um discurso duplo: ao texto original sobrepõe-se a tradução, e o objetivo da tradução perfeita é que esses textos sejam intercambiáveis. Mas isso não é possível totalmente, e o que pretendemos ao estudar as traduções medievais é apenas verificar como, em alguns casos, os tradutores encaram os problemas: a tradução perfeita é a literal, ou é a adaptada? Apresentamos as ideias de uns e outros tendo em mente que todo tradutor é, em última análise, um professor.

Silvia Contaldo: O *Livro das Cintilações* de Defensor de Ligugé ou das possibilidades de ensinar em tempos obscuros.

Julián Barenstein: “Nec verbum verbo curabi reddere fidus interpres”: sutilezas de la traducción en San Jerónimo y Leonardo Bruni.

João Lupi: A polémica de Jerônimo contra Rufino por causa das traduções das obras de Orígenes.

O Livro das Cintilações de Defensor de Ligugé ou das possibilidades de ensinar em tempos obscuros

Sílvia Maria de Contaldo

1. Nota preliminar

Pouco se sabe sobre Defensor de Ligugé que viveu entre os séculos VI e VII. Sua obra, o *Liber Scintillarum*, no entanto foi muito lida e apreciada ao longo da Escolástica. Lauand nos informa que “todas as bibliotecas da época possuíam seu exemplar e que mais de 350 manuscritos chegaram até nós”¹. Não deixa de nos surpreender que essa obra tenha feito tanto sucesso, pois trata-se de uma coleção de sentenças –ou *cintilações*– escrita por esse monge do longínquo mosteiro de São Martinho de Ligugé, situado nos arredores de Poitiers. Foi lá que ocorreu o julgamento de Joana D’Arc em maio de 1431. A jovem combatente da chamada Guerra dos Cem anos tinha apenas 19 anos! Muitos séculos antes, travavam-se ali outras guerras e de outros matizes. No caso, a luta do monge se dará no campo pedagógico e da formação das pessoas que, apesar das adversidades socioculturais, buscavam alguma orientação espiritual para seguir suas vidas sob os ditames e preceitos cristãos. Talvez tenha sido essa a grande contribuição desse autor pouco famoso: empenhar-se num projeto educativo destinado a qualquer um interessado em aprender, de certo modo, a ser *fagulha* ou *cintilação* num mundo de obscuridades: “Leitor, quem quer que tu sejas, que lês este pequeno livro, eu, que o escrevi, rogo-te que o leias com alma e acolhas com gratidão estas saborosas sentenças”².

2. A estrutura da obra: de centelha em centelha

Defensor nos conta ainda em seu *Prólogo* que seu mestre, de nome Ursino, o havia encarregado de selecionar sentenças ou *cintilações* de modo a despertar no leitor algum tipo de reflexão sobre a vida, inspirada nos ensinamentos cristãos. Para

¹ Luiz Jean Lauand, *Cultura e Educação na Idade Média*, São Paulo, Martins Fontes, p. 123.

² Defensor de Ligugé, *O Livro das Cintilações*, Prólogo, apud Luiz Jean Lauand, *Cultura e Educação na Idade Média*, p. 131.

empreender tal obra Defensor debruçou-se sobre leituras inumeráveis de textos bíblicos e de textos herdados da Patrística:

“Desejoso de obedecer [ao mestre Ursino], perscrutei páginas e páginas e, ao deparar uma sentença fulgurante, colhi-a com a diligência de quem encontra uma pérola ou uma gema. Tal como uma fonte, que se faz de muitas gotas, assim reuni testemunhos de diversos volumes para tentar compor esse opúsculo”³.

Vê-se, portanto, que o trabalho não foi fácil e que, para tal fim, esse aprendiz obediente precisou de valer-se do conjunto de obras de épocas anteriores e de suas respectivas traduções, sem as quais tornar-se-ia impossível, para as sociedades –de modo geral– firmarem-se como solos culturais.

Sem enunciar mais explicitamente uma finalidade prático-educativo, pois a obra dirige-se a qualquer leitor, pode-se afirmar, sem cometer exageros, que no *Liber Scintillarum* há uma proposta prático-educativa. Nas sociedades atuais é comum depararmos com obras que nos oferecem saberes compactados em **pílulas**. Em tempos de leituras aligeiradas, muitos pensam ser suficiente pequenas doses de **autoajuda**, com breves e cômodas receitas para se obter uma vida de sucesso⁴. Nesse caso, Defensor de Ligugé foi originalíssimo e deve ter contribuído para “pregadores, em busca de argumentos para seus sermões, para mestres espirituais, em busca de inspiração para a direção de almas e por pessoas desejosas de encontrar orientação para o crescimento no cultivo da ascética cristã”⁵ e, felizmente, também para nós, leitores do século XXI muitas vezes desavisados quanto ao valor empenhado num engenhoso trabalho de organizar textos traduzidos para que o outro –seja ele quem for– tenha **acesso à cultura letrada**.

Assim, pois, o *Liber Scintillarum* é um conjunto de 2494 sentenças ou *cintilações*, recolhidas no vasto repertório da Patrística e da Bíblia, como já foi dito mais acima. Essas sentenças foram divididas em 81 capítulos, que se referem, por sua vez, à diversidade das paixões e atitudes humanas. Não há um rigor numérico entre sentenças e capítulos. Alguns capítulos como *A ligação com Deus* tem apenas

³ Defensor de Ligugé, *O Livro das Cintilações* apud Luiz Jean Lauand, *Cultura e Educação na Idade Média...*, p.131

⁴ Vejam-se os títulos de obras dessa natureza que prometem a felicidade a curto prazo...

⁵ Luis Jean Lauand, ob. cit., p.125.

5 sentenças ao passo que o capítulo dedicado à *Sabedoria* conta com 111 sentenças⁶. Importa que os capítulos tocam profundamente as vicissitudes da vida e, suas respectivas sentenças muitas vezes se interrelacionam e até mesmo se repetem, como é o caso da mesma sentença que aparece nos capítulos I e LXIV: “Disse Jerônimo: Não há distância que separe aqueles que estão unidos pelo amor”⁷.

Para além da estrutura da obra e sua divisão vale ressaltar que a obra ultrapassa a simples compilação de sentenças. Sabendo das inúmeras dificuldades de transmitir saberes e valores inscritos na tradição filosófica-teológica-cristã –trata-se de uma obra escrita por volta do ano 700– portanto sem nenhum aparato tecnológico, Defensor cuidou de alocar as sentenças de modo inusitado, talvez fazendo o papel do professor educador. Ao invés de entregar um pacote pronto, deixa que o aluno faça o embrulho, isto é, que prescrite numa sentença técnica seu significado vivencial. Intenção pedagógica, metodologia socrática, crença nas possibilidades humanas de seguir aprendendo? Talvez. O fato é que a obra, em sua estrutura simples sem ser simplória, certifica o lugar de destaque que devemos aos escritores da Patrística. São eles as pedras basilares do que chamou-se Escolástica, via pela qual as traduções dos antigos puderam fluir ao mesmo tempo que margearam para sempre a cultura ocidental.

Vejamos, mais do que a título de informação, os títulos dos capítulos, abaixo transcritos⁸, de forma que se possa perceber que a disposição das sentenças garimpadas por do trabalho do jovem monge, segue apenas uma cintilação corresponde ao referido capítulo. De fato, Defensor de Ligugé leu e pesquisou! É admirável a diversidade de autores da Patrística que são citados, em mais de uma obra e, ao mesmo tempo, o seu conhecimento do repertório bíblico.

⁶ Cf. Luis Jean Lauand, ob. cit., p.125.

⁷ Luis Jean Lauand, ob. cit., p.126.

⁸ Lauand enumerou os 81 capítulos, ilustrando cada um deles com uma ou mais sentenças, baseando-se no texto estabelecido por H.M. Rochais, um dos maiores conhecedores do *Liber Scintillarrum*. Cf. Luis Jean Lauand, ob. cit., p. 130.

| Capítulos | Cintilações |
|------------------|---|
| I | O amor Disse Agostinho: “Quão grande é a caridade: sem ela, tudo é em vão; com ela tudo ganha sentido” (<i>In. Ioh. Ep.</i> , X, 8; PL 35, 2060). |
| II | A paciência Disse Gregório: “A paciência verdadeira está em suportar sem alteração de ânimo os defeitos dos outros e não em guardar ressentimentos contra os que nos fazem o mal” (<i>Hom. Ev.</i> , 35, 4; PL 76, 1261). |
| III | O amor a Deus e ao próximo Disse Isidoro: “Não ama a Cristo de todo o coração quem odeia um homem” (<i>Sent.</i> , II, 3; PL 83, 603). |
| IV | A humildade Disse Orígenes: “Se não fores humilde e recolhido, não poderá habitar em ti a graça do Espírito Santo” (<i>In Lev.</i> , 6, 2; PG 12, 468). |
| V | O perdão Disse Anastásio: “Se não perdoas a injúria que te foi feita, é antes uma maldição sobre ti mesmo –e não uma oração– o que fazer ao rezar: Perdoai-nos as nossas ofensas, assim como nós perdoamos a quem nos tem ofendido”. |
| VI | A compunção Disse o Senhor no Evangelho: “Em verdade, em verdade vos digo: vós chorareis e vos lamentareis e o mundo alegrar-se-á; sereis afligidos, mas vossa tristeza transformar-se-á em alegria” (<i>Jo</i> 16, 20). |
| VII | A oração Disse o Senhor no Evangelho: “Tudo o que pedirdes na oração com fé, recebereis” (<i>Mt</i> 21, 22). |
| VIII | A confissão Disse João Apóstolo: “Se dissemos que não temos pecado, enganamo-nos a nós mesmos e a verdade não está em nós. Mas, se confessarmos nossos pecados, fiel e justo é Deus para perdoar e limpar-nos de todo pecado” (<i>I Jo</i> 1, 8-9). |
| IX | A penitência Disse Jerônimo: “Podridão da carne se trata a ferro e fogo” (<i>Epis.</i> 117, 2; PL 22, 954). |
| X | O Jejum Disse Gregório: “Os que praticam o jejum com arrogância, sim afligem seus corpos pela abstinência, mas são escravos do mundo por |

- XI seu espírito de gula” (*Hom. Ev.*, 32, 3; PL 76, 1235).
O afastamento do mundo
Disse Gregório: “Difícil não é entregar seus bens; difícil é entregar-se a si mesmo. É mais fácil renunciar ao que se tem do que ao que se é” (*Hom. Ev.*, 5, 2; PL 76, 1233).
- XII O temor
Disse o Senhor no Evangelho: “Não temais aqueles que matam o corpo mas não podem matar a alma; temeí, antes Aquele que pode lançar alma e corpo na geena” (*Mt* 10, 28).
- XIII A virgindade
Disse Jerônimo: “O número cem, o primeiro mencionado, corresponde à coroa das virgens, pela virgindade. O número sessenta é o das viúvas, pelo peso da continência. O número trinta, em terceiro lugar, atesta os laços do casamento por consentimento verbal e recíproco” (*Epist.* 123, 8).
- XIV A justiça
Disse o Senhor no Evangelho: “Não os sãos, mas os doentes é que têm necessidade de médico. Eu não vim clamar os justos mas os pecadores” (*Lc* 5, 31-32).
- XV A inveja
Disse Ambrósio: “O invejoso faz do bem alheio seu próprio suplício”.
- XVI O silêncio
Disse o Senhor no Evangelho: “O homem bom, do bom tesouro de seu coração, tira o que é bom: o homem mau, o que é mau” (*Mt* 12, 35).
- XVII A soberba
Disse Agostinho: “Devemos evitar a soberba. Se ela soube enganar até os anjos, tanto mais pode ela destruir os homens”.
- XVIII A sabedoria
Disse Isidoro: “Ninguém é mais culpável do que aquele que ignora Deus” (*Sent.*, I, 6; PL 83, 600).
- XIX A ira
Disse Salomão: “A resposta doce quebra a ira; uma palavra dura excita o furor” (*Pr* 15, 1).
- XX A vanglória
Disse Jerônimo: “Quem não procura a glória não deve se ressentir da falta de glória” (*In Mt* 5, 12; PL 26, 35).

- XXI A fornicação
Disse Isidoro: “O adultério é a fornicação da carne; a idolatria, a do espírito” (*Sent.*, II, 39, 18; PL 83, 642).
- XXII A perseverança
Disse Jerônimo: “Não se olha nos cristãos os inícios, mas o fim: Paulo começou mal e acabou bem: pelos começos. Judas foi louvável, mas sua perdição final o condena” (*Epis.*, 54, 6; PL 22, 552).
- XXIII A segurança
Disse o Senhor no Evangelho: “Vigiai, pois, porque não sabeis o dia nem a hora” (*Mt* 24, 42).
- XXIV A tollice
Disse Salomão: “A boca do tolo é a perturbação do próximo” (*Pr.* 10, 14).
- XXV A avareza
Disse Jerônimo: “A avareza desconhece medida: devorando tudo, nunca se sacia”.
- XXVI As virtudes
Disse Agostinho: “A maldade se combate com a virtude; a cizânia luta com o trigo”.
- XXVII Os vícios
Disse Jerônimo: “Imersos em vícios, são incapazes de ver as virtudes” (*Cod. Lyon*, 600, fol. 9).
- XXVIII A embriaguez
Disse Basílio: “O Senhor deu-nos o vinho para alegria do coração e não para a embriaguez”.
- XXIX O dízimo
Disse Agostinho: “O dízimo é oferenda para os pobres”.
- XXX A cobiça
Disse Ambrósio: “Cobiça e soberba são a tal ponto um só mal, que não pode encontrar um soberbo que não seja cobiçoso, nem cobiça sem soberba”.
- XXXI A correção
Disse Isidoro: “Os justos aceitam de modo salutar a repreensão pelos seus desvios” (*Sent.*, III, 32; PL 83, 704).
- XXXII Os que governam e ensino
Disse Gregório: “Maior o cargo, maior o perigo”.
- XXXIII A fé

- Disse Agostinho: “Grande é a fé, mas nada serve se não tiver amor” (*In Ioh. Ev.*, VI, 21; PL 35, 143).
- XXXIV A esperança
- Disse Tiago Apóstolo: “Aquele que duvida é semelhante à onda do mar que o vento agita e leva para lá e para cá” (*Tg* 1, 6).
- XXXV Os dons
- Disse Gregório: “o bem que recebemos na tranquilidade manifesta-se na tribulação” (*Moral*, praefatio; PL 75, 519).
- XXXVI A discórdia
- Disse Gregório: “Que sacrificio de misericórdia pode oferecer quem está em discórdia com seu próximo?”.
- XXXVII O juramento
- Disse Isidoro: “Na maior parte das vezes, dispomo-nos a falar sem recorrer a juramento, mas a incredulidade dos que não crêem no que dizemos leva-nos a jurar” (*Sent.*, II, 31, 6; PL 83, 633-634).
- XXXVIII O pensamento
- Disse Gregório: “A vontade não disciplinada nos pensamentos passa a imperar, também, na ação”.
- XXXIX A mentira
- Disse Isidoro: “Para muitos, o que é falso parece verdade porque falam, não a partir de Deus, mas de seu falso ponto de vista” (*Sent.*, II, 30, 3; PL 83, 632).
- XL Os monges
- Disse Gregório: Monge que busca haveres não é monge (*Dialog.*,3,14; PL 77,245)
- XLI A detração
- Disse Agostinho: “não fales mal e não ouças falar mal de ninguém”.
- XLII As vontades
- Disse Agostinho: “Tudo o que Deus quer de nós é uma vontade boa”.
- XLIII As vestes
- Disse Gregório: “Ninguém procura vestes caras senão por vanglória, isto é, para ostentar maior posição que os outros; ninguém se ocupa de vestir-se bem onde ninguém o possa ver” (*Hom. Ev.*, 40, 3; PL 76, 1305).
- XLIV A misericórdia
- Disse Cipriano: “Não pode merecer a misericórdia de Deus quem não for misericordioso. Nada obterá da divina bondade com suas súplicas quem não agir com humanidade ante as súplicas do pobre” (*De op. et*

- elem.*; PL 4, 606).
- XLV A compaixão para com o próximo
Disse Gregório: “Não há outro meio de nos tornarmos membros de nosso Redentor senão unindo-nos a Deus e compartilhando a dor do próximo (*Hom. Ev.*, 39, 9; PL 76, 1300).
- XLVI O orgulho
Disse o Senhor no Evangelho: “Quem se eleva será humilhado” (*Lc* 18, 14).
- XLVII A vida do homem
Disse o Senhor no Evangelho: “Não vos preocupeis sobre o que vestireis; vossa alma é mais do que o alimento” (*Mt* 6, 25).
- XLVIII Os presentes
Disse o Senhor: “Os presentes cegam os olhos dos sábios e alteram as palavras dos justos” (*Dt* 16, 19).
- XLIX As esmolas
Disse Gregório: “Quando damos aos indigentes o que lhes é necessário, estamos dando o que lhes é devido e não fazendo um ato de generosidade” (*Pastor.*, 3, 21; PL 77, 87).
- L A tribulação
Disse Agostinho: “Quem não merecer ser atribulado neste mundo será torturado no inferno”.
- LI As primícias ou oferendas
Disse Salomão: “Os sacrifícios dos ímpios são abomináveis para o Senhor; os dos justos, aplacam-no” (*Pr* 15, 8).
- LII A tristeza
Disse Isidoro: “Queres estar sempre longe da tristeza? Vive bem. Para quem guarda a consciência, a tristeza não pesa. O bem viver traz sempre consigo a alegria; já a consciência culpada sempre sofre; a alma culpada sempre está insegura” (*Syn.*, 2, 61; PL 83, 859).
- LIII A beleza
Disse Basílio: “Cristo se compraz com a beleza da alma, não com a do corpo. Ama tu também o que agrada a Deus”.
- LIX As refeições
Disse Gregório: “Enquanto o corpo se distende no prazer das refeições, o coração se abandona a uma vã alegria: sempre a loquacidade se segue aos banquetes; com o estômago cheio, a língua fica sem freio” (*Moral.*, I, 8, 10; PL 75, 532).
- LV O riso e o pranto

- Disse Agostinho: “Mais vale a tristeza de quem sofre uma injustiça do que a alegria de quem a comete” (*Em in Os* 56, 14; PL 36, 671).
- LVI O honrar os pais
Disse Jerônimo: “Honra teu pai, desde que ele não te separe do verdadeiro Pai; reconhece o vínculo do sangue, na medida em que ele reconheça seu Criador” (*Epist.* 54, 3; PL 22, 551).
- LVII Os filhos
Disse Salomão: “Quem poupa seu filho à vara, odeia-o; quem o ama, aplica-se a corrigi-lo” (*Pr* 13, 24).
- LVIII Os ricos e os pobres
Disse o Senhor no Evangelho: “Ai de vós, ó ricos, porque já tivestes vosso consolo” (*Lc* 6, 24).
- LIX A acepção de pessoas
Disse Isidoro: “Ao julgar, não consideres a pessoa, mas a causa” (*Sent.*, III, 53, 1; PL 83, 726).
- LX O caminho
Disse Gregório: “Tolo é o viajante quem vendo no caminho uma pradaria agradável, esquece o caminho que empreendia” (*Hom. Ev.*, 14, 6; PL 76, 1130).
- LXI O senso
Disse Jesus, filho de Sirach: “Honra e glória no falar do homem sensato; a língua do insensato é sua ruína” (*Ecle* 5, 15).
- LXII Os servos e os senhores
Disse Cipriano: “Sê para teu servo tal como desejas que o Senhor seja em relação a ti” (*Adm. Ad. Fil.*, 49, 17-18; PL 103, 693).
- LXIII Os bons e os maus
Disse Isidoro: “Assim como é de desejar que os bons tenham paz entre si, assim também, que os maus se digladiem” (*Sent.*, III, 31, 2; PL 83, 703).
- LXIV A amizade e a inimizade
Disse Isidoro: “Há alguns que quando atingem altas posições, desdenham ter por amigos aqueles que, antes, tinham por íntimos” (*Sent.*, III, 29, 6; PL 83, 703).
- LXV Os conselhos
Disse Basílio: “Em toda ação que pretendes realizar, antes considera atentamente diante de Deus se ela está de acordo com Deus. Se estiver, realiza-a; se não, arranca-a do tu espírito” (*Adm. Ad. Fil.* 12; PL 103, 694).

- LXVI Os mortos
Disse Isidoro: “O amor leva-nos a chorar pelos fiéis defuntos; a fé, porém, leva a não nos afligirmos por eles” (*Sent.*, III, 62, 12; PL 83, 738).
- LXVII O auxílio de Deus
Disse Jerônimo: “Feliz aquele para quem a esperança é Deus e toda ação, oração”.
- LXVIII Os velhos e os jovens
Disse Salomão: “A alegria dos jovens, sua força; a dignidades dos velhos, suas câs” (*Pr* 16, 31).
- LXIX As desavenças
Disse Isidoro: “Por nenhuma razão entres em discussão, pois as discussões conduzem ao litígio. As discussões geram as rixas. A discussão deflagra o ódio e dissolve a concórdia” (*Syn.*, II, 39; PL 83, 854).
- LXX A vida alheia
Disse Agostinho: “Ah, quão irreprensíveis seríamos se cuidássemos de evitar nossos próprios vícios com o mesmo empenho com que bisbilhotamos a os dos outros! Mas porque esquecemos dos nossos é que nos ocupamos dos defeitos alheios”.
- LXXI A mansidão e a temeridade
Disse o Senhor no Evangelho: “Aprende de mim que sou manso e humilde de coração” (*Mt* 11, 29).
- LXXII Os juízes e os governantes
Disse Jerônimo: “Não nos alegremos com os elogios dos homens; não temamos as críticas dos homens”.
- LXXIII A simplicidade
Disse o Senhor no Evangelho: “Sede prudentes como serpentes e simples como pombas” (*Mt* 10, 16).
- LXXXIV Os médicos
Disse Cipriano: “É necessário abrir a ferida, cortá-la, expelir o pus e aplicar-lhe remédio forte. O doente, que mal suporta a dor, grita, vocifera; mas, depois ao recobrar a saúde, agradecerá” (*De lapsis*, 14; PL 4, 447-448).
- LXXXV A ligação com Deus
Disse o Senhor no Evangelho: “Tudo o que ligardes na terra será ligado nos céus” (*Mt*, 16, 19).
- LXXXVI O exemplo

- Disse Isidoro: “Se tivermos disposição para imitar os iníquos no mal, por que a displicência para imitar os justos no bem?” (*Sent.*, II, 7; PL 83, 612).
- LXXVII Os discípulos
Disse Cipriano: “Aprimora seu ensino aquele que cada dia cresce e se aprofunda na arte de aprender o melhor” (*Epist.* 74, 10; PL 3, 1135).
- LXXVIII A tentação e o martírio
Disse Isidoro: “O diabo é uma serpente escorregadia; se não se lhe ataca a cabeça (isto é, já à primeira insinuação), ele se infiltra inteiramente, sem que reparemos, no íntimo do coração” (*Sent.*, III, 5; PL 83, 663).
- LXXXIX As palavras ociosas
Disse Gregório: “Palavra ociosa é aquela que carece de retidão que a tornaria útil ou de uma razão de justa necessidade” (*Hom. Ev.*, 6; PL 76, 1098).
- LXXX A brevidade da vida presente
Disse Isidoro: “O tecido desfaz-se fio a fio; a vida do homem consome-se dia a dia” (*Sent.*, III, 61, 3; PL 83, 736).
- LXXXI As leituras
Disse Isidoro: “Ninguém pode conhecer o sentido das sagradas Escrituras senão pela leitura frequente” (*Sent.*, III, 9; PL 83, 680).

3. Das possibilidades de ensinar em tempos obscuros

“Traduz para mim, professor!”. Esse é um pedido recorrente de alunos, estudantes ou qualquer pessoa interessada em determinado assunto, mas que não tem o respectivo conhecimento para compreender de imediato o que está posto. Precisam de uma explicação, por meio de exemplos, metáforas, comparações para o que não lhes parece suficientemente claro. Pode ser a tradução –em seu significado primeiro– como trazem os dicionários, de passar de uma língua para outra mas pode ser também um pedido de esclarecimento –em linguagem mais simples– de um assunto mais complexo, um trecho de obra, uma equação. Em outras palavras, traduzir para ensinar, tal como tema dessa mesa enseja e a obra de Defensor de Ligugé pode ser exemplo. Como se sabe, no início dos tempos medievais, a situação sociocultural não era promissora. Tempos obscuros e, por parte dos novos ocupantes do que fora o Império Romano, pouca atenção ao patrimônio cultural, certo desprezo pelo passado e nenhum projeto pedagógico no sentido de uma **paideia**. Naquele

contexto de muitas adversidades –em todos os âmbitos da vida– aquele monge encontrou tempo e coragem para colher e recolher ensinamentos preciosos, válidos para qualquer um, fosse bárbaro, romano, grego pois, ao fim e ao cabo, todos deveríamos aprender a viver com mais sabedoria e menos tolices, tais como preconceitos, egoísmos, individualismos etc.

Sob essa perspectiva o *Livro das Cintilações* que nos propusemos a apresentar é valioso pois atesta que mesmo em condições adversas e valendo-se de pequenas doses ou *centelhas*, um projeto educativo é possível.

Explico, por fim, a ambiguidade proposital do título dessa breve reflexão: traduzir para ensinar, vale dizer, traduzir o texto para traduzir o contexto e, quem sabe, para aprender a ler o próprio tempo. Afinal, já se disse, um incêndio começa pequeno –por fagulhas ou centelhas– e, também por isso, a Patrística, em seus inúmeros desdobramentos, foi terreno fértil para uma **paideia** cristã que ainda hoje cintila.

***Nec verbum verbo curabi reddere fidus interpres*¹:
sutilezas de la traducción en San Jerónimo y Leonardo Bruni**

Julián Barenstein

Introducción

Nos proponemos abordar aquí la célebre carta de Jerónimo de Estridón (340-420) a su correligionario Panmaquio, la cual lleva por título –o incluso por subtítulo– *De optimo genere interpretandi* (396) y el breve tratado *De interpretatione recta* (1417), de Leonardo Bruni (1369-1444)². Nuestro objetivo es dar cuenta de las diferencias y concordancias de las teorías de la traducción allí expuestas. Así pues, nuestro trabajo está estructurado en tres secciones. En la primera nos detenemos en la epístola del santo traductor para, después de analizar su contenido y estructura, dar cuenta de las características de una traducción “óptima”, de acuerdo con los intereses del autor. En la segunda, paralela a la anterior, analizaremos el tratado de Bruni con idéntico objetivo. Finalmente, en la tercera sección, sopesamos las diferencias y concordancias de los autores estudiados acerca de los que se espera de una buena traducción.

De optimo genere interpretandi

La epístola del santo trilingüe –o mejor, quintilingüe– es considerada por muchos especialistas como un verdadero tratado, el primero hasta entonces, acerca de la teoría de la traducción o *interpretatio*, tal como se designaba en la lengua del lacio al arte de decir “lo mismo en otro idioma”. Se trata de una carta redactada en el 396 en circunstancias en que Jerónimo recibe una serie de críticas, textuales y *ad hominem*, en referencia a la traducción al latín de otra carta, una enviada por Epifanio de Salamina al obispo Juan de Jerusalén (394), que ocupa el n° 51 en su epistolario. La cuestión es como sigue: Jerónimo había realizado la traducción de

¹ Horacio, *Ars Poetica*, 133-134.

² Los textos fuente que de Jerónimo y Leonardo Bruni corresponden a las siguientes ediciones: San Jerónimo, *Epistolario* (ed. bilingüe), Madrid, BAC, t. 1. 1993: 542-567; M. Pérez, González, “Leonardo Bruni y su tratado *De interpretatione recta*”, *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios latinos*, 8, 1995: 204-233.

esa carta de Epifanio a instancias del monje Eusebio de Cremona. A Eusebio le interesaba la carta porque consistía en una exhortación a la penitencia. Producto de un genio enérgico y escrupuloso, la traducción no sólo no había sido hecha “palabra por palabra”³, tal como se solían traducir las Sagradas Escrituras, sino que, además, incluía algunas notas marginales que no dejaban bien parado al obispo Juan ni a Rufino de Aquileya, otro célebre traductor. Y Jerónimo advierte el problema, si el texto no hubiera pasado de mano en mano, no habría posibilidad de crítica alguna:

“[...] mientras no haga público lo que pienso, mis maldiciones no son delito alguno: ni siquiera son maldiciones si los oídos públicos las ignoran”⁴.

Sea de ello lo que fuere, la epístola a Panmaquio, está dividida en trece párrafos de acuerdo con la edición crítica, y, en nuestra opinión se pueden distinguir en ella cuatro partes bien diferenciadas. La primera, que incluye los #1-4, explica las causas de las críticas y, en términos generales, destila indignación⁵. Jerónimo no entiende cómo una traducción realizada para uso particular y privado pudo llegar a manos de su autor sin malicia de por medio. Si quisiéramos decirlo en términos más actuales, Jerónimo está indignado porque su trabajo no estaba preparado, en sentido amplio, para la publicación. La segunda, que va desde el #5 al 11, presenta una teoría de la traducción que se basa no en cambiar palabra por palabra de una lengua a otra sino en expresar las mismas ideas con las palabras adecuadas en la lengua de llegada. Aquí Jerónimo no sólo enumera las condiciones de un buen traductor, sino que busca apoyo para su punto de vista en las obras de Horacio, Cicerón y otros autores, al tiempo que da ejemplos de este proceder extraídos de los evangelistas, en especial de Marcos, Juan y Mateo, que habrían traducido del hebreo al griego partes del Antiguo Testamento a la luz de la misma lógica. En la tercera, que comprende los #11-12, Jerónimo efectúa una última crítica a los que traducen palabra por palabra y llevan este proceder al extremo de volver

³ San Jerónimo, *De optimo genere interpretandi*, 57.2, p. 544: “...ne verbum expresisse de verbo”.

⁴ San Jerónimo, ob. cit., 57.4, p. 546: “Quando non profero cogitate, maledicta non crimina sunt, immo ne maledicta quidem quae aures publicae nesciunt”.

⁵ Véase, p.e., San Jerónimo, ob. cit., 57.4, p. 546: “Tu corrumpas servulos, sollicites clientes et, ut fabulis legimus, auro ad Danaen penetres, dissimulatoque quod feceris ne falsearum voces, cum multo peius crimen accusando in te confitearis quam in me arguis? Alius te hereticum, alius insimulat dogmatum perversorum: taces, ipsi resonare non audes, interpretem laceras, de syllabis calumniaris, et totam defensionem tui putas si tacenti detrahas”.

absurdo el texto. En el último párrafo, el 13, se despide, no sin advertir –como es usual en este tipo de escritos– que se ha extendido más de lo necesario. Aquí nos interesa, desde ya, la segunda parte de la epístola.

La argumentación de Jerónimo se presenta como una suerte de respuesta, y sin duda lo era. Deja, antes que nada, fuera de discusión el hecho de que él no ha cambiado nada del sentido del texto original. Si hay algún problema con el contenido de la epístola traducida, advierte, no es cuestión del traductor sino del autor. Así pues, las críticas que se han vertido contra él no pueden sino provenir de hombres sin juicio que, remata citando a Terencio, no han entendido nada a fuerza de querer entender⁶.

A continuación asistimos al cenit de la epístola jerónima, i.e., a la declaración de principios: “...lo que yo traslado (*exprimo*) no es la palabra a partir de la palabra, sino la idea (*sensus*) a partir de la idea”⁷. Confiesa, asimismo, que en esto tiene como maestro a Cicerón, quien habría escrito en los prólogos a sus traducciones de Esquines y Demóstenes que no los había trasladado como traductor (*interpres*), sino como orador (*orator*) que era, con las mismas ideas (*sensus*), con sus reglas y figuras literarias y retóricas, pero con palabras adecuadas al modo de expresión de los latinos⁸. En pocas palabras: el Arpinate habría sostenido lo mismo que Jerónimo, unos cuatrocientos y tantos años antes. En este sentido, señala el santo que el poeta Horacio, en la misma línea que Cicerón, reprende el proceder en las traducciones “palabra por palabra”: “no trates de verter, escrupuloso intérprete, palabra por palabra”⁹. El propio Jerónimo –según él mismo nos dice– sostuvo algo semejante en el prefacio de *Χρονικόν* de Eusebio, donde da cuenta de la dificultad de la traducción, no sólo atendiendo a la posibilidad o efectividad de mantener la belleza del texto originario sino incluso a la ardua empresa de dar con la palabra precisa, puesto que a veces toda una idea está expresada con un término.

Podemos pensar a partir de esto que el método de Jerónimo estriba en buscar el sentido correcto del texto a traducir y ello implica meditar extensamente en la lengua original, aunque esto implique hacer un gran rodeo para recorrer un trecho muy

⁶ Cf. San Jerónimo, ob. cit., 57.5, p. 547. El texto de Terencio es *Andria*, pról. 17.

⁷ San Jerónimo, ob. cit., 57.5, p. 547: “non verbum e verbo sed sensum exprimere de sensu”.

⁸ Cf. San Jerónimo, ob. cit., 57.7, pp. 547-548: “...nec converti ut interpretes, sed ut orator, sentiis isdem et earum formis tam quam figuris, verbis ad nostram consuetudinem aptis”.

⁹ Cicerón, *Ars Poetica*, 133-134: “Nec verbum verbo curabi reddere fidus interpres”.

corto¹⁰. Este proceder, insiste Jerónimo, no ha variado a lo largo de toda su extensa obra de traducción, y ejemplifica su coherencia con el prefacio de un trabajo juvenil, a saber, la traducción de la vida de Antonio de Evagrio Póntico. Allí, sostiene, queda claro que jamás pretendió traducir palabras por palabras sino por ideas¹¹; se lee, pues: “la traducción literal de una lengua a otra encubre el sentido, lo mismo que la grama exuberante ahoga lo sembrado”¹².

Este método de traducción livianamente explicado tiene también un procedimiento de verificación que Jerónimo enuncia como riendo:

“[...] si alguien piensa que con la traducción no sufre la gracia de la lengua, que traduzca a Homero literalmente al latín, diré aun más, que lo pase a prosa en su misma lengua, y verá que el estilo se hace ridículo y que el más elocuente de los poetas apenas si sabe hablar”¹³.

Para dar más autoridad a su punto de vista ejemplifica Jerónimo este método de traducción con un texto tomado del evangelio de Marcos (Mc, 5, 49). Se lee allí que Cristo habría dicho en hebreo *talitha cumi* (טליתא קומי) y Marcos añade “lo que se traduce: niño, a ti te lo digo, levántate”¹⁴. Cuando en hebreo sólo está escrito “niña levántate”... y nadie acusaría al evangelista de falsario¹⁵.

¹⁰ Cf. San Jerónimo, ob. cit., 57.5, p. 549: “...et dum quaero inplere sententiam longo ambitu vix brevis viae spatia consumo”.

¹¹ Cf. San Jerónimo, ob. cit., 57.6.

¹² San Jerónimo, ob. cit., 57.6, p. 550: “Ex alia in aliam linguam ad verbum expressa translatio sensus operit, et veluti laeto gramine sata strangulat”.

¹³ San Jerónimo, ob. cit., 57.5, p. 549: “Quodsi qui non videtur linguae gratiam interpretatione mutari, Homerum ad verbum exprimat in latinum –plus aliquid dicam–, eundem sua in lingua prosae verbis interpretetur, videbit ordinem ridiculum, et poetam eloquentissimum vix loquentem”.

¹⁴ San Jerónimo, ob. cit., 57.7, p. 550: “Quod interpretatur: puella, tibi dico, surge”.

¹⁵ Hay toda una serie de ejemplos que no vale la pena repetir en el cuerpo del trabajo, que podemos dividir en dos grandes grupos: 1) el de los ejemplos de textos bíblicos en los que se cita otros textos bíblicos de forma errónea y 2) el de los ejemplos de diferencias entre los textos hebreos del AT, la versión de los Setenta y la traducción latina hecha sobre esta última. Cf. San Jerónimo, ob. cit., 57, 7-10.

Todo esto no lo dice Jerónimo, siempre según sus propias palabras, para tildar de falsarios a los evangelistas, sino para persuadir de impericia a sus acusadores y que, reconociendo ellos su ignorancia, poder alcanzar de ellos el perdón¹⁶.

De interpretatione recta

Cabe destacar que si entre los tiempos de Jerónimo y los de Bruni hay traducciones y hasta una tradición de traductores coordinada y extensísima que va desde los pueblos del oriente próximo a la célebre escuela de Toledo, exceptuando el célebre “prólogo” de Ibn Daud –si es que hemos de tenerlo en cuenta–, no contamos con un tratado acerca de la traducción al estilo de la epístola de Jerónimo y el texto de Bruni. El *De interpretatione recta*, en efecto, está en línea con algunos de los planteos del santo de Estridón, en especial en lo que hace a la crítica a la traducción “palabra por palabra” y a la postulación de un método, *ad sententiam*, i.e., según el sentido o la idea, al que sólo podríamos llamar “nuevo” en tanto que redescubierto por los humanistas del *Quattrocento*.

El texto de Bruni, dedicado a Antonio di Berto, canceller de Siena, está dividido –siempre según la edición crítica– en un prólogo y tres partes de extensión desigual. El prólogo nos pone en situación: Bruni declara que lo redacta después de haber dado a luz la traducción de la *Ética Nicomáquea* y presenta toda una serie de críticas a un traductor anterior que él mismo menciona en el prefacio de esa obra. Este traductor, que sólo conocemos bajo el mote de *vetus interpres*, puede haber sido Roberto Grosseteste o bien Guillermo de Moerbeke, no lo sabemos. Sea de ello lo que fuere, Bruni tiene una caterva de puntos sobre los que detenerse al respecto, pero después de anunciarlos, los deja para el resto de la obra. En el capítulo primero, siempre entreveradas en un sinnúmero de críticas, Bruni nos revela las características de un buen traductor. Y aquí hay varios elementos en los que debemos detenernos. En principio, el autor utiliza por primera vez los términos *traducere* y *traductor*, que con el correr del tiempo terminarán por reemplazar los más clásicos de *interpretare* e *interpres*. En segundo lugar, establece que el traductor debe conocer muy bien la lengua de partida y la de llegada. Esto último, sostiene, sólo puede darse en alguien de cultura humanística, es decir, en quien hubiera leído a todos los autores clásicos, ya sean poetas, filósofos, historiadores o rétores. Todo lo cual significa, para resumir, que la competencia del traductor estriba en su cultura y no en el mero conocimiento del idioma. En el capítulo segundo Bruni

¹⁶ Cf. San Jerónimo, ob. cit., 57.9, p. 556.

arremete contra el *vetus interpres* de la *Ética* en un estilo que podríamos describir como “lucianesco” o “satírico y sofisticado” e incluso sumergido en una suerte de fervor argumentativo aprovecha para dar por tierra otras versiones latinas de obras griegas, y todo ello a la sombra de los parámetros de lo que él considera una buena traducción. La mayoría, incluso, de las críticas se sustentan en ejemplos de textos que él mismo tradujo. El último capítulo, muy breve, no es más que un epílogo, y menciona allí a otros que lo han precedido en su tarea, a Jerónimo, desde ya, y a Cicerón, que no escribió ningún tratado sobre la traducción, pero que dejó sus ideas sobre este particular dispersas en varias de sus obras, p. e., *Brutus, de optimo genere oratorum*, mencionado también por el santo traductor. Aquí nos interesa el capítulo primero del *De interpretatione recta*.

Al igual que Jerónimo, Bruni arranca su exposición con una declaración de principios. Afirma, en efecto, que toda la esencia de la traducción consiste en “trasladar correctamente a una lengua lo que se ha escrito en otra”¹⁷. Empero, con saber esto no alcanza: hay que tener práctica y experiencia, no basta la sola teoría. Esta aclaración hace, desde ya, que la traducción sea considerada difícil, ardua y que, en definitiva, el convertirse en un buen traductor, sea una tarea que depara mucho tiempo.

La teoría de la traducción de Bruni parece estar, entonces, ligada directamente a las condiciones de un traductor eficiente. Así, éste necesita conocer toda una batería de elementos que aquí enumeramos. Primero (1), el conocimiento de la lengua que se traduce, (1.1) este conocimiento debe ser vasto, practicado, escrupuloso y adquirido en la lectura constante y abundante de filósofos, oradores, poetas, etc.¹⁸. En suma, la primera preocupación del traductor es el conocimiento acabado de la lengua que se traduce, en los términos mencionados. Segundo (2), un idéntico conocimiento de la lengua a la que pretende traducir, (2.1) debe dominar esa lengua y poseerla al punto de no tener que sufrir la carencia de palabras cuando busca en su interior las necesarias para trasladar expresiones, giros o efectuar paráfrasis. El error es aquí utilizar préstamos y dejar términos en su lengua original. De aquí se sigue otro aspecto en lo que hace al trabajo sobre la lengua de llegada, a saber, (2.2) el traductor debe imitar los giros idiomáticos de los grandes escritores. Por último (3), el traductor debe tener un *severum iudicium* para no alterar lo que se dice

¹⁷ Leonardo Bruni, *De interpretatione recta*, I.1, p. 206: “...omnem interpretationis vim in eo consistere, ut, quod in altera lingua scripsi sit, id in alteram recte traducatur”.

¹⁸ Cf. Leonardo Bruni, *De interpretatione recta*, I.2.

rítmicamente¹⁹. Por lo demás, al igual que Jerónimo, Bruni también señala los vicios que el traductor debe evitar, todos los cuales se reducen a tres: comprender mal lo que se debe traducir, reproducirlo mal en la lengua de llegada, y verter él mismo mal lo que en el original se dijo apropiada y armónicamente. Esto último, sobre todo, es lo que hace a los traductores objeto de crítica²⁰.

Es dable mencionar que en el texto de Bruni aparecen los principios, aunque en su forma embrionaria, para defender un aspecto de la labor del traductor que ha mantenido en vilo, cuanto menos, a los intérpretes del s. XX y de lo que va del XXI, a saber, que la traducción es un género literario:

“[...] de la misma manera que los que pintan un cuadro a imitación de otro toman de éste la forma, la actitud, el movimiento y la configuración del cuerpo entero y no reflexionan sobre lo que ellos mismos harían, sino sobre lo que otro ha hecho, así en la traducciones el óptimo traductor se volverá con toda su mente, ánimo y voluntad al autor original del texto y en cierto modo lo transformará tratando de expresar la forma de su discurso, su actitud, su movimiento y colorido y todos los rasgos en general”²¹.

Para concluir...

Al momento de cotejar estos dos textos singulares, lo primero que se debe decir es que hay pruebas fehacientes de que Bruni conocía la carta de Jerónimo. La autoridad del santo traductor era, en efecto, difícilmente soslayable para alguien que, como el autor del *De interpretatione recta*, pretendiera sentar las bases de una teoría de la traducción.

En cuanto a los contenidos de sendos tratados debemos decir que en ellos se cuestiona, de un modo semejante incluso, la traducción “palabra por palabra”, aunque Bruni parece hacer algunas concesiones. Si enunciamos este punto de manera positiva, diremos que ambos autores defienden una traducción que respete antes el sentido que la expresión, aunque, como ya hemos dicho, en el caso de Bruni

¹⁹ Cf. Leonardo Bruni, *De interpretatione recta*, I.4, p. 211.

²⁰ Bruni cierra su trabajo, otra vez al igual que Jerónimo, con siete ejemplos, todos ellos autorreferenciales, de traducciones del griego al latín, del *Fedro* de Platón, de la *Ética Nicomáquea* y de la *Política* del Estagirita.

²¹ Leonardo Bruni, *De interpretatione recta*, I.7. pp. 210-211.

no es exclusivamente así. El humanista parece advertir que es posible traducir, aun si esto no se aplica a todos los casos, manteniendo la belleza y el orden de la expresión de la lengua de partida.

En segundo lugar, el método de Jerónimo se presenta como más universal, si es posible llamarlo así, puesto que se centra en el trabajo de traducción (o *interpretatio*), en cambio el método de Bruni hace hincapié en las características de un buen traductor, que no es sino una encarnación del estereotipo del *uomo universale* del Humanismo. A la luz de esta diferencia surge otra más profunda sólo sugerida en el *De recta interpretatione*, i.e., que sólo en el siglo XV, o a partir de él, es posible realizar una buena traducción, puesto que toda la literatura cuyo conocimiento menciona como necesario para el traductor competente no estuvo disponible en Occidente antes de ese siglo, e incluso en vida de Bruni no lo estará de manera completa. En lo que el *De optimo genere interpretandi* supera al *De recta interpretatione* es, según nos parece, en que desde el punto de vista de la argumentación presenta un método de verificación o, si se quiere, de falsación.

En tercer lugar, los ejemplos que trae Jerónimo para confirmar su teoría son muy variados, tomados casi todos de textos bíblicos y pocos de ellos son autorreferenciales. Asimismo, estos ejemplos son, en la mayoría de los casos, trilingües, i.e., en ellos se cotejan textos hebreos, griegos y latinos. Lo interesante es que el santo considera válidos algunos supuestos errores, lo cual da cuenta de la perspectiva histórica de su teoría. Bruni, por el contrario, parece tener como canon su propio presente y juzga las traducciones anteriores de textos griegos a lengua latina a la luz de los conocimientos de su propio tiempo.

En cuarto lugar, Bruni presenta, o al menos nos lo parece, la posibilidad de que la traducción sea concebida como un género literario. No habríamos podido encontrar algo semejante en el texto de Jerónimo, para quien el trabajo de traductor es concebido con abnegación, antes como un humilde servicio que como una expresión de esa originalidad que tanto buscaron los humanistas.

Es dable decir, por último, que ambos textos evidencian algunos de los problemas que tienen los traductores actuales, todos los cuales pueden encontrar un lejano descendiente en un eslogan que hizo célebre Umberto Eco, a saber, que la labor del traductor debe consistir en decir **casi lo mismo**, con énfasis absoluto en el **casi**.

A polêmica de Jerônimo contra Rufino por causa das traduções de Orígenes

João Eduardo Pinto Basto Lupi

Introdução

A partir da Antiguidade Tardia, quando os gregos já não sabiam latim, e poucos romanos falavam grego, a necessidade de traduções se tornou crítica. O próprio contexto, cada vez mais diferenciado, influía no modo de tradução. Surgiram palavras novas, como o *homousios*, cujo significado era diferente conforme a obra. Foi no início dessa crise de dificuldade de tradução da cultura oriental para a ocidental que se deu uma grande controvérsia sobre a tradução do grego para o latim.

Orígenes (c. 185-254) foi o autor de uma das obras mais vastas e completas de sistematização da teologia cristã. Escreveu toda a Bíblia em seis colunas, cada uma com uma das principais versões então existentes (em grego e hebraico), e, a partir daí, analisou e comentou quase todos os livros do Antigo e do Novo Testamento. Uma obra dessa magnitude não teve similar na história da Teologia cristã, mas não deixou de oferecer seus perigos: com tantas questões abordadas, a tentativa de Orígenes de solucionar todas elas era de uma ousadia temerária. Ele o reconheceu, pois frequentemente alertava: esta é a minha opinião, mas não estou seguro dela, e se alguém tiver outra melhor que o diga. Dois campos começaram a ficar definidos: o dos contrários, que criticavam certos pontos teológicos; e o dos defensores, que interpretavam as doutrinas em sentidos mais palatáveis para a ortodoxia, e, minimizando alguns pontos susceptíveis de crítica.

Epifânio de Salamina: O ponto de partida da polêmica origenista foi obra de Epifânio, bispo de Salamina (393-402), **espírito estreito e inquisidor nato:** seu livro contra os hereges, o *Panarion*, era uma caixa de venenos, onde colecionava heresias, e nelas incluiu Orígenes contra quem promoveu um “processo desonesto e tendencioso, que semeou a discórdia na Palestina, a tal ponto e de modo tão bem feito, que Jerônimo, queimando o que havia adorado, responsabilizou Orígenes,

brigou com o bispo de Jerusalém e com seu amigo Rufino. Tudo isto fruto de um zelo mal orientado e pouco hábil”¹.

Jerônimo era entusiasta de Orígenes, de quem traduzira dezenas de obras, mas também era admirador de Epifânio, em quem venerava o perseguidor de hereges. Entre estas duas figuras certo dia Jerônimo optou:

“em Jerusalém, no início de 393, o monge Arrobios bate à porta dos mosteiros de Jerônimo e também à dos de Rufino. Apresenta um formulário para esmagar o visado: Orígenes erra sobre as questões dogmáticas. Sem hesitar Jerônimo assina a sentença condenatória. Rufino recusa-se a apor nela a sua assinatura [...]. Ainda na Páscoa desse ano Epifânio foi a Jerusalém e esteve com o bispo local, João, na casa dele. Discutiram violentamente, Epifânio acusa João de ser origenista e diz: é inaceitável! As acusações ganham as ruas e criam dois blocos opostos: Jerônimo apoia Epifânio, Rufino está do lado de João. Tentam uma reconciliação que dura pouco. Cinco anos depois (398) Rufino publica a sua tradução do *Tratado dos Princípios* de Orígenes. Dois anos depois (400) o mesmo Rufino publica sua primeira *Apologia*, e em 405 a segunda, e cala-se”².

Jerônimo era admirador de Epifânio de Salamina, que em 377 tinha terminado sua lista de oitenta heresias, o mais completo guia de defesa contra os hereges. Epifânio não é bem visto por alguns historiadores da Igreja, como Daniélou, que era origenista, e, a propósito de Rufino, diz que ele era “quase compatriota e velho amigo de São Jerônimo; devia este intrigar-se lamentavelmente em seguida com ele, por ocasião da querela origenista, suscitada por este trapalhão que era Epifânio”³.

Daniélou considera ter ele “desempenhado na Igreja, até à morte em 403, o papel sem dúvida necessário, mas ingrato de caçador de hereges”⁴. Quasten, que é mais moderado do que Daniélou, completa esta explicação ao dizer que Epifânio tinha

¹ A. Hamman, *Os Padres da Igreja*, trad. Irmã Isabel F. L. Ferreira, São Paulo, Paulinas, 1985 [1977], 2ª ed., p. 218.

² Jean Husenot, *Os Doutores da Igreja*, trad. Antônio Maria da Rocha, Apelação, Paulus, 1998, p. 91.

³ Jean Daniélou & Henri Marrou, *Nova História da Igreja. I. Dos primórdios a São Gregório Magno*, trad. Dom Frei Paulo Evaristo Arns, Petrópolis, Vozes, 1984, 3ª ed, p. 286.

⁴ Jean Daniélou & Henri Marrou, ob. cit., p. 284.

“um zelo ardente pela pureza da doutrina eclesiástica, ao mesmo tempo que falta de discernimento, de moderação e tato [...]. Oposto a toda especulação metafísica, tinha uma absoluta incapacidade para entender Orígenes, que acabou se convertendo em autêntico ódio contra o alexandrino”⁵.

Jerônimo (c. 347-419) era natural de Estridon, na Dalmácia.

“Jerônimo frequenta primeiro a escola local. É um aluno dotado, mas difícil, indisciplinado, travesso; inteligência viva, memória fora do comum, caráter sensível, apaixonado, intempestivo, ciumento. Muito cedo ainda, foi enviado para as grandes escolas de Milão e sobretudo de Roma, para estudar gramática, retórica e filosofia. Roma seduz este pequeno provinciano. (...) O trabalho absorvente não impede o jovem Jerônimo de se divertir. Iria fazê-lo com o ardor da sua natureza violenta”⁶.

Em Constantinopla Jerônimo conheceu Gregório Nazianzeno, e atraído por ele, se entusiasmou por Orígenes “cuja erudição o subjuga literalmente. Jerônimo chama-o de Mestre da Igreja depois da época apostólica. Com seu fervor, traduz vinte e oito de suas homilias sobre os profetas Jeremias e Ezequiel. Com idêntico ardor há de traír o mesmo Orígenes”⁷. Foi secretário do Papa Dâmaso, e, depois de traduzir o *Tratado dos Princípios* de Orígenes, alinhou com os críticos mais implacáveis do alexandrino.

Tanto Jerônimo como Rufino ao traduzir tinham intenções semelhantes: colocar à disposição do público ocidental, que já lia pouco o grego, uma obra que estava na linha de frente do desenvolvimento espiritual dos cristãos, e que tinha arsenal suficiente para combater as heresias que disputavam o cristianismo.

Rufino conheceu Jerônimo quando jovens. Durante algum tempo foram amigos e colaboradores, mas as atitudes perante o ensino teológico divergiram. Enquanto Jerônimo via em alguns pontos de Orígenes “pedras de escândalo” e os aumentava para alertar os cristãos mais despreparados, Rufino via em Orígenes e suas obras o mestre estimulante, capaz de levantar entusiasmo e despertar novas vocações –e

⁵ Johannes Quasten, *Patrología II*, versão de Ignacio Oñatibia, Madrid, BAC, 1985, 4ª ed. p. 427.

⁶ A. Hamman, ob. cit., p. 213.

⁷ *Ibíd.*, p. 215.

tirava do caminho o que podia prejudicá-lo-. Então Jerônimo, com sua peculiar rispidez e autoritarismo criticou rudemente as traduções de Rufino, ao que este respondeu elogiando Jerônimo de forma sarcástica. Foi aí que a polêmica começou, quando Jerônimo se comportou de modo incontrolável:

“Jerônimo estragava com seus defeitos as melhores causas. Seu caráter irascível, inclinado à discórdia, seu tom irônico [...] provocam a hostilidade contra ele. Jerônimo não se contenta com expor a face: retribui os golpes com sofreguidão. [...] Talvez tenha ele cometido o erro de atribuir o seu sucesso junto às jovens matronas à própria competência psicológica, quando, na realidade, esta faltará sempre ao dalmata frustrado que ele foi. [...] Seu temperamento impulsivo prejudica-o muito. Trabalha depressa demais⁸.

Rufino nasceu em Concordia, próxima a Aquileia, na atual região de Friuli Veneza Giulia. As afinidades regionais eram muitas, e toda a vida de Rufino tem paralelo com a de Jerônimo, mas ambos gastaram tempo e energias em críticas mútuas que foram de pouco proveito. A separação entre os dois foi também física: enquanto Jerônimo permaneceu na Palestina, Rufino voltou para Aquileia, de onde, fugindo dos ataques dos godos e hunos, foi para a Sicília, onde morreu. Mas ambos trabalharam a vida toda incansavelmente⁹.

Rufino, ao contrário de Jerônimo

“buscava, antes de mais nada, edificar seus leitores latinos, e não prestar serviço aos filólogos pondo à disposição deles o substituto exato do original grego [...]. Ele não nega ter eliminado, ou mitigado, as passagens com ressaibos de heresia, pois afirmava que eram interpolações”¹⁰.

Na nota prévia à tradução do livro de Rufino, Fremantle refere-se à justificativa de Rufino para modificar os textos de Orígenes que traduzira, e explica como é

⁸ A. Hamman, ob. cit., p. 216.

⁹ Cf. Claudio Moreschini & Enrico Norelli, *História da Literatura cristã antiga grega e latina*, tradução Marcos Bagno, São Paulo, Loyola, tomo 1,2000 [1996]: 399-403.

¹⁰ J. Gribomont, “Las traducciones. Jerónimo y Rufino”, em Angelo di Berardino (dir.), *Patrologia III. La edad de oro de la literatura patristica*, trad. J. M. Guirau, Madrid, BAC, 1986, p. 293.

difícil julgar a legitimidade desse procedimento¹¹. Alega três razões em favor de Rufino: o padrão literário de exatidão e de consciência (percepção) não era o mesmo que o nosso (era mais flexível); uma vez que a difusão dependia dos copistas havia uma variedade incontável de cópias (devidas a falhas por negligência, ignorância ou fraude); os princípios adotados por Rufino eram exatamente os mesmos que aceitava seu opositor Jerônimo, tanto no seu tratado sobre o melhor modo de traduzir (prólogo a Pamáquio) como na carta 61 a Vigilantius, e ainda na *Apologia*.

A indignação de Jerônimo

Em 398 Rufino publicou a sua tradução latina do *Tratado dos Princípios* de Orígenes; no prefácio indica Jerônimo como profundo conhecedor de Orígenes. Ao indicar como origenista alguém que pouco antes fizera de tudo para negar sua adesão às doutrinas de Orígenes é algo em que fica indecisa a questão da sinceridade, ou malícia de Rufino. Jerônimo, porém, acidamente e com certa raiva leva a mal esse **elogio** e protesta contra o que ele julga ser a má vontade de Rufino.

“A coisa era, no mínimo, inoportuna, e pareceu ofensiva a Jerônimo, que justo naqueles anos estava tentando demonstrar, junto com Epifânio, que Orígenes era herético, e, portanto, certamente não queria ser designado como origenista. O fato é que Jerônimo tomou ciência das afirmações de Rufino antes mesmo que a obra fosse publicada, por causa de um comportamento no mínimo descarado de seu admirador Eusébio de Cremona que, em Roma, obteve às escondidas uma cópia da tradução que Rufino estava aprontando e a difundiu entre os amigos de Jerônimo. Este, por conseguinte, reagiu violentamente por escrito com algumas cartas. Surgiu assim uma penosa e mesquinha polêmica entre os dois, na qual as acusações se rebaixaram frequentemente ao nível da calúnia. Por volta de 400, Rufino escreveu uma *Apologia*, à qual Jerônimo respondeu com os dois livros da *Apologia* contra os livros de Rufino, e no ano seguinte com um terceiro livro. Rufino não respondeu ao ataque de Jerônimo, mas cortou qualquer relação com ele. Jerônimo, por sua vez, perseguiu Rufino até sua morte, em 410, com alusões malévolas e gracejos venenosos que espalhou aqui e ali em suas obras”¹².

¹¹ William Henry Fremantle, *Rufinus and Jerome, Nicene and Post Nicene Fathers*, 2ª série, vol. 3, 1995: 403-568.

¹² Claudio Moreschini & Enrico Norelli, ob. cit., p. 380.

Em 401 Rufino escreveu a sua *Apologia* contra Jerônimo. Depois disso nunca mais falou da polêmica.

A *Apologia* de Jerônimo

A questão principal que Jerônimo desenvolve na *Apologia contra Rufino* é o fato, exposto pelo próprio Rufino, de que na tradução do *Tratado dos Princípios* de Orígenes o tradutor retirou passagens existentes, dizendo que haviam sido alteradas pelos hereges, e acrescentou outras. O estilo argumentativo de Jerônimo é no mínimo peculiar e a primeira evidência é a de uma retórica dramática: “Estirado estou, trespassado, grita em meu peito uma ferida, meus membros a princípio brancos se sujaram de sangue”¹³. Achincalha, ou escarnece de modo sarcástico: “sua língua, travada e atada com nós inextricáveis, com muito custo possa fazer sair um som humano”¹⁴. Os insultos a Rufino são frequentes, mas alguns são pesados: “tu és um mentiroso, astuto, um desavergonhado”¹⁵.

A concepção de tradução, ou a teoria e prática de tradução, de Jerônimo é complicada, porque se por um lado ele foi **o príncipe dos tradutores** e o tradutor da versão oficial da Bíblia latina, a Vulgata, nem sempre se explica bem, e define como correto algo semelhante ao que critica em Rufino. Alguns exemplos: “Onde está minha falta se eu dei traduções divergentes de uma palavra ambígua [...]. Em que isto prejudica a fé da Igreja, se se instrui o leitor dos diversos modos pelos quais um só versículo é explicado ente os hebreus?”¹⁶. E na tradução do *Comentário* de Orígenes à Epístola aos Efésios: “Fizemos empréstimos, ainda que poucos. E fizemos alguns acréscimos ou alguns cortes, como nos pareceu bom. Assim o leitor aplicado reconhecerá imediatamente desde o início que esses comentários são tanto obra de outrem como a nossa”¹⁷. E também:

“A dificuldade de entender algumas expressões de Orígenes, diz Jerônimo, é que elas são expressas metaforicamente em grego. Ora, toda metáfora, se

¹³ São Jerônimo, *Apologia contra os livros de Rufino*, trad. Luís Carlos Lima Carpinetti & Luciana Gomes de Mello, São Paulo, Paulus, 2013; I, 11, p. 43.

¹⁴ São Jerônimo, ob. cit., II, 11, p. 98.

¹⁵ Ibid., III, 6, p. 151.

¹⁶ Ibid., I, 19, p. 58.

¹⁷ Ibid., I, 21, p. 59.

a transpomos palavra por palavra de uma língua a outra, os sentidos e os germes do discurso são sufocados como se estivessem sob certos tojos”¹⁸.

Ao finalizar o livro 3º diz Jerônimo: “Eu chego à peroração” e o mínimo que se pode dizer desse final da *Apologia* é que ele é terrível: insultos de toda a espécie, sarcasmos ácidos, acusações graves e geralmente falsas, calúnias, lamentações piegas, e ainda expressões trágicas como “cabeças cortadas, homicídios, as trevas deste século, pronto para matar o irmão, quem se apoia em mentiras apascenta ventos, sandice de um louco furibundo”, tudo entremeado com citações da história e da literatura romana, bem como do Antigo Testamento –a conclusão é uma *catena* de quarenta e sete citações do AT–.

Jerônimo: sobre o melhor método de traduzir

A *Carta 57*, de Jerônimo a Pamáquio, datada de 395, é conhecida com o título alternativo de *O melhor método de traduzir*. Nela Jerônimo começa por se queixar de acusações recebidas contra suas traduções, e de falsificações de escritos seus; queixa-se até do mesmo tipo de desonestidade da qual Rufino se queixou contra ele: de que cópias de suas traduções foram roubadas, e divulgadas contra sua vontade. Depois das muitas acusações, como é seu costume, abre o assunto da melhor tradução elogiando Cícero, que, ao traduzir do grego os discursos de Ésquines e de Demóstenes assinalou:

“Não redigi os discursos ao modo do tradutor (palavra por palavra) mas como orador, conservando o sentido, mas alterando a forma, adaptando tanto as metáforas como as palavras mais adequadas ao nosso idioma [...]. Ao fazê-lo utilizei todas as excelências dos originais, isto é, os sentimentos, os modos de expressão e a disposição dos tópicos. E mais adiante, falando de seus trabalhos diz: uma tradução literal de uma língua para outra obscurece o sentido; a exuberância do desenvolvimento diminui o rendimento, porque ficamos atados a casos e metáforas temos que explicar com circunvoluções enfadonhas o que poderia ter sido dito com poucas palavras”¹⁹.

¹⁸ São Jerônimo, ob. cit., I, 27, p. 69.

¹⁹ Jerome, “Letter 57 to Pammachius”, in *Letters and Select Works. Nicene and Post-Nicene Fathers*, ed. Philip Schaff. Trad. The Hon. W. H. Fremantle M. A. Canon of Canterbury Cathedral. Peabody, Hendrickson, 2ª série, vol. 3, 1995:4 21- 427.

Na *Carta 61*, a *Vigilantius*, datada de 396, e que também é citada sobre o mesmo tema do método de tradução, Jerônimo não acrescenta quase nada ao que já expusera, pois trata quase só da leitura de Orígenes, de quem se apressa a dizer:

“De modo nenhum eu afirmo que tudo o que se contém nos seus livros deve ser condenado, mas admito que há neles coisas que merecem censura. Mas a minha função, continua Jerônimo, é ler muitos autores para deles colher muitas flores, não porque tudo seja bom, mas porque assim aprendo muito”²⁰.

A partir daqui a maior parte da Carta é para criticar o destinatário, e para justificar suas atitudes, não suas traduções.

Os problemas teológicos

“Se a crítica às traduções de Rufino versa sobre as questões teológicas controvertidas que Rufino traduziu de Orígenes, devemos situar os problemas que Jerônimo encontra. Tendo em conta a multifacetada personalidade intelectual de Orígenes e da sua obra, pergunta-se: sob qual ponto de vista Jerônimo encarava Orígenes?

“O Orígenes filósofo, que emparelha com Fílon e Plotino, é o alvo do interesse de Ambrósio, mas não é o mesmo erudito retratado por Eusébio de Cesareia, e é diferente do mestre espiritual que Rufino lê”²¹.

Para Jerônimo o que ele vê em Orígenes são problemas teológicos; mas Jerônimo (nisso todos os comentaristas concordam) não era um bom teólogo, não aprofundava questões, e repetiu sem muitas explicações o que ele considerava heresias em Orígenes: delas faz pelo menos duas listas, e acentua a discussão da origem das almas. Apresentamos a lista maior, destacando os itens. Eu constato, entre os múltiplos erros de Orígenes, estas principais heresias:

- que o Filho de Deus seria uma criatura,
- que o Espírito Santo seria um ministro de Deus,
- que mundos inumeráveis se sucederiam na eternidade dos séculos,

²⁰ Jerome, “Letter 61 to Vigilantius”, in *Letters and Select Works. Nicene and Post-Nicene Fathers*, ed. Philip Schaff. Trad. The Hon. W. H. Fremantle M. A. Canon of Canterbury Cathedral. Peabody, Hendrickson, 1995, 2ª série, vol. 6, pp.131- 133.

²¹ J. Gribomont, ob. cit., p. 231.

- os anjos se transformariam em almas humanas (no fim do mundo)
- a alma do Salvador teria existido antes que nascesse de Maria,
- a ressurreição de nossos corpos haveria de acontecer sem que tivessem os mesmos membros,
- os próprios corpos, tênues e espirituais, esvanecer-se-iam e dissipar-se-iam em um sopro sutil para reduzir-se a nada,
- e quando da restauração universal quando o perdão soberano tiver vindo, então os querubins (etc.) e as almas de todos os homens [...] teriam uma única situação e estatura.

Os argumentos de Rufino sobre a adulteração das obras de Orígenes

Uma tradução, para Rufino, não é apenas a busca das palavras equivalentes para oferecer os sentidos mais corretos de acordo com o original: uma tradução é uma versão da doutrina mais adequada aos propósitos do tradutor. Rufino era um adepto de Orígenes, e os detalhes para ele eram insignificantes. Jerônimo, ao contrário, era um caçador de hereges, procurava as heresias nos recantos das doutrinas; um deslize ou ambiguidade de um autor do qual ele tinha sido adepto entusiasta faz desse autor um herege.

No Prólogo à sua tradução do *Tratado dos Princípios* de Orígenes, Rufino, depois de elogiar os trabalhos de tradução que Jerônimo fizera sobre as obras de Orígenes, comenta que Jerônimo, ao traduzir

“quando no original encontrou alguns pontos que apresentavam dificuldade, adaptou-os e os corrigiu, interpretando-os para que neles o leitor latino não encontrasse nada que não estivesse de acordo com a nossa fé. Na medida do possível seguimos também o seu exemplo, se não com a mesma força de eloquência, pelo menos com as mesmas regras de método, tomando o cuidado de não oferecer ao público o que, nos escritos de Orígenes, se possa encontrar em contradição com o seu próprio pensamento”²².

No *Livro que trata da adulteração das obras de Orígenes* assim começa Rufino:

²² Rufino de Aquileia, “Prólogo”, em Orígenes, *Tratado sobre os Princípios*, trad. João E. P. B. Lupi, introdução e notas de Bento Silva Santos, São Paulo, Paulus, 2012, pp. 46-47.

“Meu propósito ao traduzir do grego para o latim a Apologia de Orígenes escrita pelo santo mártir Pânfilo, que apresentei no volume anterior conforme minha capacidade e o que o assunto requer, é que tenhais informação completa e integral da regra de fé que foi estabelecida acima nestes escritos e que nós devemos abraçar e sustentar. Pois está claramente demonstrado que nelas se contém a doutrina católica. Contudo tereis que admitir que nestes livros se contém algumas coisas que não só são diferentes destas, mas em alguns casos até lhes repugnam. São coisas que o nosso cânon de verdades não sanciona, e que não podemos nem receber nem aprovar”²³.

Rufino começa então a perguntar como é que um **homem tão sábio e inteligente** pôde escrever coisas contrárias a si mesmo e às suas opiniões. Vai expondo as contradições que se encontram nos livros de Orígenes que só poderiam ser ditas por alguém que perdeu a razão, e **não está bom de cabeça**. Só se pode explicar, diz Rufino, se admitirmos que a mão dos hereges interpolou estas coisas nos escritos de Orígenes, para nos atrapalhar e defender as suas ideias, porque os hereges são audazes e são capazes de qualquer coisa; de fato, é impossível acreditar que o autor difundisse tais ideias, **a não ser que estivesse insano**. Rufino insiste no seu argumento, e completa seu raciocínio aduzindo casos de outros autores cristãos que tiveram suas ideias adulteradas. Mais: alguns escritos do Novo Testamento também tiveram cópias deturpadas, e completa: quem se admira que as obras de Orígenes tenham recebido interpolações heréticas, se eles se atreveram a corromper até as palavras do Senhor?

Comentários

Embora a polémica tenha sido muito mais extensa e haja mais textos e temas a expor, parece que algumas coisas podemos concluir: que uma tradução não é só uma tradução, mas que em torno dela e contribuindo para ela há problemas de comportamento pessoal, de ideologias e teologia, de relacionamento entre os intervenientes e outras questões que tornam não só aquela determinada tradução questionável, mas complicam até as noções de qual seja a melhor tradução. Além disso, se tomarmos o ofício de tradutor como sendo o de um pedagogo, é evidente

²³ Rufino, *Rufinu's Epilogue. The Pamphilus' Apology for Origen otherwise: The Book concerning the Adulteration of the Works of Origen*, vol. 3 da 2ª série (14 volumes) de Philip Schaff & Henry Wace (eds.), *Nice and Post-Nicene Fathers*, Peabody, Hendrickson, 1995 [1892], p. 421.

que são notáveis as divergências sobre o que seja ensinar e educar. Deve-se, então, traduzir obras **perigosas**? Mas qual é o maior **perigo** para o cristão: ficar na ignorância, ou arriscar-se ao erro? Afinal a quem se destinam as traduções: aos fracos de espírito, ou aos que querem progredir, mesmo que enfrentem críticas e condenações?

**DE TRADUCTORES Y TRADUCCIONES:
EL MEDIOEVO Y NOSOTROS**

Coordinación

Celina A. Lértora Mendoza

Expositores

Celina A. Lértora Mendoza

Paula Pico Estrada

María Leonor Xavier

Enrique C. Corti

Marta Daneri-Rebok

Mariano Vilar

De traductores y traducciones: el medioevo y nosotros

Presentación

Celina A. Lértora Mendoza

Fundamentos y objetivos

La tarea de traducir ha sido una preocupación en la historia de la cultura occidental, y el Medioevo abordó dicha tarea tanto desde la teoría como de la práctica. Particularmente relevante fue la discusión sobre las traducciones de la Biblia, y las críticas a las sucesivas versiones de la Vulgata (problema que se remonta a San Jerónimo) despertaron dos inquietudes muy importantes: la “vuelta a las fuentes” y el control de la idoneidad del traductor. La “vuelta a las fuentes” (bíblicas) propició los estudios de griego y hebreo, y fue un factor si no decisivo, sí muy relevante, de las traducciones directas del siglo XIII. Todavía está pendiente un debate más profundo sobre las ideas de Alain de Libera en este punto del interés por el griego. El control de idoneidad plasmó en una serie de consejos y/o reglas, de las cuales tal vez la más interesante sea la de Roger Bacon, no porque su obra haya sido muy apreciada (al contrario, fue silenciado hasta el siglo pasado como gran pensador), sino porque de hecho esas ideas fueron acogidas como válidas y repetidas (sin nombrarlo) en las obras sobre el tema de toda la Modernidad.

Roger Bacon fue un gran admirador de la tarea traductora de Grosseteste y su equipo oxoniense. Las reglas que propone son fruto de la experiencia de ese equipo. Coincide en general con Maimónides en las tres reglas de oro del buen traductor: conocer la materia, la lengua traducida y la lengua traductora. Pero observa que es tan difícil cumplirlas que al fin solo conoce dos en tal situación Juan de Marincourt y Roberto Grosseteste. Otros contemporáneos y sucesores no fueron tan estrictos. Muchas traducciones (de la Biblia, y de textos seculares) fueron aceptados a veces por necesidad.

Antes de este momento de inflexión con la crítica a las traducciones de la Vulgata, la cuestión también se había debatido. Desde Cicerón, que oponía dos tipos de traducción (palabra por palabra y según el sentido), pasando por los SSPP (Agustín y Jerónimo), Maimónides, y la Escuela de Toledo, las disputas nos proporcionan

ejemplos de que los traductores comprendían no sólo las dificultades, sino también la problemática epistémica de su tarea.

Hay pasado siglos y todavía seguimos transitando las mismas inquietudes. Traducir un texto medieval sigue siendo un desafío. El propósito de esta mesa no es historiar las traducciones, sino presentar esos problemas desde la mirada de un traductor actual, el que realmente se enfrenta con el texto y tiene que encontrar soluciones.

Nuestro objetivo es doble: por una parte, exhibir el problema mismo desde estas dos puntas cronológicas; por otra, mostrar la relevancia filosófica (o teológica en el caso) de la tarea de traducir, pues muchos usan traducciones, pero pocos las hacen. Los participantes tienen todos una considerable experiencia de haber traducido textos latinos al castellano y al portugués. Tienen algo que decir.

Celina Lértora Mendoza ha traducido, de Tomás de Aquino el *Comentario a la Física*, de Roberto Grosseteste, el *Comentario a la Física* y el *Comentario a los Segundos Analíticos*. varios sus opúsculos y na decena de Cursos coloniales rioplatenses de filosofía (escolástica del siglo XVIII)

Paula Pico Estrada ha traducido entre otros textos, *La visión de Dios*, el *Compendio y Experimentos con la balanza* de Nicolás de Cusa; la *Cuestión disputada sobre la fuerza y la voluntad del ser humano sin la gracia* de Martín Lutero; y los *Comentarios a Dionisio Areopagita* de sor Tommasina Fieschi.

María Leonor Xavier ha traducido “São Tomás de Aquino, O que é a Verdade?”, (*Quaestiones Disputatae de Veritate*, q.1, a.1) *Philosophica* 55/56; *Teologia Mística*, Textos de Pedro Hispano e Tomás Galo (de *Teologia Mística*, de Dionísio Pseudo-Areopagita, na versão latina de João Sarraceno).

Enrique Corti ha traducido las principales obras de San Anselmo: *Monologion*, *Proslogion*, *De grammatico*, *De veritate*, *De casu diaboli*, *De libertate arbitrii*.

Marta Daneri-Rebok ha traducido *Comentario* del Maestro Eckhart al prólogo del Evangelio según San Juan, *Diálogo entre un cristiano y un pagano*, de Tomás de Aquino *Comentario a los Segundos Analíticos de Aristóteles*, *Comentario al Libro Lambda de la Metafísica* entre otras, en varios casos en colaboración con Ana Mallea.

Mariano Vilar ha traducido *Defensio Epicuri* de Cosma Raimondi y *Lamia* de Poliziano y del *De vero bono* de Lorenzo Valla.

Las propuestas son las siguientes:

Celina A. Lértora Mendoza: Traducir ayer y hoy. Una mirada al Medioevo.

Paula Pico Estrada: Texto fuente y traducción. San Agustín y san Jerónimo como precursores de un problema.

María Leonor Xavier: Entre o espíritu e a letra: o desafío de traduzir textos filosóficos medievais.

Enrique C. Corti: La traducción de *supereminere*; un antes y un después del pensamiento anselmiano.

Marta Daneri-Rebok: El arte de traducir.

Mariano Vilar: Traducir palabras, traducir conceptos. Desafíos de la traducción de textos latinos del Renacimiento italiano en el contexto de los debates entre *studia humanitatis* y filosofía aristotélica medieval.

Traducir ayer y hoy. Una mirada al Medioevo

Celina A. Lértora Mendoza

Presentación

Según el mito de Babel (Gn 11, 1-9), Dios confundió las lenguas para limitar el creciente poder de los hombres. Se explica así la necesidad de superar la división lingüística para alcanzar diversos objetivos humanos. La traducción viene a ser el sustituto de la unidad lingüística primordial y, si se quiere, una forma de restaurarla. Por eso la tarea del traductor fue y es imprescindible. Los medievales se hicieron cargo de esto y trazaron algunas directivas, entre las cuales se hallan las propuestas de Cicerón, Jerónimo, Agustín, Boecio, Maimónides y Roger Bacon. El tema debió superar varios obstáculos y responder preguntas decisivas: 1. ¿Es posible traducir?; 2. ¿Cuáles son los requisitos?; 3. ¿Cuál es el valor epistémico de una traducción? Las respuestas son variadas, aunque reducibles a unos pocos ejes opcionales, y en este aspecto continúan hasta hoy y deben ser abordados y resueltos por los que hacemos traducciones de textos medievales. En este trabajo abordo algunos casos en relación a las tres cuestiones.

Las preguntas, sus respuestas históricas y mi propia experiencia

1. ¿Es posible traducir?

Menciono como decisivo para la cultura universal la respuesta positiva de los Setenta al traducir la Torá al griego, en Alejandría, en el siglo III ac, que fue aceptada como canónica por judíos y cristianos¹.

Aunque la cuestión de la posibilidad de traducir ha quedado resuelta en general, subsisten los problemas particulares, y en especial en el ámbito filosófico, donde si bien no se cuestiona la posibilidad de traducir en general y obras íntegras, siempre aparece la duda cuando se trata de palabras técnicas cuya traducción a otra lengua se visualiza como un problema de difícil –si no imposible– solución. La solución suele

¹ Cf. D. Barthélemy, “L’Ancien Testament a mûri à Alexandrie”, *Theologische Zeitschrift* 21, 1965: 358-370.

ser dejar las palabras conflictivas en su lengua original. El consenso generalizado en esta práctica oculta o puede ocultar dos (al menos) aspectos negativos. Primero, que si traducir implica en primer lugar entender, dejar la palabra en el original supone poner entre paréntesis, omitir, la sería cuestión de exhibir su significado, una especie de reconocimiento implícito que no se ha entendido, o no lo suficiente. El segundo aspecto negativo es que genera un conjunto de desarrollos “filosóficos” que van alejándose cada vez más de la cuestión inicial, que es poner –con una palabra o un giro de palabras– en otra lengua, lo que el autor quiso decir en la suya. La serie interminable de artículos que analizan el sentido de tal palabra en tal autor, a veces en una sola de sus obras, o incluso en algún párrafo, constituye una línea de investigación por sí misma, aunque su aporte a la comprensión del autor principal sea por lo menos discutible. Pero también esta práctica se ha estandarizado y nada hace prever que decrecerá, más bien, al contrario, parece que aumentará. No sé cómo se puede solucionar esto y ni siquiera que sea conveniente solucionarlo; después de todo, la filosofía viene a ser lo que dicen que es los que se autotitulan filósofos. Y si el colectivo lo acepta, no parece que se pueda cuestionar desde fuera.

Pero me parece válido plantear mi propio posicionamiento al respecto. Considero que, parafraseando a Wittgenstein, todo lo que se puede decir en una lengua se puede decir en otra, aunque el modo de lograrlo sea a veces complejo. En esta posibilidad entran todos los recursos que parezcan razonables, incluyendo el uso de neologismos que, después de todo, también son usados en la propia lengua por muchos filósofos. También vale la transliteración, siempre que en el contexto sea clara y se transforme en una palabra del lenguaje traductor. Los medievales también hicieron uso de este recurso y yo misma estudié algunos casos.

El uso de estos recursos que amplían las herramientas de la lengua traductora, se justifica en la medida que aporten a la comprensión del texto original y/o eviten confusiones. Al respecto ilustraré esta idea con un caso personal que me parece claro y expresivo. Desde que comencé a trabajar en investigaciones de historia de la filosofía natural medieval, fue claro que la palabra latina *natura* no significa lo mismo que la palabra “naturaleza” en castellano (o sus equivalentes en otras lenguas modernas) que diferencia sobre todo de lo artificial y también de lo humano en cuanto humano con respecto a lo puramente animal. Pero *natura* para los escolásticos que yo estaba estudiando, por ejemplo Tomás de Aquino, significa algo muy distinto, es una palabra técnica que remite al concepto aristotélico de *fysis* expuesto en su obra homónima. Traducir siempre *natura* por naturaleza induce (y en algunos casos eso era evidente) a una confusión para el lector no especialista. El Dr. Juan Enrique Bolzán,

mi director, que había topado con el mismo problema, sugirió que para los casos en que *natura* tiene sentido técnico aristotélico, debe dejarse así, y traducir por “naturaleza” los casos en que no quede duda que se refiere al sentido vulgar. Me pareció una solución atinada y la adopté, hasta ahora. Pero no es que dejo *natura* por indecisión o incapacidad de fijarle el significado, al contrario, es para clarificar el sentido que tiene en algunos pasajes y no en otros².

Usé este criterio regularmente sin que me fuera objetado, salvo por los editores de EUNSA en mi traducción al *Comentario a la Física de Aristóteles* de Tomás de Aquino³; insistieron en que todo el texto debía ser “en castellano” (“español, decían ellos) y consideraban *natura* una palabra latina que había que traducir y no admitieron la nota en las que yo advertía sobre el sentido exacto de esta palabra. Borraron la nota y tradujeron siempre “naturaleza”. Lo hicieron sin mi consentimiento, y todo lo que he podido hacer desde entonces es aclarar mi posición cada vez y negarme a autorizar la segunda edición de la obra que, sin embargo y sospechosamente, parece no haberse agotado nunca desde que me opuse a su reedición.

2. ¿Cuáles son los requisitos?

La pregunta tiene una larga serie de respuestas y si bien hay un consenso básico, los matices y las divergencias persisten y se agudizan hasta hoy. Sigo considerando válidas y aceptables las condiciones que puso Maimónides⁴ y que fueron repetidas por Roger Bacon⁵: conocer la lengua traductora, conocer la lengua traducida y conocer el tema. Además, parecen ser de sentido común, aunque no siempre se cumplen.

² Como palabra vulgar también existe en el castellano antiguo, y se puede ver en obras no filosóficas, donde “natura” suele querer decir algo aproximado a “disposición” o “característica”, por ejemplo “Fulano es de natura amable”, o “Zutano es de natura colérica”.

³ *Tomás de Aquino. Comentario a la Física de Aristóteles*, traducción, estudio preliminar y notas C.A.L.M., Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 2001.

⁴ Cf. la carta dirigida a su discípulo Samuel Ibn Tibbon, traductor de *Dalâlat al-hâ'irin* (“Guía de los perplejos”) al hebreo *Moreh Nebukhim*, habitualmente reproducida en las ediciones de esta obra.

⁵ Bacon parece haberse inspirado en la actividad concreta de Roberto Grosserteste y su grupo, cf. E. Franceschini, “Roberto Grosserteste, Vescovo di Lincoln e le sue traduzione latine”, *Atti del Reali Istituto di Scienze, Lettere ed Arti* (Venezia) 18, 1933: 1-138. Sus ideas generales están expuestas al hilo de su crítica a la Vulgata de su tiempo, y se encuentra en varios pasos de sus obras, particularmente en *Opus Maius* (Cf. Roger Bacon, *The 'Opus Maius' of Roger Bacon*, edited by J.H. Bridges, Frankfurt / Maim, 1964, *passim*).

Mencionaré un caso en que el desconocimiento de la lengua traducida provoca confusiones a veces hilarantes. Haciendo un trabajo de investigación en la Biblioteca Nacional de Colombia, Sección de Manuscritos, en el fichero de los manuscritos de cursos coloniales aparecía un curso de Física a nombre de “*Maximiliano Valete*”, pero no pertenecía a ningún profesor de ese nombre. Me preguntaba de dónde habrían eso. Revisé los folios y al llegar al colofón, los dos últimos renglones decían *Maximiliano / Valete*. Los dos anteriores eran advocaciones a varios santos, el último de los cuales era el mencionado. Y *Valete* es el saludo final, el “Adiós” del profesor. Le pregunté al bibliotecario quién había hecho esa ficha y no me supo decir, y no le dio importancia. Me imaginé que habría muchos otros casos de errores semejantes y me dirigí al Director General de la Biblioteca, quien me atendió amablemente, y se horrorizó del asunto, reconociendo que durante muchos años esa tarea la hacía algún empleado que “decía conocer latín”. Encontré, además, errores de fichas en libros de los siglos XVI al XVIII, sobre todo el XVII, en que el nombre del personaje al que va ofrecida la obra se solía poner en letras más grandes que el propio autor e incluso en rojo. Había unos cuantos obispos, arzobispos y nobles que aparecían como autores de física o metafísica... Fue entonces que el Director estableció que todos los agentes de la sección de libros antiguos o manuscritos debían hacer un curso de latín y yo tuve que dar las primeras clases, para el grupo que iba a tomar a su cargo las correcciones de los errores ya detectados. No siempre estas cosas tienen un similar final feliz.

Puedo recordar al menos dos casos en que el desconocimiento del tema provoca errores conceptuales de consideración. Uno de ellos se refiere a términos astronómicos medievales, como “*cauda draconis*”. Yo estaba transcribiendo un texto de mano de Roberto Grosseteste (letra gótica cursiva de principio del siglo XIII) y una abreviatura varias veces usada sin duda debía transcribirse así. Pero el *Manual Hoepli* daba otras lecturas. El revisor de mi trabajo insistía en que, conforme al manual, la abreviatura que yo ponía como “*caudam*” era “*causam*”; pero no había modo de entender *causam draconis*, entonces parecía que esta palabra no debía ser *draconis*. Estuve discutiendo varias veces hasta que me di cuenta que esa persona no sabía qué significa *cauda draconis* en astronomía medieval⁶.

⁶ Cuando se lo expliqué y le comenté cuál era el correlativo (“*caput draconis*”) lo entendió perfectamente y me sugirió que le escribiera al editor del manual, porque tal vez no lo sabían. El Manual, me explicó, se confeccionaba por los informes de los transcritores. Tuve intención de hacerlo, pero el tiempo fue pasando y me olvidé. Ignoro si se incorporó en alguna edición posterior. Ya no uso el manual, me guío por el sentido, porque también aprendí, haciendo muchas transcripciones de épocas posteriores, que nunca existió realmente un criterio

El otro caso es la interpretación de errores en los copistas de manuscritos de los cursos coloniales. Es sabido que los alumnos copiaban al dictado del profesor, práctica ésta muy extendida ante la escasez de libros. El profesor dictaba al ritmo que los alumnos pudieran copiar, lo que se evidencia porque los diferentes copistas de un mismo curso difieren muy poco. Y dado que los alumnos no tenían el texto del profesor ni usaban pizarras u otros implementos didácticos, la copia era sólo según el oído y si un nombre o apellido no le era familiar lo copiaba aproximadamente como suena, aunque no se escriba así, sobre todo si no son nombres hispanos. Cuando hoy se transcriben y se traducen esos textos, uno de los problemas es identificar a los autores nombrados. Eso debe hacerse con dos recursos: la fonética, viendo cómo oía un alumno una palabra extranjera, y por otro, conocer el tema y qué autores podían haber sido mencionados por el profesor. La falta de conocimiento de la historia de la ciencia moderna lleva a errores de interpretación no sólo del autor, sino también del contexto.

Siguiendo este doble recurso he logrado identificar a casi todos los autores mencionados en los cursos que he transcrito. He recibido otras transcripciones, donde los nombres están mal identificados (no existe tal persona) o se indica que no se sabe quién es, o no se lo pudo ubicar. Me he permitido intentar una ayuda, explicando en varios casos quién es en realidad el mencionado y cómo hice yo para ubicarlo. A veces ni siquiera recibí respuesta, evidenciando que el asunto carecía de importancia para el transcriptor/traductor.

Hay otra discusión secular que se da entre traducir “*verbum de verbo*” o “*secundum sensum*”. Si bien se admite en general que el *verbum de verbo* no es siempre conveniente, resulta que en muchos casos el autor de una traducción insiste, como advertencia, en que la realizó “del modo más literal posible”; aun cuando no reconozca que traduce palabra por palabra, eso se nota. Lo cual no quiere decir que se falsee el sentido, al contrario, permite incluso mejorar la traducción, si se entiende bien el sentido en la lengua traductora. Lo que quiero indicar es que la traducción palabra por palabra reproduce, aumentando los casos, el problema de la traducción de un solo vocablo a que ya me he referido. Solo que en este caso se supone (no siempre con suficiente fundamento) que cada palabra en la lengua traducida es equivalente a la que usa el traductor, es decir, se está suponiendo una isomorfía, en algunos casos sin argumentos suficientes.

consensuado de cómo abreviar. Y en épocas de la imprenta, se estandarizaron las que usaban los editores, que también variaban según los países y las tradiciones de la imprenta.

Puede también producir confusiones en el lector. Pondré un caso. En una traducción de Grosseteste, la palabra “limpio” se repetía varias veces al referirse al mercurio y no se me ocurría un sinónimo apropiado. Entonces pensé que “mundo” significa limpio, no sólo en latín sino también en castellano y sin más puse “mercurio expurgado [limpio] y mundo”. El corrector de la imprenta no lo entendió y le puso “y el mundo”, con lo cual la frase quedó sin sentido. Luego de reflexionar, vi de dónde provenía el error: el criterio del “palabra por palabra” (traducir todas las palabras) había conducido a una confusión.

3. ¿Cuál es el valor epistémico de una traducción?

Esta es la pregunta más conflictiva. Cuando transferimos las preguntas generales a la esfera de la filosofía, acotando el área, la cuestión se hace más compleja y los acuerdos más difíciles. Dado que el espacio disponible es reducido, me limitaré a mencionar dos cuestiones.

3.1. Primera cuestión

La pregunta es si una traducción tiene epistémicamente el mismo valor que el original y caso contrario, en qué difieren. La cuestión no es menor, y nos remite por una parte a la discusión sobre la relación entre original y traducción y por otra, cualquier respuesta implica una opción epistémica que ella misma es, o puede ser, problemática. Los judíos que se oponían a traducir el hebreo por ser lengua dictada por Dios, fueron contradichos por los Setenta y la práctica convalidó ese recurso. Sin embargo, cuando se trataba de discutir el sentido de ciertos textos, había que optar. Jerónimo optó por la “*hebraica veritas*”, y Agustín por los Setenta, pero no por razones epistémicas (filológicas) sino porque era el texto recibido por los apóstoles⁷. Hoy admitimos que en caso de duda hay que consultar el original, con lo cual asumimos que la traducción tiene menor jerarquía epistémica, es decir, no nos da la misma certeza que el original. Con todo, podría decirse que la textura abierta del lenguaje impide hablar de “una” interpretación única y absolutamente válida, una

⁷ Este argumento religioso debió ser a su vez convalidado desde la esfera teológica y de allí que se haya sostenido que la versión de los Setenta es inspirada. Pero el problema subsistió y subsiste. Cf. P. Bénéit, “La Septante est- elle inspirée?”, *Vom Wort des Lebens, Festschrift für Max Meinertz*, Münster West, 1951: 41-49.

intentio originalis. Gadamer se ha ocupado largamente del asunto⁸, y precisamente ha puesto como ejemplo las divergencias de los exégetas bíblicos.

Por otra parte, debe admitirse que toda traducción es una interpretación, *traduttore, tradittore*. Pero el giro hermenéutico actual nos ha hecho dudar de que sólo las traducciones idiomáticas sean “traiciones”,

3.2. Segunda cuestión

La segunda cuestión es si los recursos del original, traducidos, mantienen su mismo valor epistémico. De los varios casos (neologismo, transliteraciones en el original, metáforas), me limitaré al caso de las metáforas.

El valor cognitivo de la metáfora ha sido una cuestión recurrente en la historia de la filosofía. Recordemos además que, desde el punto de vista aristotélico-escolástico, una metáfora es una forma de analogía de proporcionalidad extrínseca. Desde el punto de vista de la lógica contemporánea, es una forma de isomorfía. Es decir que, para ambas concepciones teóricas, la metáfora, si es correcta, o sea, si está correctamente construida como analogía de proporcionalidad o como isomorfía, puede ser, y de hecho es en muchos casos, un vehículo de conocimiento.

Me voy a referir a dos casos en que he debido tomar parte, como traductora o intérprete, en este asunto.

El primero es un término metafórico de la medicina medieval “*ranula*” (de “rana”)⁹. Se usa en algunos textos médicos para indicar un tumor en la garganta que impide hablar normalmente, el enfermo sólo logra producir sonidos similares al croar de las ranas. Como es obvio, no se trata de ningún término propiamente técnico, no indica una especie concreta dentro del género “tumor”, ni tampoco es etiológica. Es una expresión descriptiva que usa una metáfora (por similitud) para señalar el caso. Aunque no indique más que eso, el término es eficaz en cuanto denominativo: al usarlo, se sabe de qué se habla¹⁰. La cuestión entonces es si la traducción literal

⁸ H. G. Gadamer, *Warheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, 1961, (versión castellana *Verdad y método*, Salamanca, 1984).

⁹ Cf. G. Beaujoan, “Fautes et obscurités dans les traductions médicales du Moyen Age”, *Revue de Synthèse*, 89, 41-52, 3^a s. 1968: 145-152

¹⁰ Me ocupé de este tema en “Salud y enfermedad. Realidad y metáfora. La ampliación del

conserva el mismo valor. Mi respuesta es afirmativa: la traducción literal cumple el mismo cometido que el original, dentro de los mismos parámetros epistémicos (el contexto, el emisor y el destinatario). La traducción que se realice actualmente deberá sin duda llevar una nota aclaratoria, pero lo mismo sucede con el original; pero para un médico hispano del siglo XIII que se expresara en castellano antiguo, por ejemplo, significaría lo mismo que en latín¹¹.

El segundo es la mención del diamante como imán, que se encuentra en varios textos. Es un caso un poco más complicado, porque lo que queda en discusión es si esta referencia al diamante como imán era una metáfora o era una afirmación real que adscribía al diamante la propiedad de atraer al hierro. La duda es hermenéutica: en qué sentido se dice eso. La duda de si es o no una metáfora es pertinente porque cuesta aceptar que la expresión tenga sentido literal: cualquiera que tuviera en sus manos un diamante podía hacer la prueba y constatar que no atrae al hierro. Aquí, sin embargo, cabe hacer al menos dos observaciones: la primera, que la experiencia con el diamante supone un proceso de acondicionamiento, una experiencia dirigida y metódica de acuerdo a una teoría y a condiciones epistémicas de convalidación. Los medievales no tuvieron ese concepto, sus “experiencias” eran en realidad experiencias vulgares, cotidianas. Esto impide sacar conclusiones definitivas; no hay “experimentos cruciales” en la mentalidad medieval. La segunda, que para los medievales el concepto de “mineral” también era difuso, y en muchos casos pareciera usarse en el sentido vulgar de “piedra”. Entonces cierta piedra (imán) por alguna razón desconocida para ellos, tenía la propiedad de atraer al hierro u otros metales duros. La vinculación del diamante con el imán es vidriosa, al menos yo no encontré una respuesta definitiva. Cuando la expresión aparece en un texto medieval a traducir, se presentan dos opciones: una es mantener la literalidad, en cuyo caso el traductor debe poner una nota diciendo al menos que en aquella época “se creía” que el diamante es un imán, y dejar que el lector resuelva por sí mismo la perplejidad que señalé antes. La otra opción es considerar que el autor medieval por alguna razón que desconocemos adscribía más o menos razonablemente la propiedad al diamante, en cuyo caso para él el diamante es un imán. Y entonces “diamante” se puede traducir *secundum sensum* como “imán”.

lenguaje científico a partir del s. XIII. El caso de la medicina”, *Medievalia*, n. 24, 1996: 2- 14.

¹¹ Sostengo, por tanto, el valor cognitivo de la metáfora, cosa que ya los antiguos habían visto (cf. J. Barceló, “La función cognoscitiva de la metáfora en la retórica antigua”, *Actas del III Congreso Nacional de Filosofía*, 1980, Buenos Aires, 1982, T. I: 347-358. Por otra parte, y en otro sentido, el valor heurístico de la metáfora ha sido reconocido y defendido por P. Ricoeur en *La métaphore vive*, Paris, 1973 (trad. castellana, *La metáfora viva*, Madrid, 2001).

Ambas soluciones tienen puntos débiles. El principal es que, a diferencia del caso anterior, ninguna de las dos traducciones conserva el valor epistémico del original. Esto es claro y considero que no es necesario abundar.

A modo de cierre

He mostrado algunos problemas teóricos que he reflexionado a partir de la propia experiencia de traducir. No es el único modo de enfocar el tema de las traducciones medievales, pero sí me parece motivador y sugerente y con ese pensamiento las comparto. Mis colegas traductores tendrán también sus propias experiencias, incluso más y más ricas que las mías. Discutirlas y comparar los resultados es un modo de afianzar la tarea de traducir, tarea difícil y a veces ingrata, algo que ya los medievales también sabían.

Texto fuente y traducción. San Agustín y san Jerónimo como precursores de un problema

Paula Pico Estrada

“El medievalista tiene que tratar esencialmente con manuscritos”, ha escrito Alain de Libera, “y tiene ante todo que describir los corpus antes de interrogarlos”. Más adelante, explica: “El trabajo de segunda mano, dicho de otra manera, la dependencia respecto de lo impreso, se condena a sí misma a la repetición de clichés y de modelos de historiografía; esta es una estrategia de reproducción del saber, no un método de apropiación de lo desconocido”¹. Las afirmaciones de Libera presentan un problema a los traductores argentinos, que muchas veces no tenemos acceso posible a las bibliotecas donde yacen los códices cuyos contenidos queremos interrogar. Cuando buscamos hacer hablar a los textos en nuestra propia lengua, ¿es inevitable que nos contesten con lugares comunes? Si no hemos realizado nuestra propia edición crítica, ¿nuestras traducciones no aportan nada nuevo? ¿Son meras reproducciones de algo ya descubierto por otro? En la presentación que sigue, se propone tomar como marco de la discusión la disputa entre san Agustín y san Jerónimo en torno del texto fuente de las Escrituras apto para ser traducido al latín. En primer lugar, se da un breve panorama del contexto en que se origina la traducción de Jerónimo. En segundo, lugar se presentan las críticas de Agustín a Jerónimo, poniéndose en evidencia que la preocupación del primero es más hermenéutica que filológica. En tercer lugar, se introduce la primera respuesta de Jerónimo, en la que refuta a Agustín con un argumento filológico. Por último, a modo de conclusión se plantean algunos interrogantes.

Contexto

Como es sabido, la versión de la Biblia hebrea de la que dependían los cristianos helenizados era la versión en griego conocida como la Septuaginta o Versión de los Setenta (LXX), una obra hecha por judíos para la comunidad judía de Alejandría, que fue elaborada entre los siglos III y II a.e.c y se concluyó hacia el año 150 de esa era².

¹ Alain de Libera, *Pensar en la Edad Media*, Madrid, Anthropos, 2000, p. 23 y pp. 28-29.

² Jesús Cantera Ortiz de Urbina, “Antiguas versiones bíblicas y traducción”, *Hyeronimus*, 2, Universidad Complutense de Madrid, 1995: 53-60 (p. 54).

A medida que en el mundo cristiano occidental el latín fue reemplazando al griego como lengua franca, surgieron versiones de la Septuaginta en latín, por lo general resultado de esfuerzos individuales y locales y sin que existiera un texto oficial de la Iglesia. “En caso de discusión acerca del sentido de un pasaje”, escribe Cantera Ortiz, “el texto oficial a que se recurría y el que resolvía la cuestión, era el griego de los Setenta”³. Sin embargo, el así llamado “criterio de comparación” no podía aplicarse si no se conocía la lengua griega con la cual comparar la traducción latina, y la pluralidad de versiones llevaba en sí la semilla de una pluralidad de interpretaciones⁴. En 381 o 382, el papa Dámaso I, cuyo pontificado se extendió entre 366 y 384, encargó a Jerónimo, su secretario privado, que revisara los textos latinos. Enfrentado no solo a una variedad de manuscritos en latín sino también a una gran diversidad entre los manuscritos en griego, decidió traducir la Biblia a partir del original hebreo, una tarea que empezó en 390⁵. Jerónimo, que para entonces vivía en Belén, contaba para su trabajo con una preciosa herramienta que ya había utilizado para revisar las traducciones latinas. A 130 kilómetros de Belén, en la biblioteca de Cesarea, estaba la *Hexapla* de Orígenes, es decir, la transcripción del texto sagrado en seis columnas: la primera con el texto hebreo, la segunda con el texto hebreo transliterado en caracteres griegos, la tercera con la versión al griego de Aquila de Sinoe, la cuarta con la de Símaco el Ebionita, la quinta con la Septuaginta y la sexta con la traducción de Teodoción. Estos tres autores eran judíos y sus traducciones de la Biblia hebrea al griego surgen en un contexto de disputa descrito por Cantera Ortiz de Urbina, quien consigna que las polémicas sobre teología mesiánica entre cristianos y judíos resultaron en que algunas comunidades judías reemplazaran la Septuaginta por nuevas versiones en griego que evitaran los malos entendidos⁶. Además, Orígenes había ido marcando las diferencias de la Septuaginta con la fuente hebrea por medio de una serie de signos, que serán mencionados en el epistolario entre Agustín y Jerónimo.

³ J. Cantera Ortiz de Urbina, ob. cit., p. 56.

⁴ Sobre el criterio de comparación, véase Teppei Kato, “¿Griego o hebreo? Agustín y Jerónimo sobre la traducción bíblica”, *Augustinus*, LXIV, 252-253, Madrid, 2019, 173-186 (p. 179-184).

⁵ Sobre la revisión de Jerónimo de las traducciones de la Septuaginta y sobre el proceso y los alcances de su traducción del hebreo, véase respectivamente los capítulos “Translator and Commentator” y “From Septuagint to Hebrew Verity”, John Norman Davidson Kelly, *Jerome: His Life, Writings, and Controversies*, Duckworth, 1975, pp. 141-152 y 153-167.

⁶ Cantera Ortiz de Urbina, ob. cit., p. 55.

Agustín

La reacción contra la nueva versión latina, que hoy conocemos como “Vulgata”⁷, fue adversa y la postura de Agustín es un apropiado ejemplo de la resistencia conservadora. Hacia 394, es decir, cuando rondaba los 40 años, escribió una carta a Jerónimo, numerada 28 en su epistolario⁸, que debía serle llevada a Belén por un sacerdote africano, Profuturo. La carta ya incluye las dos cuestiones sobre las que no se pusieron de acuerdo. Después de una halagadora captación de benevolencia, le rogaba a Jerónimo, en nombre de toda la comunidad estudiosa de iglesias africanas, que siguiera traduciendo al latín a los grandes comentaristas griegos de las Escrituras y a continuación también le pedía que no tradujera el Antiguo Testamento a partir del texto hebreo, sino que retomara el procedimiento con el que había traducido el Libro de Job. Es decir, ateniéndose a la Septuaginta e insertando signos diacríticos cuando su versión difería de la de la Septuaginta. Como se verá más adelante, Agustín no sabe que esta versión, de uso en todas las iglesias católicas, había sido corregida por Orígenes, que fue el que insertó los signos. Para fundamentar su pedido agrega:

“No podría sorprenderme lo suficiente si en los ejemplares hebreos se encuentra algo que se le haya escapado a tantos traductores expertos en esa lengua. Dejo de lado a los Setenta respecto de si su armonía, mayor a la que habría en un solo hombre, es de parecer o por inspiración, pues no me atrevo a tomar partido, pero valoro, sin admitir controversia, su autoridad preeminente en este oficio. Me provocan más quienes, traduciendo después de ellos y, según se dice, ateniéndose con firmeza al modo de las expresiones y de las palabras hebreas y también a sus reglas, no solo no coinciden entre sí, sino que además desatienden muchas cosas, que después de mucho tiempo siguen teniendo que ser desenterradas y expuestas”⁹.

⁷ Véase la historia del término “vulgata” en *International Standard Bible Encyclopedia Online*, voz “Vulgate”, recuperado el 26/04/2022 de Vulgate - International Standard Bible Encyclopedia.

⁸ En el epistolario de Jerónimo la primera carta de Agustín está numerada 56. Para evitar confusiones, en todos los casos, no importa de quien sea la carta, me atengo a la numeración del epistolario de Agustín.

⁹ Augustinus, Ep. 28.2.2, PL 33: “Omitto enim Septuaginta, de quorum vel consilii vel spiritus maiore concordia, quam si unus homo esset, non audeo in aliquam partem certam ferre sententiam, nisi quod eis praecminentem auctoritatem in hoc munere sine controversia tribuendam existimo. Illi me plus movent, qui cum posteriores interpretarentur, et verborum locutionumque hebraearum viam atque regulas mordicus, ut fertur, tenerent, non solum inter se

Cabe preguntarse quiénes son estos otros que han traducido siguiendo el texto hebreo; quizás Agustín se refiera a Aquila, Símaco y Teodoción. Aunque el ataque directo no sea contra Jerónimo, la condena a su decisión de traducir del hebreo es explícita. Además de la autoridad de la Septuaginta, a la cual en *De doctrina christiana* 2.15.22¹⁰ Agustín considera resultado de la inspiración del Espíritu Santo, hay en juego otra cuestión, la de la interpretación del texto sagrado.

“Y estas cosas son oscuras o son claras: si son oscuras, se cree que también tú puedes equivocarte; si son claras, no se cree que ellos podrían haberse equivocado”¹¹.

En pocas palabras, ¿para qué innovar, Jerónimo, si tu comprensión del texto hebreo no puede ser mejor que la de los Setenta? Puede advertirse que lo que está en juego acá -y lo estará en todas las cartas de Agustín- no es el hecho de la traducción sino el hecho de la interpretación, un tema clave en la vida intelectual del Hiponense. Como se sabe de sobra, cuando tenía dieciocho años leyó un diálogo de Cicerón llamado *Hortensio* que despertó su vocación por la verdad. Siendo cristiano, se dirigió a las Sagradas Escrituras pero se sintió decepcionado por el estilo en general¹² y por el contenido del Antiguo Testamento en particular¹³. En *Confesiones* explica su rechazo diciendo que las Escrituras son una “cosa no hecha para soberbios pero tampoco clara para niños; humilde en el pórtico, en su interior es excelsa y velada de misterios”¹⁴. Sin embargo, debía de sospechar que el texto encerraba más de lo que

non consenserunt, sed etiam reliquerunt multa, quae tanto post cruenda et prodenda remanerent.” Mi traducción.

¹⁰ Augustinus, *De doc. chris.* 2.15.22: “In ipsis autem interpretationibus, *Itala* ceteris praeferatur; nam est verborum tenacior cum perspicuitate sententiae. Et latinis quibuslibet emendandis graeci adhibeantur, in quibus *Septuaginta* interpretum, quod ad Vetus Testamentum attinet, excellit auctoritas. Qui iam per omnes peritiores Ecclesias tanta praesentia Sancti Spiritus interpretati esse dicuntur, ut os unum tot hominum fuerit.” (PL 34, recuperado de Augustinus Hipponensis - De Doctrina Christiana libri quatuor, el 26-04-2022.)

¹¹ Augustinus, Ep. 28.2.2, PL 33: “Et aut obscura sunt, aut manifesta: si enim obscura sunt, te quoque in eis falli posse creditur; si manifesta, illos in eis falli potuisse non creditur”. Mi traducción.

¹² Véase *Confesiones* 3.5.9.

¹³ Véase De utilitate credendi 6.13.

¹⁴ Augustinus, *Conf.* 3.5.9, CCL 27, p. 42: “Itaque institui animum intendere in Scripturas sanctas et videre, quales essent. Et ecce video rem non compertam superbis neque nudatam

mostraba porque se unió al maniqueísmo, una Iglesia cristiana disidente que practicaba una exégesis de las Escrituras que daba cuenta, a su manera, de aquellas cosas que preocupaban al joven Agustín. Muchos años después, a través de los sermones de Ambrosio de Milán descubrió que era posible una interpretación alegórica del texto sagrado, lo que lo llevó a romper definitivamente con el maniqueísmo y a hacerse catecúmeno de la Iglesia católica. Poco después de su conversión definitiva, Agustín comenzó su propia tarea interpretativa del Antiguo Testamento¹⁵.

No es de extrañar, por lo tanto, que el interés de Agustín por los problemas de traducción estuviera en realidad supeditado a sus preocupaciones hermenéuticas. En el curso de la correspondencia, repetitiva en sus contenidos, reaparece un tema más acuciante que el de la fuente a partir de la cual se traduce al latín. Se trata de la comprensión del así llamado “incidente de Antioquía”, relatado en Gálatas 2:11-14. Pedro, evangelizador de los judíos en Jerusalén, estaba de visita en Antioquía y se sentaba a comer con los gentiles, pero cuando llegó su grupo de colaboradores de Jerusalén, Santiago entre ellos, se separó de los gentiles “por temor de los circuncisos” (Gál. 2:12)¹⁶. Pablo describe esa actitud como una de simulación, que llega a contagiar a Bernabé, su propio colaborador en la evangelización de los gentiles, y cuenta que enfrentó a Pedro y lo reprimió en presencia de todos, diciéndole “Si tú, siendo judío, vives como gentil y no como judío, ¿cómo fuerzas a los gentiles a judaizar?” (Gál. 2:14). A esa anécdota sigue la reflexión de que el hombre no se justifica por las obras de la ley sino solo por la fe en Jesucristo (Gál. 2:15-17). Es decir: en ausencia de sus compañeros judíos, Pedro no respetaba las leyes dietéticas del judaísmo; cuando estos llegaron, simuló respetarlas, arrastrando en esta simulación a Bernabé que, como discípulo de Pablo, consideraba que el sacrificio de Cristo había borrado las diferencias entre gentiles y judíos.

pueris, sed incessu humilem, successu excelsam et velatam mysteriis, et non eram ego talis, ut intrare in eam possem aut inclinare cervicem ad eius gressus.” Traducción de Silvia Magnavacca en San Agustín, *Confesiones*, Buenos Aires, Losada, 2005, p. 85.

¹⁵ De Genesi contra manichaeos (388), De Genesi ad litteram imperfectus liber (393), Confessiones XI-XIII (397), Adnotationes in Job (399), De Genesi ad litteram (401) Locutiones in Heptateuchum y Quaestiones in Heptateuchum (419) y De octo quaestionibus ex Veteri Testamento (de fecha incierta: véase Donatien de Bruyne, “De octo quaestionibus ex Veteri Testamento un écrit authentique d’Augustin”, *Miscellanea Agostiniana*, 2, Roma, 1931: 327-340.)

¹⁶ Todas las traducciones de las Escrituras son de la Biblia de Jerusalén, recuperada de biblia de Jerusalem Online (bibliatodo.com) el 26-04-2022.

En 386, ocho años antes de que Agustín le escribiera por primera vez, Jerónimo había redactado, en el curso de cuatro meses, comentarios sobre Filemón, Gálatas, Efesios y Tito¹⁷. En el comentario a Gálatas, argumenta que no existió una diferencia real entre los dos apóstoles y que los dos sabían que la ley judaica no aplicaba después del advenimiento de Cristo. Según Jerónimo, la actitud de Pedro no era sino una medida táctica adoptada para ganar a los judíos al cristianismo y así lo entendió Pablo, que en varias ocasiones había fingido cumplir la ley con el mismo objetivo y que en esta situación particular había encontrado más conveniente fingir estar enojado con Pedro. De ese modo, permitía que Pedro evangelizara a los judíos a su manera mientras que él, al mismo tiempo, evangelizaba a los gentiles de Antioquía con su aparente reprimenda al apóstol, reforzando en ellos la idea de que no estaban obligados a cumplir con la ley mosaica para salvarse¹⁸. Agustín encuentra inaceptable la interpretación del pasaje y así se lo hace saber a Jerónimo: “Hasta que sean refutadas estas cosas que me afectan, confieso que me aflige no poco que la protección de la mentira sea asumida aquí por ti, semejante varón, o por alguien diferente, si es que otro lo escribió”¹⁹. La argumentación de Agustín es la siguiente: una vez admitida una mentira por la exigencia del apostolado, todas las Escrituras se hacen susceptibles de ser interpretadas como mentiras.

Jerónimo

Tres años después, en 397, Agustín recibe una carta de Jerónimo, breve y cortés, en la que no se menciona aquella epístola. La contesta de inmediato, lamentándose de la brevedad y exhortando a Jerónimo a entablar con él una correspondencia literaria. Renglón seguido, critica el título de *Epitafio* elegido por Jerónimo para una de sus obras y durante seis párrafos retoma su anterior juicio negativo sobre el comentario a Gálatas y ofrece su propia interpretación del hecho de que Pablo, en otras ocasiones, haya adoptado prácticas mosaicas: no lo hizo por mentiroso sino como un gesto de

¹⁷ Para un detallado informe sobre las fuentes griegas y latinas, tanto paganas como cristianas, del comentario de Jerónimo a Gálatas, véase Andrew Cain, “Introduction” en St. Jerome, *Commentary on Galatians*, Washington, The Catholic University of America Press, 2010: 19-34.

¹⁸ Hieronymus, *Commentarii in Epistulam Pauli Apostoli Ad Galata*, PL 26, 407.

¹⁹ Augustinus, Ep. 28.3.3, PL 33: “Ibi patrociniū mendaciī susceptum esse vel abs te tali viro, vel a quopiam, si alius illa scripsit, fateor, non mediocriter doleo, donec refellantur (si forte refelli possunt), ea quae me movent”. Mi traducción.

misericordia y compasión para con los judíos. Finalmente, exhorta a Jerónimo a corregir el comentario y hacer una retractación pública²⁰. Pasan cinco años. En 402, Agustín escribe una nueva carta a Jerónimo, que todavía no le contestó las anteriores. Está preocupado porque se dice que Jerónimo ha leído las cartas, pero que estas llegaron a él como panfletos anónimos que supuestamente Agustín había hecho circular en Roma²¹. En su respuesta, Jerónimo dice no saber nada de eso pero sí que ha leído una carta anónima que se parece en el estilo de Agustín pero que no cree que sea de él. (Se trata de la ya mencionada carta de 397, la número 40.) Agustín contesta con otra defensa de la traducción de los Setenta. Se queja de que Jerónimo haya hecho una nueva versión del Libro de Job, esta vez del hebreo, y lo acusa de no haber tenido el mismo cuidado que cuando la tradujo del griego: al traducir del hebreo, dice, no conservó los signos diacríticos que utilizó cuando traducía del griego para indicar qué palabras no se correspondían con el original. Como Jerónimo y nosotros sabemos, pero Agustín no sabía, los signos diacríticos eran de Orígenes. Y con esto regresamos, ya para finalizar la exposición, al problema del texto fuente.

La carta 75 del epistolario de Agustín es la respuesta de Jerónimo a todas las cartas polémicas que recibió de su colega hasta el momento. Esta datada entre los años 403 y 404, es decir, diez años después de aquella primera misiva en la que ya se mencionaban los asteriscos y los obeliscos de su versión de Job. Al respecto, Jerónimo escribe:

“Aquello que preguntas en otras cartas, por qué mi traducción anterior de los libros canónicos tenía marcados asteriscos y vírgulas si después publiqué otra traducción sin esos mismos signos: con todo respeto, me parece que no entiendes lo que preguntas. Pues aquella versión fue hecha por los Setenta traductores; y donde hay vírgulas, esto es, obeliscos, significa que los Setenta dijeron más de lo que hay en hebreo; donde hay asteriscos, esto es, estrellas iluminadas, se trata de lo agregado por Orígenes a partir del texto de Teodoción. Allí transcribimos del griego; aquí, del hebreo mismo, del cual hemos expresado lo que comprendimos, conservando a veces más bien la verdad del sentido que el orden de las palabras. Me sorprende que leas los libros de los Setenta traductores, no puros, como fueron editados por ellos, sino como Orígenes los corrigió o corrompió con obeliscos y asteriscos y que no sigas la modesta traducción de un cristiano, sobre todo cuando la otra

²⁰ Augustinus, *Ep.* 40. PL 33.

²¹ Augustinus, *Ep.* 68. PL 33

transcribe cosas que fueron agregadas después de la pasión de Cristo por la edición de un judío blasfemo. ¿Quieres ser auténtico amante de los Setenta traductores? No leas lo que está entre asteriscos o más bien, ráspalo de los manuscritos, para demostrarte defensor de los antiguos. Si hicieses eso, te verás forzado a condenar todas las bibliotecas de las iglesias. Pues apenas se encuentra uno u otro libro que no los tenga”²².

La respuesta de Jerónimo pone en evidencia la autocontradicción implícita en la crítica de Agustín, una autocontradicción que es resultado de su ignorancia acerca de la historia de los manuscritos. Agustín, que no tiene una perspectiva filológica, concede autoridad a una versión que supone resultado del trabajo inspirado de los Setenta, pero que en realidad es un texto que ha sido intervenido y establecido por Orígenes a partir de la comparación con otras traducciones. Jerónimo menciona la de Teodoción que, para mayor ironía, se trataba de un judío que con su traducción al griego buscaba salvar la Biblia hebrea de los errores de la interpretación cristiana basada en la Septuaginta. ¿Por qué supone Agustín que esta traducción es aquella inspirada por el Espíritu Santo? ¿Por qué no preferir, cómo le pregunta Jerónimo, la traducción directa de un hombre cristiano?

Para abrir la discusión

Con estas preguntas llegamos a las conclusiones de la exposición, conclusiones que no son sino nuevas preguntas. Según la cita de de Libera con la que se comenzó

²² Hieronymus ad Augustinum, Ep. 75.5.19, PL 33: “Quod autem in aliis quaeris epistolis, cur mea prior in Libris canonicis interpretatio asteriscos habeat, et virgulas praenotatas, et postea aliam translationem absque his signis ediderim; pace tua dixerim, videris mihi non intellegere quod quaesisti. Illa enim interpretatio Septuaginta interpretum est; et ubicumque virgulae, id est obeli sunt, significatur quod Septuaginta plus dixerint quam habetur in hebraeo: ubi autem asterisci, id est stellae praelucentes, ex Theodotionis editione ab Origene additum est; et ibi graeca transtulimus, hic de ipso hebraico, quod intellegebamus expressimus, sensuum potius veritatem quam verborum interdum ordinem conservantes. Et miror quomodo Septuaginta interpretum libros legas non puros, ut ab eis editi sunt, sed ab Origene emendatos, sive corruptos per obelos et asteriscos, et christiani hominis interpretatiunculam non sequaris; praesertim cum ea quae addita sunt, ex hominis Iudaei atque blasphemi, post passionem Christi, editione transtulerit. Vis amator esse verus Septuaginta interpretum? Non legas ea quae sub asteriscis sunt: imo rade de voluminibus, ut veterum te fautorem probes. Quod si feceris, omnes Ecclesiarum bibliothecas condemnare cogeris. Vix enim unus aut alter inveniatur liber, qui ista non habeat”. Mi traducción.

la presentación, el medievalista tiene que describir los corpus antes de interrogarlos. Pero, ¿es posible describir sin interrogar? Se ha ofrecido solo un atisbo, aunque representativo, del intercambio entre Agustín y Jerónimo. Agustín, parecería, interroga sin describir. Pero Jerónimo, que sí describe el corpus, dice traducirlo según la verdad del sentido antes que según el orden de las palabras. ¿Cuál es la relación entre descripción e interrogación, entre trabajo filológico y trabajo interpretativo? ¿Y cuánto de filólogo y cuánto de intérprete debe tener un traductor? Además de este problema, en el debate entre Jerónimo y Agustín aparece otro, el de la veracidad y la mendacidad. El texto no miente, dice Agustín. Pero los traductores sí podemos hacerlo. El problema de la verdad y de la mentira no es sino el viejo problema de la fidelidad. La fidelidad no atañe solamente a la decisión de si se traduce de modo literal o libre, sino que una vez que esta decisión ha sido tomada, la fidelidad es fidelidad a nuestra propia lengua. ¿Y a qué lengua vamos a prometer fidelidad en tanto rioplatenses? Me gustaría concluir con una cita del traductor argentino Esteban Bieda:

“La escuela de traductores españoles ha logrado, con sus siglos de experiencia, que los clásicos hablaran en su lengua, «como nacidos de ella». Hace tiempo ya que tenemos en nuestro país una deuda pendiente con nuestra propia lengua –y por ello mismo, con nuestra propia cultura, en tanto vehículo legítimo de transmisión, (re)apropiación y conquista de la cultura europea”²³.

Quizás se pueda decir, retomando la pregunta suscitada por el texto de de Libera, que esta nueva cultura, esta nueva lengua es el aporte al universo de la traducción que podemos ofrecer desde el Cono Sur.

²³ Esteban Bieda, “Nota sobre la presente traducción” en Sófocles, *Edipo rey*, Ediciones Winograd, 2020, pp. 160-161.

Entre o espírito e a letra: o desafio de traduzir textos filosóficos medievais

Maria Leonor Xavier

1. Intercomunicação de culturas

Traduzir é, desde logo, um acto intencional humano, consciente e voluntário, e, portanto, com um propósito: o de verter conteúdos de textos de outras culturas nas línguas das nossas culturas. Assim nos apropriamos de conteúdos de outras culturas, do passado ou do presente. Isso significa que tais conteúdos valem a pena, isto é, vale a pena torná-los nossos de algum modo. Traduzir é, por isso, um acto que atribui valor a culturas diferentes da nossa; é uma valorização de outras culturas, das quais pretende de certo modo participar. Traduzir é um acto de comunicação intercultural que afirma o valor da intercomunicação de culturas. Isto mesmo foi o que aprendi com Aires A. Nascimento, antigo professor do Departamento de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, especializado em Filologia Latina Medieval. No âmbito da sua vasta produção de estudos, incluindo traduções, destacamos aqui a sua tradução portuguesa da *Carta a Pamáquio*, de S. Jerónimo, o antigo tradutor da Bíblia que é também uma fonte inspiradora da sua teoria da tradução. Na sua introdução a esta tradução, diz-nos o seguinte:

“Afim, as línguas são expressão de uma cultura e a tradução aparece como processo de intercomunicação de cultura e nela as modalidades textuais não são um acessório dispensável.¹; O objectivo final [da tradução jeronimiana] é ultrapassar as fronteiras de uma alteridade incomunicável e criar uma comunidade cultural que reconhece na forma de comunicar um valor fundamental”².

S. Jerónimo ultrapassou as fronteiras da alteridade entre o mundo bíblico e o mundo clássico, greco-latino, criando, através da tradução, uma comunidade cultural

¹ Aires A. Nascimento, *São Jerónimo: Carta a Pamáquio, sobre os problemas da tradução*, Ep.57, Lisboa, Edições Cosmos, 1995, p. 26.

² Aires A. Nascimento, ob . cit., p. 27.

entre esses dois mundos e maneiras de ver o mundo (mundividências). À luz do modelo jeronimiano e do pensamento de Aires A. Nascimento sobre a tradução, o desafio que enfrenta o tradutor de textos medievais é também o de criar uma comunidade cultural entre o mundo medieval e o nosso, entre a mundividência da cultura medieval e a da nossa cultura contemporânea. Para tal, porém, não basta a letra, não basta a tradução literal, pois as nossas palavras mais próximas da letra dos textos medievais, não só são outras palavras como adquiriram sentidos por vezes muito afastados daqueles que eram significados pelos termos correspondentes no original. A letra tem de ceder o primado ao espírito da letra, isto é, ao sentido. Não é possível traduzir, sem apreender o espírito da letra, isto é, sem compreender o sentido. A afirmação do primado do sentido sobre a letra é também uma lição que aprendemos com a *Carta a Pamáquio*, de S. Jerónimo:

“Pela minha parte, realmente, não apenas confesso, mas proclamo a plenos pulmões que quando traduzo os textos gregos – que não sejam as Sagradas Escrituras (onde até a estrutura da frase é mistério) – não é palavra a palavra, mas o sentido que eu exprimo”³.

A tradução como intercomunicação de culturas e o primado do sentido são, com efeito, duas ideias-chave que não podemos deixar de reter na nossa aprendizagem do ofício de traduzir.

2. Tradução experimental

No panorama da tradução de textos filosóficos medievais em Portugal, há uma referência pioneira que não podemos ignorar: trata-se de António Soares Pinheiro S.J., antigo Professor da Faculdade de Filosofia de Braga. Depois da tradução do *Itinerário da Mente para Deus* (Braga, Faculdade de Filosofia, 1973)⁴, deixou-nos uma colectânea de textos traduzidos - *Opúsculos Selectos da Filosofia Medieval* (Braga, Faculdade de Filosofia, 1982) - que tem tido várias reedições, guiando a introdução de várias gerações de estudantes à leitura de textos de filosofia medieval. Esta colectânea inclui os seguintes opúsculos: *O Testemunho da Alma* (*De Testimonio*

³ S. Jerónimo, *Carta a Pamáquio, sobre os problemas da tradução* (Ep. 57), trad. Aires A. Nascimento, Lisboa, Edições Cosmos, 1995, p. 61.

⁴ Tradução várias vezes reeditada, sendo a mais recente: São Boaventura, *Itinerário da Mente para Deus*, Tradução e Notas de António Soares Pinheiro, Uma Leitura Introdutória por Maria Manuela Brito Martins, Porto, Centro de Estudos Franciscanos, 2009.

Animae), de Tertuliano; *O Mestre (De Magistro)*, de S. Agostinho; *Proslogion* e *O Argumento Endonoético (Responsio Editoris)*, de S. Anselmo; e *O Ser e a Essência*, de S. Tomás de Aquino. De S. Agostinho, legou-nos também a tradução de *De Libero Arbitrio, O Livre Arbítrio* (Braga, Faculdade de Filosofia, 1986). A sua tradução de *De Magistro, O Mestre*, foi reeditada com “Introdução e comentários” de nossa autoria, adaptando a este fim a dissertação de mestrado, defendida em 1986, sobre o mesmo diálogo agustiniano⁵. A colectânea *Opúsculos Selectos da Filosofia Medieval* teve também várias reedições, incluindo, a de 1991, um “Aditamento” com a tradução das questões 1-5 do *Comentário sobre o de anima de Aristóteles*, de Pedro Hispano, sob o título de *Primado da Psiconoética*. Entre 1989 e 1992, António Soares Pinheiro esteve, aliás, especialmente concentrado em traduzir múltiplas questões seleccionadas daquela obra de Pedro Hispano, traduções que foram publicadas na *Revista Portuguesa de Filosofia*⁶.

É incontornável o legado de António Soares Pinheiro na história das traduções portuguesas de textos filosóficos medievais. Mas, não obstante o seu mérito, o modo e o estilo das suas traduções estão longe de colher aprovação consensual. O seu modo de traduzir leva a tal ponto o primado do sentido sobre a letra que chega a perder o pé da letra. Isso acontece, em especial, quando cria palavras novas na língua de chegada para exprimir o espírito da sua interpretação, já completamente separado da letra dos textos. Dois títulos há pouco referidos de traduções suas ilustram esta prática, ao incluírem neologismos, que reforçam o ponto de vista interpretativo do tradutor: é o caso de *O Argumento Endonoético*, título atribuído à tradução da réplica de Anselmo à crítica de Gaunilo ao *Proslogion*; é também o caso do título de *Primado da Psiconoética*, atribuído a um conjunto inicial de questões do comentário de Pedro Hispano ao *De anima* de Aristóteles. O primeiro caso, justifica-o o tradutor, pelo seu próprio entendimento do argumento anselmiano como sendo todo interno ao pensamento⁷. O segundo caso, o título de *Primado da Psiconoética*, explica-se pelo

⁵ St.º Agostinho, *O Mestre* (Filosofia . Textos, 8), Introdução e comentários de Maria Leonor Xavier, Tradução de António Soares Pinheiro, Porto, Porto Editora, 1995.

⁶ Cf. J. F. Meirinhos, “Traduções de Filosofia Medieval em Portugal. Boletim de Publicações Recentes”, *Veritas*, 43 (Porto Alegre, 1998), n, 3, p. 731.

⁷ “Tentando exprimir a natureza e objecto próprios do célebre argumento anselmiano, chama-se-lhe aqui ‘endonoético’, palavra que pela sua própria etimologia significa o que é interno ao pensamento”, António Soares Pinheiro, “Introdução” [à tradução do *Proslogion*], in *Opúsculos Selectos de Filosofia Medieval*, 3ª ed. rev., Tradução do Original Latino por António Soares Pinheiro, Braga, Faculdade de Filosofia, 1991, 129. “Dá-se agora o título de Argumento Endonoético ao presente escrito, por ser todo ele dedicado à sua explanação e defesa, e porque

teor do texto que trata da importância da ciência da alma entre as demais ciências, e porque o neologismo “psiconoética” é o termo que o tradutor cria e usa, para significar o conceito de ciência da alma em causa no texto de Pedro Hispano. Em qualquer dos casos, prima o ponto de vista interpretativo do tradutor. Deste modo, o tradutor arrisca muito a sobrepor-se ao autor do texto original.

António Soares Pinheiro leva ao extremo a liberdade do espírito face à letra, o que conduz ao afastamento máximo entre o espírito e a letra. Quer isso dizer desprezo da letra dos textos originais? Na ausência de inequívocos esclarecimentos a este propósito, arriscamos nós a interpretar a sua orientação de fundo sobre o trabalho de tradução, dizendo que não. Não é desprezo, ou sequer desrespeito pela letra dos textos originais; aquilo que acontece nas suas traduções é, antes, insatisfação com as palavras de uso corrente na língua de chegada, para traduzir a letra dos textos latinos medievais. António Soares Pinheiro estava decerto consciente da diferença cultural entre o mundo medieval e o nosso, e mesmo que a língua portuguesa actual traga o latim no seu código genético, ele sabe que as nossas palavras usuais falam de coisas diferentes daquelas de que tratam os textos medievais. Parece-nos ser, de facto, uma insatisfação renitente com a língua do presente que o conduz a inventar palavras novas, a partir de étimos gregos e latinos, para dizer conceitos medievais que as nossas palavras correntes já não dizem. Por exemplo, a palavra “psicologia”, vigente na cultura dos nossos dias, já não significa a ciência da alma de Pedro Hispano; então, por que não criar a palavra de etimologia grega “psiconoética”, para traduzir esse conceito medieval de ciência da alma? Foi o que fez António Soares Pinheiro. Deste modo, cultivou certo experimentalismo num trabalho de tradução erudita, experimentando construir neologismos para traduzir conceitos que as nossas palavras correntes já não dizem. Podemos caracterizar, por isso, o seu modo de tradução como tradução experimental.

Este procedimento experimental, frequentemente seguido, produziu soluções de tradução contra-intuitivas e rebuscadas, que a consulta dos dicionários da língua corrente não ajuda a elucidar. Além dos títulos já comentados, múltiplos outros exemplos ilustram o mesmo procedimento, como sejam os seguintes:

- Em *O Mestre (De Magistro)*, a expressão *intentio digiti*, que significa o gesto de

em muitos códices esta pequena obra é acompanhada apenas do simples averbamento de *resposta do autor*”, António Soares Pinheiro, “Introdução” [à tradução da resposta de Anselmo à crítica de Gaunilo], in *Opúsculos Selectos de Filosofia Medieval*, 169.

apontar o dedo, é dada por “aceno do dedo”⁸, solução completamente contra-intuitiva, cuja pertinência não conseguimos vislumbrar;

- Em *O Livre Arbitrio (De Libero Arbitrio)*, o termo *cupiditas*, que significa aquilo cujo domínio produz o mal moral, é dado pelo neologismo latino “iniância”, porque o tradutor não se contenta com os termos portugueses “cupidez” ou “cobiça”⁹; o termo latino *necessitas* é, por vezes, traduzido por termos rebuscadíssimos, como “irruência”, quando se trata de necessidade natural¹⁰, ou “instrição”, que inclui a necessidade de coacção¹¹; e o termo latino *forma* é dado pelo rebuscado termo abstracto “enticidade”¹²;

- Em *O Ser e a Essência (De Ente et Essentia)*, já o mesmo termo latino *forma* é dado pelo neologismo grego “dínase”¹³; *differentia*, por “discrime”¹⁴; *anima*, por

⁸ “De facto, aquele aceno do dedo nada mais pode significar, senão aquilo para que o dedo acena”, S. Agostinho, *O Mestre*, in *Opúsculos Selectos de Filosofia Medieval*, 108.

⁹ “*Iniância* deriva do verbo latino *inhiare*, também usado por Agost., o qual significa *esperar* ou *desejar avidamente*. Exprime qualquer das impulsividades sensitivas, geralmente desregradas, para o seu objecto, ou seja, o que vulgarmente se denomina ‘paixões’. Traduz neste e noutros lugares *cupiditas*, a que não correspondem devidamente nem *cupidez* nem *cobiça*, embora etimologicamente derivadas dessa palavra. Nalgumas passagens traduz porém *libido* (lascívia), quando esse vocábulo latino conserva o sentido primitivo e genérico de impulsividade sensitiva”, António Soares Pinheiro, nota 7, in Santo Agostinho, *O Livre Arbitrio*, Tradução do Original Latino com Introdução e Notas por António Soares Pinheiro, Braga, Faculdade de Filosofia, 1986, 29.

¹⁰ “*Irruência*, do verbo latino *irruere* (arremessar-se, irromper) denomina o surto incoercível das forças físicas da Natureza, ou seja, a necessária entrada em acção das mesmas, sempre que se reúnem todas as condições requeridas para o seu exercício. É o que habitualmente se designa por *necessidade* das forças e leis físicas”, António Soares Pinheiro, nota 1, in Santo Agostinho, *O Livre Arbitrio*, 164.

¹¹ “*Instrição*, do verbo latino *instringere*, que significa *ligar*, *apertar*, designa um estado ou necessidade invariável pertencente à natureza dum ser, ou nele causado por qualquer agente externo, o que impossibilita qualquer opção diversa”, António Soares Pinheiro, nota 3, in Santo Agostinho, *O Livre Arbitrio*, 169.

¹² “Traduz a expressão latina *forma*, que em Agost. não tem o sentido que apresenta na filosofia de Aristóteles. Por *enticidade* entende-se o que intrinsecamente constitui, na ordem inteligível, a essência e realidade existencial de qualquer ser; ou esse mesmo ser, quanto à essência e existência inteligíveis”, António Soares Pinheiro, nota 32, in Santo Agostinho, *O Livre Arbitrio*, 145.

¹³ “[*Dínase* traduz “forma”; esta, no aristotelismo, constitui o princípio intrínseco de energia e especificação dum ser]”, António Soares Pinheiro, *Opúsculos Selectos de Filosofia Medieval*, 204.

¹⁴ Id., ob. cit., 208.

“vitalidade”¹⁵; *humanitas*, por “hominidade”¹⁶; *intelligentiae*, por “superespíritos”¹⁷.

Estas opções de tradução transfiguram de tal modo os textos originais que velam e obscurecem a linguagem dos autores. Tais opções codificam de tal modo os textos das próprias traduções, que os tornam mais difíceis de decifrar do que os originais. Estes não ficam, por isso, mais acessíveis. As traduções de António Soares Pinheiro constituem casos de estudo interessantes, mas não introduzem o leitor desprevenido ao estudo dos textos latinos originais. Talvez até o façam retrair-se da leitura. Não por falta de conhecimento ou de erudição do tradutor, mas por falha de comunicação. António Soares Pinheiro traduziu textos filosóficos medievais como se estes fossem essencialmente indizíveis na nossa corrente língua portuguesa, e, portanto, como se os mesmos fossem incomunicáveis ao leitor do português moderno. Não obstante o mérito da sua obra de tradução, ela falhou na comunicação intercultural. Contudo, mesmo incompreendido ou justamente criticado, o legado de António Soares Pinheiro não deixou por isso de estimular o trabalho das novas gerações de tradutores portugueses, até pela necessidade de oferecer propostas alternativas de tradução.

3. O espírito ao pé da letra

O trabalho mais difícil e desafiante de tradução, que a autora destas linhas de reflexão assumiu realizar, foi publicado sob o título de *Teologia Mística. Textos de Pedro Hispano e Tomás Galo* (2008)¹⁸. Esta publicação é uma edição bilingue, latim e português, de dois textos latinos do séc. XIII: *Petri Hispani Expositio in Librum de Mystica Theologia Beati Dionysii e Thomae Galli Extractio de Mystica Theologia Beati Dionysii Areopagitae*. Traduzimos o primeiro, de Pedro Hispano, sob o título de *Exposição sobre a Teologia Mística de Dionísio Areopagita*, e o segundo, de Tomás Galo ou Gaulês, sob o título de *Extracção da Teologia Mística de Dionísio Areopagita*. Os dois textos são dois comentários do livro *A Teologia Mística*, de Dionísio, o Pseudo-Areopagita. Como a *Exposição*, de Pedro Hispano, incorpora uma tradução

¹⁵ Id., ob. cit., 209.

¹⁶ Id., ob. cit., 214-215.

¹⁷ “[Superespíritos traduz a palavra ‘inteligências’, a qual no vocabulário filosófico medieval designava os espíritos completamente desligados da matéria, à maneira dos anjos da Revelação cristã]”, Id., ob. cit., 222.

¹⁸ *Teologia Mística. Textos de Pedro Hispano e Tomás Galo*. Introdução, tradução e notas de Maria Leonor L. O. Xavier, Lisboa, Êsquilo Edições & Multimédia / CFUL, 2008. Livro recenseado por José Francisco Meirinhos: *Philosophica* 31 (Lisboa, 2008), 221-226.

latina do livro comentado, a de João Sarraceno¹⁹, a tradução contemplou, na verdade, três textos: o livro *A Teologia Mística*, de Dionísio, o Pseudo-Areopagita, na versão latina de João Sarraceno; a *Exposição*, de Pedro Hispano; e a *Extracção*, de Tomás Galo. Destes dois textos de comentário, da edição de P. Manuel Alonso²⁰, oferecemos uma primeira versão em língua portuguesa²¹.

Centrando-nos no texto da *Exposição*, de Pedro Hispano, deparámos com um problema persistente de tradução: a questão da tradução de *super*, como prefixo e como preposição. O prefixo latino *super* traduz o prefixo grego *hyper*, abundantemente usado nos textos da teologia dionisiana. Neste contexto, o prefixo *hyper* tem dois significados entrelaçados entre si: por um lado, tem um significado intensivo, que indica o grau superlativo; por outro lado, este grau superlativo supõe tal mudança de nível na ordem da realidade significada que o mesmo prefixo significa também uma superação de grau. Esta dupla significação –de grau superlativo e de superação de grau– está também contida no prefixo latino *super*, tanto no texto da tradução latina de João Sarraceno como no texto do comentário de Pedro Hispano. Como traduzir, então, *super* no texto da *Exposição sobre a Teologia Mística de Dionísio Areopagita*? É que a tradução óbvia e literal do prefixo latino *super* pelo homólogo português “super” aparecia-me como claramente insatisfatória, uma vez que, em português, quer “super” quer “hiper” têm um sentido exclusivamente intensivo, como ilustram os compostos vulgares “supermercado” ou “hipermercado”. Próximo de “super”, há o prefixo “supra”, que tem, porém, um sentido distinto, pois é um locativo, como sublinhou o Professor Aires A. Nascimento, com quem tive oportunidade de debater esta questão de tradução. Entre outras soluções em cima da mesa, como “ultra” e “mais que”, tínhamos à disposição dois prefixos morfologicamente afins, “super” e “supra”, o primeiro com sentido intensivo e o

¹⁹ Uma das versões latinas mais antigas (c. 1167), a terceira, depois da de Huilduíno (c. 832) e da de João Escoto Eriúgena (c. 867), registadas em *Dionysiaca. Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage*, I, Paris, Desclée de Brouwer, 1937, pp.CIV, 565-602.

²⁰ Pedro Hispano, *Exposição sobre os Livros do Beato Dionísio Areopagita (Expositio librorum Beati Dionysii)*. Fixação do texto, prólogo, introdução e notas do P. Manuel Alonso, Lisboa, Instituto de Alta Cultura e Centro de Estudos de Psicologia e de História da Filosofia anexo à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1957, 473-494, 507-671.

²¹ Versão iniciada ao longo do Seminário semestral, sobre “Filosofia e Espiritualidade nas Raízes da Cultura Portuguesa”, leccionado por nós, durante o ano lectivo de 1996-1997, no âmbito do Mestrado de Filosofia em Portugal, na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

segundo com sentido locativo. Ora, o locativo “supra” já permitia exprimir uma superação de grau, na ordem das realidades espirituais, que o intensivo “super” não basta para significar. Por isso, adoptámos uma solução mista, o intensivo “super” e o locativo “supra”, para traduzir a dupla significação do latino *super* (correspondente ao grego *hyper*), respectivamente, a significação de grau superlativo e a de superação de grau.

A opção por “super” justifica-se sempre que, em *super*, domina o sentido intensivo, indicando quer o grau superlativo de uma qualificação quer a intensificação máxima de uma acção, como nos casos seguintes: *superdea* (super-divina); *superbona* (superbondosa); *superignotum* (superignoto); *supersplendens* (superesplendente); *superclarissimum* (superclaríssimo); *superpulchrum* (superbelo); *superlucens* (superluzente); *superfluens* (superfluyente); *supereffusio* (superrefusão); *superimplens* (que faz superabundar), *superimplentur* (são supersaciadas)²².

A opção por “supra”, por sua vez, justifica-se sempre que domina, em *super*, o sentido de lugar cimeiro por superação de grau, como nos casos seguintes: *supersubstantialis* (supra-substancial), *supersubstantialiter* (supra-substancialmente), *supersubstantialitas* (supra-substancialidade); *superintellectualis* (supra-intelectual), *superintellectualiter* (supra-intelectualmente); *superessentialis* (supra-essencial); *superexistens* (supra-existente); *supermundanum* (supra-mundano); *supermentalis* (supra-mental). Com efeito, no texto da *Exposição*, *supersubstantialis* significa estar acima de toda a substância, e *superessentialis* significa estar acima de toda a essência, o que se aplica especialmente ao Verbo divino, porquanto só nele subsistem as coisas que passam, isto é, as respectivas essências²³.

Há também compostos de *super*, que são compostos verbais, como sejam: *superposita causa*; *superponitur*; *superveniunt*; *superveniens*. Para o caso do participio passado *superposita*, optámos pela tradução de “superior”, obviamente mais adequada do que outras, mais literais, como “sobreposta” ou “posta acima de”. De igual modo, traduzimos *superponitur* por “é superior a”. Quanto ao verbo *supervenire*, encontramos-lo duas vezes no texto da tradução de João Sarraceno, com dois sentidos opostos: sob a forma de *superveniunt*, o verbo tem por sujeito aqueles que ascendem no caminho espiritual traçado pela teologia mística, e traduz-se adequadamente por “elevam-se acima de”; mas, sob a forma do participio presente *superveniens*, o mesmo

²² Maria Leonor L.O. Xavier, “Introdução”, in *Teologia Mística. Textos de Pedro Hispano e Tomás Galo*, p. 37.

²³ Id., “Introdução”, in *Teologia Mística. Textos de Pedro Hispano e Tomás Galo*, pp. 34-35.

verbo já tem por sujeito o próprio Deus, no seu gesto descendente de manifestação nos lugares santos, deixando-se traduzir por “sobrevir” ou “vir sobre”²⁴.

Há ainda a considerar o uso de *super*, como preposição, com sentido locativo, indicando o lugar cimeiro de Deus. Confirma esta leitura, o próprio facto de João sarraceno concluir o seu texto de tradução, com a expressão *supra tota*, isto é, empregando a preposição *supra*, de sentido locativo:

“*Quoniam et super omnem positionem est perfecta et unitiva omnium causa et super omnem ablationem est excessus ab omnibus simpliciter absoluti et supra tota*. A nossa tradução: porque acima de toda a posição, está a causa perfeita e unitiva de todas as coisas, e acima de toda a remoção, está a superabundância do que é absolutamente separado de todas as coisas e acima de todas”²⁵.

Optámos, portanto, por traduzir *super* pela expressão “acima de”, sempre que a preposição indica um lugar cimeiro, não no espaço físico, mas relativo à ordem metafísica dos seres e do conhecimento: acima de toda a substância, sensível e intelectual; acima de todo o conhecimento, sensível e inteligível, humano e angélico. Ou na ordem dos louvores teológicos: acima da ordem descendente das posições ou afirmações das teologias catafáticas, bem como acima da ordem ascendente das remoções ou negações das teologias apofáticas²⁶.

Todas estas opções de tradução, micro-decisões, foram sendo tomadas ao longo de dez anos, entre 1998 e 2008, isto é, entre a primeira versão da nossa tradução e a versão publicada. E, mesmo assim, esta ainda não nos parece definitiva. Cada vez que voltamos a folhear a tradução publicada, encontramos sempre alguma coisa que merece ser alterada. São incontáveis as decisões, as micro-decisões, que cabe ao tradutor tomar a cada passo de uma tradução em curso. Sendo quase sempre só preferenciais, de modo que não excluem de todo outras possibilidades, tais decisões nunca são inteiramente satisfatórias. Traduzir é, por isso, um trabalho no domínio da incerteza, que deixa o tradutor à míngua de plena satisfação intelectual.

²⁴ Id., “Introdução”, in *Teologia Mística. Textos de Pedro Hispano e Tomás Galo*, pp. 37-38.

²⁵ *Exposição sobre a Teologia Mística de Dionísio Areopagita*, in *Teologia Mística. Textos de Pedro Hispano e Tomás Galo*, pp. 88-89.

²⁶ Maria Leonor L.O. Xavier, “Introdução”, in *Teologia Mística. Textos de Pedro Hispano e Tomás Galo*, p. 38.

Rol decisivo de la intelección/traducción de “*Supereminens*” en el pensamiento radical de Anselmo de Canterbury

Enrique Corti

Monologion I - IV¹

Los primeros cuatro capítulos de *Monologion* se desarrollan en dos grupos de dos capítulos consecutivos cada uno I y II; III y IV. Esto surge de sus títulos, donde I y III los enuncian explícitamente y II y IV son titulados mediante expresiones que en cada caso refieren a sus respectivos capítulos precedentes. Así, I enuncia: *Quod sit quiddam optimum et maximum et summum omnium quae sunt* y II *De eadem re*. III se titula: *Quod sit quaedam natura, per quam est, quidquid est, et quae per se est, et est summum omnium quae sunt* y IV *De eadem re*.

Según sus temas, se forman los pares I y II; III y IV. Hay una constante que permanece en I y III: la expresión *summum omnium quae sunt*. Esta descripción es atribuida a dos sujetos gramaticales: *quiddam optimum, maximum et summum* en I y *quaedam natura* en III, lo que habilita suponer cierto vínculo –por ahora indefinido– entre ellos, habida cuenta de que comparten una misma descripción atribuida. Esto constituye el par I-III en virtud de la antedicha característica. ¿Qué pensar de los capítulos II y IV que remiten a sus respectivos precedentes? Que puede haber entre ellos algún nexo –estructural en este caso– por determinar.

Dado que en el mismo capítulo I Anselmo enuncia una prescripción argumental, a saber: “cum omnes frui solis iis appetant quae bona putant: in promptu est, ut aliquando mentis oculus convertat ad investigandum illud, unde sunt bona ea ipsa, quae non appetit nisi quia iudicat esse bona [...]” [lin 13-15 p.13], Ateniéndose a ella, y dado que identifica el objeto de su búsqueda en la raíz originaria (*unde*) de las cosas que son juzgadas buenas (*bona*) y apetecidas (*appetere*) a causa de la bondad que enuncia el juicio (*iudicium*) que recae sobre ellas, aun sin ser la causa de su

¹ S. Anselmi Cantuariensis, *Opera Omnia*, F.S.Schmitt, Stuttgart, Bad-Cannstatt, F.Frommann Verlag, 1968.

bondad), es posible aislar sus dos extremos: *unde* y *bonum* por una parte, *iudicium* y *appetitus* por otra.

Entre el juicio y el deseo se da un juego que convierte a la creatura racional en alguien capaz del bien que intenta. El vínculo que cabe entre la raíz originaria (*unde*) de la bondad de las cosas juzgadas buenas (*bona*) y esas mismas cosas se establece en los cuatro primeros capítulos del texto. Van construyendo paulatinamente una noción, la de aquello sobreeminente (*supereminens*), que alcanza su nivel adecuado de realización recién cuando se comprende la dificultad básica con que tropieza tal tarea, dificultad que, asimismo, determina el modo de su solución.

“*Supereminens*” está en juego durante toda la obra, pero en el comienzo expone Anselmo los obstáculos que ofrece su establecimiento y propone un modo de resolverlos. Los obstáculos son los inherentes a toda vía que quiera acceder a aquello que no es comprensible más que como incomprensible: “...*rationabiliter comprehendit incomprehensibile esse...*”[lin 11-12 p.75] –dice Anselmo en el capítulo LXIV– reconociendo los límites de esa vía, vía del *iudicium*, y abriéndose a la otra vía, vía del *bonum*.

Un saber cuya característica negativa es que sabe del límite; pero también positiva porque se sabe de lo necesario, i.e. lo que razonablemente puede saberse justo en el recato del límite, más allá del cual nada puede saberse de ese modo.

¿Cuál es el límite? La necesidad, inherente al saber, de ingresar al objeto en su misma constitución intrínseca, en su corazón racional. Desde el punto de vista de la teoría clásica de la ciencia, la exigencia de exponer demostrativamente que las propiedades pertenecen al sujeto en cuestión. El instrumento idóneo para tal cometido requiere el hallazgo del término medio adecuado.

La raíz originante (*unde*) de todo bien, es decir aquello sobreeminente² (*supereminens*), se recata más allá del límite, más allá de toda mediación posible, dado que no hay término medio que satisfaga tal exigencia.

² El término sobreeminente (*supereminens*) solamente instancia textualmente en dos ocasiones –capítulos I y LXX– bajo la forma verbal conjugada “*supereminet*”. La primera (cap. I) corresponde a la *via per se vel via iudicii* (I-LXIV); la segunda, a la *via per aliud vel via per humanam animam* (LXV-LXXX). En ambas, y solamente en ellas, instancia *supereminens* y en ambos casos bajo la forma *supereminet*. Capítulo I lin 9-10 p.15: “Id enim summum est,

La mediación que la razón requiere es necesaria para apresar el vínculo entre la substancia y sus propiedades. La ausencia de toda mediación no significa, sin embargo, que sea inaccesible; lo es, pero como sobreeminente. *Supereminens* dice, así, lo único. No se trata de ser único en una especie o un género, se trata de serlo de modo único y absuelto de toda relación.

Si Anselmo expone en los capítulos I a IV de *Monologion* una concatenación de múltiples argumentos todos ellos mediados, la certeza de la sobreeminencia sin mediación alguna posible le hará comprender la necesidad de reformular la vía hacia ella: un argumento único para aquello que es único, o mejor, para lo único que es único.

El tratamiento que Anselmo da a esta cuestión en *Monologion* se encuentra íntegra en sus primeros cuatro capítulos bajo formas categoriales de substancia y relación.

Los capítulos I y II exponen respectivamente las nociones *bonum* y *magnum qualitate* como categorías en relación. El capítulo III trata la noción *aliquid* como categoría de substancia. El capítulo IV utiliza las categorías anteriores (expresadas ya como *aliquid bonum ut magnum qualitate*) y efectúa el pasaje desde las nociones *natura*, *substantia* y *essentia* (cap.III), hacia las de *ens* y *subsistens*, que implican el agregado de la determinación que convierte las primeras (meramente sustanciales) en las últimas, participiales. El movimiento argumental que comienza en lo bueno de las cosas, en una bondad que aparece como expresable en un juicio, termina en la aserción de *supereminens* como *participio*, es decir una expresión que, en un mismo y único término, reúne en sí características substantivas, adjetivas y verbales.

La reflexión anselmiana ha edificado sus dos pilares categoriales: *bonum* y *aliquid*. Estos mismos pilares se han revelado como escalas: *magnum* y *ens*. Sin embargo, no son suficientes para pensar lo que se quiere pensar porque no tienen en cuenta el deseo de pensar, el hecho del apetito del bien conforme a juicio. Las categorías del pensamiento requieren una modificación que haga lugar a la intervención del apetito,

quod sic **supereminet** aliis, ut nec par habeat nec praestantius. Capítulo LXX lin 18-21 p.80: Nam si rationalis creatura, quae sibi inutilis est sine hoc amore, sic eminet in omnibus creaturis: utique nihil potest esse praemium huius amoris, nisi quod **supereminet** in omnibus naturis” .

y como éste no opera sino discriminando una graduación en *bonum* y en *aliquid*, irrumpen *magnum* y *ens* que son los que exponen dicha graduación de bien y de dignidad óptica respectivamente.

Identificados dos pilares que se comportan como escalas, la dificultad es que sean dos. ¿Lo son? Los dos pilares identificados corresponden a los capítulos I y III (*bonum- aliquid*). La índole graduada de los pilares que los muestra como escalas corresponde a los capítulos II y IV. El capítulo I debe ser leído en anexo con el II, y el III con el IV. Quedan asociados los capítulos impares desde un punto de vista categorial sustantivo, mientras los capítulos pares se asocian al identificarse categorialmente como adjetivos. En esquema: I + III = categorías sustantivadas; II + IV = categorías adjetivadas; I + II = *bonum + nomen adiectus*; III + IV = *aliquid + nomen adiectus*.

La próxima tarea del texto será mostrar que son uno y no dos: en orden a ese objetivo cabe la lectura secuencial o diacrónica de los cuatro primeros capítulos. Esta lectura mostrará que mediante un procedimiento semejante a los dos anteriores Anselmo aplica al bloque I + II el bloque III + IV. *Bonum ut nomen adiectus + aliquid ut nomen adiectus = ID ut nomen supereminens*.

La pluralidad que afecta a *aliquid*, pero no solamente en su aspecto adjetivo participial sino precisamente en su componente verbal de actualidad y dispersión óptica ¿es susceptible de algún orden y de alguna unidad? Anselmo responde: con tanta evidencia como aparece a la percepción lo disperso y el carácter discreto de la dignidad natural, se manifiesta a la razón que en esa multitud ha de haber un *aliquid* de tal manera digno en su naturaleza cuya dignidad no pueda ser definida más que funcionalmente: “[...] *quae sic est aliqui vel aliquibus superior, ut nulla sit cui ordinetur inferior*” [IV, lin 9-10 p.17]. ¿Por qué funcionalmente? Porque ya ha sido definido apelando a dos categorías sustantivadas (*bonum – aliquid*) y a dos adjetivadas (*magnum – ens*) y es momento de hacerlo apelando a la verbalización de dichas categorías en la unidad del participio que, implicando un sujeto y un atributo los sintetiza en la función verbal que le corresponde con mayor propiedad. El carácter funcional de esta definición es lo que permitirá articular la reflexión substantiva y la relativa comparativa a efectos de establecer la noción de un *id* sobreeminente: *sic [supereminet aliis] ut nullua sit cui ordinetur inferior*.

El motivo que racionalmente establece un primero en el ordenamiento de la dignidad natural no es la necesidad inherente a la eficiencia causal expresada en el

vocablo *per*, utilizada como argumento en el nivel de *bonum* (capítulo I), ni la de *magnum* (capítulo II), ni la de *aliquid* (capítulo III): de hecho aquí (capítulo IV) está ausente la consideración causal y toda referencia a *per*. No se trata de virar desde la causalidad *per aliud* a la causalidad *per se*, como hasta ahora se hizo. No se trata, por ende, de arribar a una *causa sui*.

Una vez que se comprende que el bien es una magnitud escalar (*gradatio*) y que el carácter causal eficaz de *per* exige el cierre sobre sí como *per se magnum* y como *per se aliquid* (*circuitus*), surge delante del pensamiento *aliquid* como nombre del ahí de lo bueno superlativo u óptimo de la cosa (*indicius*). El pensamiento parece poder detenerse en el señalamiento de este ahí, pero como *aliquid* se muestra también graduado en términos de una dignidad esencial que se impone a la percepción humana, lo que parecía un final se revela como un nuevo comienzo.

Irrumpe *ens supereminens* como nuevo nombre de lo que se quiere nombrar, y el pensamiento enfrenta la alternativa de utilizar nuevamente la fuerza del argumento ya utilizado –la exigencia inherente al recurso a la causalidad, por la que *per aliud* se torna *per se*– o bien de diseñar una nueva estrategia argumental. Opta por esto último.

El nuevo motivo argumental es lo absurdo de una pluralidad escalar meramente ascendente en un ascenso sin fin. Lo absurdo consiste en el carácter irresueltamente abierto de una pluralidad que indefinidamente tolera agregar a cada grado un grado superior. Es menester cerrar el ascenso pero sin reeditar un *circuitus* como el que se cierra al final del capítulo III: esta operación se efectúa mediante una definición funcional, muy semejante a la que Anselmo presentará magistralmente en *Proslogion: id quo maius nihil cogitari potest*.

En un movimiento pendular entre lo continuo de una cualidad adjetiva y lo discreto del sostén sustantivo correspondiente, se va articulando el diseño de la noción sobreeminente próxima al participio, que conjuga lo discreto de la substancia con lo continuo de la relación, modelando plásticamente a *id* como unidad capaz de diversidad y como diversidad capaz de unidad. Después, solamente restará el establecimiento de su unicidad.

Si bien es necesario que haya un *id* conforme a la definición funcional que se ha hecho, no menos necesario es determinar si es uno, o son muchos, aunque sean iguales.

La igualdad, en la hipótesis de que sean muchos, es imprescindible si se tiene en cuenta la definición que se ha estipulado, porque si no fuesen iguales nuevamente se volvería a otra pluralidad ordenada como la inicial, aunque esta vez en el ámbito de la sobreeminencia misma. En el supuesto de que sean muchos sobreeminentes la sobreeminencia será motivo de diversidad y simultáneamente de unidad, porque serían lo que son –esto es, funcionalmente supremos– a causa de su sobreeminencia. No cabe, por tanto, más que afirmar que no son muchos sino uno único. Unidad y unicidad de *id*, que es por sí lo que es, y lo que es, lo es por sí. No se trata de un simple juego de palabras sino el expediente para decir lo propio de *id* como capaz de relación que recoge lo sustantivo y lo adjetivo del participio en la intrínseca y peculiar mediación del verbo. Se trata de *ens sive subsistens*. Es el único –de los textos conclusivos de los capítulos I a IV– en el que aparecen las expresiones participiales *ens* y *subsistens* que dan cuenta de lo que se ha dicho referido a la noción *supereminens*.

Según la noción sobreeminente³:

| USO | CATEGORÍA | SOBREEMINENTE |
|------------|---------------------------------------|---|
| Adjetivo | <i>summum relatione</i> | cap. I : <i>summum bonum = optimun</i> cap. II: <i>summum magnum = maximum</i> |
| Sustantivo | <i>summum substantia</i> | cap. III: <i>summum aliquid = summa essentia</i> |
| Participio | <i>summum substantia et relatione</i> | cap. IV: <i>summun ens = supereminens</i> |

³ Se traduce *supereminens*, literalmente por *sobreeminente*. No solo se respeta así el vocablo anselmiano sino especialmente su espíritu, que se hará explícito a partir del *unum argumentum* de *Proslogion*. No se trata de eminencia, es decir de supremacía o eminencia, sino de sobreeminencia, es decir supremacía absoluta de cualquier procedimiento comparativo. La función de *nihil* en el *unum argumentum* es precisamente esa.

Esta lectura respeta en un todo la secuencia diacrónica y de ella resulta el agrupamiento completo de los primeros cuatro capítulos en orden a franquear el ingreso al ahí proposicional de la cópula. Ingresar en este recinto implica haber leído el texto según los dos criterios, pero también haber superado la mera identificación categorial y los artificiosos agrupamientos y divisiones que surgen de ellos. Se requiere superar: a) la inicial identificación categorial *bonum – magnum – aliquid – ens*; b) los agrupamientos sincrónicos *bonum – aliquid* y *magnum – ens*; c) las inhesiones sustantivas y adjetivas que el uso construye en *bonum ut magnum* y *aliquid ut ens*; d) la última superación consiste en releer la secuencia inicial de las categorías claves *bonum, magnum, aliquid, ens* aunque no ingenuamente.

Lectura ingenua puede llamarse a la que identifica en estos capítulos dos, tres, y hasta cuatro argumentos para probar la existencia de algo sobreeminente ⁴. Ingenua porque desconoce el alcance especulativo de la reflexión anselmiana que anticipa y prefigura, en estos cuatro primeros capítulos de *Monologion*, los otros cuatro primeros capítulos, de *Proslogion*, que contienen y enuncian el *unum argumentum*, indebidamente denominado ontológico por la tradición.

La sucesiva y gradual construcción de la noción *supereminens* que resulta de la lectura no ingenua de sus primeros capítulos expone lo fundamental de *Monologion* y supera las otras dos lecturas surgidas de los criterios previos. Si se articulan las líneas de *bonum* y *aliquid* en el ahí proposicional de la cópula, excluyendo cualquier otra espuria mediación, es posible presenciar la apertura de una *via in eminentem* que supera a la más conocida *via eminentiae*.

⁴ K. Barth, *La preuve de l'existence de Dieu d'après Anselmo de Cantorbery*. Trad. de J. Carrère, Suisse, Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1958; M. Corbin, *Anselme de Cantorbery, Monologion & Proslogion*, traduits et annotés, Institut Catholique de Paris, 1983; Gilbert, P. *Dire l'ineffable: lecture du 'Monologion' de S. Anselme*. Paris: Lethielleux, 1984; P. Vignaux, "Nécessité des Raisons dans le Monologion" en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, LXIV, 1980: 3-25; J. Vuillemin, *Le Dieu d'Anselme et les Apperances de la Raison*, Paris, Aubier-Montaigne, 1971.

El arte de la traducción

Marta Daneri-Rebok

Introducción

Traducir, un trabajo ciertamente no reconocido, podría ser tratado como una ciencia, en sentido amplio, como una técnica o como una tarea, en su acepción de deber y, por qué no, de trabajar. Yo prefiero hablar de arte. Ciertamente es ciencia en sentido amplio pues implica un conocimiento de la lengua a traducir y la lengua en la que se traduce. Su parte más científica la constituiría la parte referida a la sintaxis. Es también una técnica o, si se quiere un oficio que, en la medida en que se practica, va constituyéndose en un hábito del traductor, en una segunda naturaleza o, simplemente, puede tratarse de una tarea entendida como obligación: tengo que traducir, porque no me queda más remedio, si quiero entender lo que algún autor ha escrito y no acabo de entender. En conversaciones mantenidas con mi maestro, Dr. Juan Enrique Bolzán, supe y coincidí con él en que, cuando no se traducen determinadas palabras, es decir en la traducción permanecen en la lengua original, es porque no se las ha entendido debida o completamente. También es una tarea para aquellos que hacen de la traducción su modo de vida.

Ahora bien: ¿qué es lo que nos impulsa a traducir determinadas obras? En primer lugar el reconocimiento que ha alcanzado, en el decurso de la historia pasada o presente, la obra de un autor o aun el autor mismo. El traductor quiere darlos a conocer a un grupo más amplio que el que domina el idioma en el que fue escrito originalmente, sea por la importancia del contenido, o su novedad, sea para difundir obras que, por pertenecer a determinadas épocas, por ejemplo el medioevo latino, resultan inasequible a estudiantes y lectores que desconocen, y cada día son más, lamentablemente, en Occidente, el latín.

Cuando se aborda la traducción de un texto, el traductor se enfrenta con varias dificultades. La obvia, ya señalada, es el conocimiento de las dos lenguas: aquella que ha de ser traducida y aquella a la que ha de hacerse la traducción. Pero el mero conocimiento de ambas lenguas no garante que la traducción se haga con facilidad. Cada autor tiene su estilo, vive en determinada época, es, en alguna medida, tributario de esa época aun cuando su pensamiento la trascienda o se abra a nuevos

horizontes. En segundo lugar, el traductor tiene que conocer la obra del autor a traducir para contextualizar lo que este quiere decir. Finalmente es imprescindible, al menos para mí, el conocimiento de la gramática en su faz sintáctica porque, aunque todos escriban en latín, no en todos, el uso de la sintaxis es idéntico. En algunos autores medievales se deja traslucir la lengua materna, la lengua que ya está entre la gente común, aun cuando no se haya formalizado su empleo académico. Recordemos que el latín fue la lengua académica por excelencia en las universidades europeas hasta fines del siglo XIX y comienzos del pasado. A su vez, los autores medievales citan con frecuencia no solo a los Padres sino a los filósofos griegos y, quienes no conocían la lengua de éstos, tenían que utilizar traducciones realizadas por terceros. Lo mismo cabe para la Sagrada Escritura. Por eso es menester contar también con el texto de la Escritura que estos autores emplearon ya que la exégesis escriturística actual ha suprimido pasajes o ha cambiado la puntuación y con este cambio el sentido actual difiere del que poseía cuando los medievales lo comentaron. A lo expresado ha de agregarse que el traductor, si quiere que su obra sea entendida en el momento en que la realiza, ha de usar un lenguaje riguroso, pero actual, tratando, en lo posible, de aligerar también la sintaxis.

Todo esto hace que para mí traducir sea un arte. La recta razón en el hacer, pero no mera técnica sino una interpretación contextual de lo que la obra expresa. Me gusta comparar este arte con lo que ocurre con la música: la partitura está allí, todos pueden leerla y ejecutarla, pero cada director o solista le ve un matiz o le imprime un sello nuevo que hace que la obra sea reconocida no solo por ser de tal compositor, sino porque es la versión de tal director o la versión de tal intérprete. El arte de traducir exige que se respete el sentido de lo traducible, que la obra a traducir posea traducibilidad y que por medio de esta se resguarde a la vez que se disemine su contenido que, de algún modo, ha devenido famoso¹. Por algo traducir es verter y también interpretar. E interpretar, diríamos parafraseando a Aristóteles con el ser, se dice de varias maneras.

Por último el arte de la traducción o del traducir se vincula, como lo refería Ana Mallea al arte de la enseñanza²: transmitir contenidos, enseñar a pensar, abrir horizontes supone un método y un arte. Se siguen las reglas del método, pero se las

¹ Walter Benjamin, “La tarea del traductor” (traducción de Hans Christian Hagedorn). Coordinador Dámaso López García: *Teorías de la traducción. Antología de textos*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 1996: 335-347.

² *Boletín de filosofía de FEPAI* Año 40, N 79, 1º Semestre 2020, p. 44.

transforma por medio del arte, tal como se trata aquí, para poder ser campo fecundo para quien enseña (que también aprende, enseñando) y para quien simplemente adquiere el contenido transmitido, que finalmente constituirá el acervo de la tradición. En palabras de Mallea, la traducción como enseñanza

“reduplica el acceso a bienes culturales que de otra manera no se alcanzarían o se alcanzarían menos, hace que el horizonte de posibilidades sean para cada hombre más cercanas, se hallen más a la mano y con ello su desarrollo humano tenga múltiples oportunidades de crecer en esos bienes de otro modo no disponibles para muchos”³.

Dificultades concretas que tuvimos que enfrentar.

En primer lugar una aclaración. Casi todas mis traducciones del latín fueron hechas junto con Ana Mallea, fallecida hace ya casi dos años y a quien ya he citado. De allí, el plural. A ella mi agradecimiento y mi más cálido recuerdo.

Al enfrentar la traducción del Comentario de Tomás de Aquino a los *Analíticos Posteriores* de Aristóteles⁴, hubimos de revisar muchos textos de lógica, disciplina en la que ninguna de las dos era, por así decirlo, “muy versada”. Sirva como ejemplo la palabra *instantia, ae*. Sus significados latinos, en latín clásico, aluden en casi todos los casos a presión, al acto de instar a que se haga algo. Significados que no cuadraban para una obra de lógica. Luego de una exhaustiva búsqueda la encontramos definida como “prueba, argumento, objeción”⁵ que felizmente concuerda con nuestro propio idioma, pues como sexta acepción de instancia dice la RAE: “en las antiguas escuelas, impugnación de una respuesta dada a un argumento”⁶. También tuvimos que enfrentar los argumentos de Aristóteles que Tomás leyó en latín y para aclarar algunos puntos no tuvimos más remedio que

³ Ana Mallea y Celina Lértora, *Editorial*, VersioneS Año 1, N. 1 (anual), diciembre 1999 en *Boletín*, p. 38.

⁴ Tomás de Aquino, *Comentario de los Analíticos Posteriores de Aristóteles*, Traducción, Estudio Preliminar y Notas de Ana Mallea y Marta Daneri-Rebok, EUNSA, 2002.

⁵ Albert Blaise, *Dictionnaire latin-français des auteurs du moyen-âge*, Brepols Editores Pontificii, 1975: “4. Preuve, argument, objection (v. Boeth.)[...] Thom. Aq. 1 Anal. 22 c. 5”.

⁶ *DRAE*, Madrid, 19ª. Edición online.

acudir al propio Aristóteles en su versión francesa de Tricot⁷ y paginación Bekker cuya traducción directamente del griego y sus notas a pie de página nos resultaron muy esclarecedoras.

Otro problema que presentó esa obra y que no pudimos zanjar, es cómo se traducen las expresiones *in recto* e *in obliquo*. Uno de los traductores –hay varios-- al inglés⁸ las vierte como ‘nominativo’ y ‘declinado’ en tanto las autoridades de la EUNSA consideran que la traducción correcta es ‘directa’ o ‘indirecta’. Problemas similares tuvimos al traducir el Comentario al libro Lambda de la *Metafísica* de Aristóteles⁹, realizado por Aquino. Allí el problema se planteó cuando éste hace referencia a los cuerpos celestes y a su decurso. La resolución vino de la mano de Juan E. Bolzán, quien desinteresadamente nos envió una muy buena explicación, gracias a la cual pudimos zanjar el problema.

Ciertos verbos y sus participios fueron traducidos según el contexto. *Esse*, las más de las veces por *ser*, cuando no se trataba, obviamente de una construcción de acusativo, en la cual ha de traducirse conjugado en la persona, modo y tiempo que corresponda. *Ens* se tradujo como *ente* pero muchas más veces por *el que es* porque así lo demandaba el contexto.

La Trinidad de Ricardo de San Víctor (obra finalizada pero no publicada)¹⁰, sobre todo en el libro VI nos propuso –ahí sí que Ana y yo discutimos muy acaloradamente– cómo se traduce el *dicitur*, pues, aplicado a los nombres divinos, no me parecía adecuado interpretarlo como decir sino como llamar. Valga como ejemplo el capítulo 4 de ese libro donde hemos vertido: “Con respecto a la Trinidad prevaleció convenientemente el uso de **llamar** a uno de los dos Padre y al otro, Hijo”.

⁷ Aristote, *Organon IV Les seconds Analytique*, Traduction nouvelle et Notes par Jean Tricot, Paris, Vrin, 1966.

⁸ Thomas Aquinas, *A commentary on the Posterior Analytics of Aristotle*, translated by F.R.Larcher OP, with a preface by J. A. Weisheipl OP, Albany, Magi Books Inc., 1970.

⁹ Tomás de Aquino, *Comentario al Libro XII (Lambda) de la Metafísica de Aristóteles*, Traducido por Ana Mallea y Marta Daneri-Rebok, Buenos Aires, Ágape, 2011, lección 10, cap. 8, p. 155.

¹⁰ Al momento de finalizarla apareció la primera traducción al castellano en España: Ricardo de San Víctor, *La Trinidad*, Edición bilingüe de Eduardo Otero Pereira, Prólogo de Ángel Cordovilla, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2015.

La versión al castellano del *Comentario a los nombres divinos* de Dionisio Areopagita realizada por San Alberto Magno¹¹, cuyo capítulo IV sobre el bien, nos encontrábamos traduciendo cuando Ana enfermó, nos propuso otro tipo de dificultades. No sé si Alberto escribía el latín según el alto alemán medio pero, ciertamente, en muchos pasajes, tuvimos que hacer uso del análisis sintáctico. Su sintaxis nos presentaba problemas como también su contenido porque, en esta obra en la que se comenta a un neoplatónico, Alberto se propuso hacerlo con ciertas categorías aristotélicas (Alberto hizo mucho por la difusión de la obra de Aristóteles en su tiempo) las cuales no siempre pueden aplicarse a Dionisio pues, por ejemplo, al preferir la causa formal a la eficiente se corre el riesgo de establecerse en un panteísmo, ciertamente no querido por el dominico.

Al traducir un anónimo del siglo IV *Consultationes* entre un ateo y un cristiano¹², tuvimos que abordar con mucha más rigurosidad el tema de la gramática. En cambio, en esta obra el contenido no nos presentó mayores dificultades ya que contiene *in nuce* toda la doctrina cristiano-católica válida hasta el presente.

La traducción del *Comentario al Prólogo del Evangelio de San Juan* del Maestro Eckhart fue obra mía aunque revisada por Mallea a quien fue dedicada.

La primera dificultad se plantea al inicio: “en el principio existía la Palabra y la Palabra estaba con Dios y la Palabra era Dios”¹³. El texto latino usa el verbo ser (*erat*) y, además, el término Verbum. Con relación a la traducción de *erat*, opté por verterlo al castellano ‘era’. Eckhart, en su exegesis da mucha importancia a esta inflexión verbal dado que permite, siempre según el Maestro, una suerte de presente continuo:

“De allí que en lo divino, el Hijo, *en el principio el Verbo* siempre nace y ha nacido siempre. Esto es lo que significa el término *era*: *en el Principio era el Verbo*. Pues *era* significa tres cosas: sustancia, es decir un verbo sustantivo,

¹¹ Albertus Magnus, *Super Dionysii De divinis nominibus*, Bonn, Editio Coloniensis, Tomus XXXVII Pars II.

¹² *Consultaciones de Zaqueo y Apolonio. Diálogo entre un pagano y un cristiano*, con la revisión técnica de Juan Héctor Fuentes, en *Cuadernos Monásticos* 2011: Libro I *Cuadernos* n. 176; Libro II, N. 178 y Libro III, N. 179.

¹³ *Biblia de Jerusalén*, Equipo de traductores de la edición española de la Biblia de Jerusalén, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1975.

tanto en el pretérito, como en el pretérito inacabado, el imperfecto. Y porque es un sustantivo, *el Verbo* es la sustancia misma del Principio. Porque es pretérito, ha nacido siempre; porque es pretérito inacabado, imperfecto, nace siempre. De allí que en cualquiera de los primeros cuatro versículos en los que Juan habla del *Verbo* siempre usa el *era* como verbo sustantivo, pretérito e imperfecto”¹⁴.

En este contexto y con esta explicación no cuadraba traducir *verbum* por palabra, aunque sé que la primera acepción latina de *verbum* es palabra. Además pienso que ‘palabra’ deja también de lado ciertos matices contenidos en la palabra griega *λογος*¹⁵. Asimismo como Eckhart es lector de Orígenes¹⁶ no queda sino traducir por Verbo y no por Palabra.

Al traducir este Prólogo, tuve que considerar que Eckhart no leyó los versículos 3 y 4 del texto latino como lo poseemos hoy: “Y sin Él no se hizo nada. En Él estaba (era) la vida”¹⁷ sino que lo leyó con la siguiente puntuación: “Sin Él no se hizo nada. Todo cuanto fue hecho era vida en Dios”¹⁸. De allí que, como lo señala claramente Blanco¹⁹ las interpretaciones medievales de qué es la vida difieren de las que se dan hoy. Eckhart lo interpreta del siguiente modo:

¹⁴ Maestro Eckhart, *Comentario al Prólogo del Evangelio de San Juan*, Introducción, traducción y notas de Marta Daneri-Rebok, Buenos Aires, Ágape, p. 22. “Hinc est quod filius in divinis, verbum in principio, semper nascitur, semper natus est. Et hoc est quod sequitur erat: in principio erat verbum. Li erat enim tria dicit: substantiam, cum sit verbum substantivum, item praeteritum, item imperfectum. Et quia substantivum *verbum est* ipsa principii substantia; quia praeteritum, semper natum est; quia imperfectum, semper nascitur. Hinc est quod in qualibet clausularum primarum quattuor, ubi Iohannes loquitur de [...]”.

¹⁵ Cf. Henry Liddel, Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1965: in NT identified with the person of Christ, –έν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος (Jn 1,1 cf. 14, I Ep. Jo. 2,7, Apoc. 19,13, I Jn 1,1). Albert Bally, *Dictionnaire grec-français*, Paris, Hachette: 1. Au sens philosophique, le logos divin, la raison divine. 2. Au sens religieux, le Verbe divine Jn 1,1.14; I Jn 1,1; Apoc. 19,13. CELS (Orig. 1, 852a Migne).

¹⁶ Silvia Bara Bancel, *El Maestro Eckhart, lector de las Homilías sobre el Génesis de Orígenes*, en R. O. Díez (Coord.), *La exégesis en el pensamiento medieval*, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, Buenos Aires, octubre de 2021: 105-130.

¹⁷ *Et sine ipso, factum est nihil. In ipso vita erat.*

¹⁸ *Et sine ipso, factum est nihil. Quod factum est in ipso vita erat.*

¹⁹ Guillermo Blanco, *Curso de antropología filosófica*, Buenos Aires, Ediciones de la Universidad Católica, 2002, p. 121

“*lo que fue hecho, es decir el ente, era vida en él, y la vida, es decir el viviente, [...]. En efecto, el viviente es el superior más próximo al ente, en tanto el intelecto es el superior más próximo al viviente*”²⁰.

Para finalizar, al presente me encuentro traduciendo el comentario del Maestro al libro III del Éxodo²¹ (Ex 3, 14-15). Encuentro por primera vez, desde que me dedico a este arte, la palabra *anitas* que sería el abstracto de *an sit*. Si es o si existe. Para ser fiel a mi maestro Bolzán, ¿podré traducirla como *sieidad*? Aún hay tiempo. El arte de traducir lo requiere.

²⁰ Ob. cit., p. 61: “*quod factum est sive ens in ipso vita erat, et vita, id est vivens [...]. Vivum enim proximum superius est enti, intellectus vero proximus superius est viventi*”

²¹ Meister Eckhart, *In Exodum*, Die lateinische Werke vol. II, Stuttgart, 1936.

**Traducir palabras, traducir conceptos.
Desafíos de la traducción de textos latinos del Renacimiento italiano
en el contexto de los debates entre *studia humanitatis*
y filosofía aristotélica medieval**

Mariano Alejandro Vilar

Introducción

La importancia de la traducción para el desarrollo de los *studia humanitatis* en el *Quattrocento* está íntimamente asociada con la recuperación del griego antiguo. La ampliación del corpus grecolatino producida por el redescubrimiento de fuentes perdidas y olvidadas del mundo antiguo fue a menudo acompañada por traducciones del griego al latín de textos ya conocidos en la Edad Media. Este proceso implicó una reconsideración del sentido de la *translatio* y de su función en los círculos humanistas. En palabras de Peter Burke, de una nueva “cultura de la traducción”¹. Como suele suceder, este cambio cultural no estuvo exento de discusiones. La sensibilidad extrema de los humanistas del *Quattrocento* respecto del uso “correcto” del latín generó disputas sobre las diferentes elecciones léxicas y sintácticas involucradas en cada texto. Estas disputas se dieron tanto en el ámbito interno de los círculos humanistas como frente a otros sectores intelectuales, principalmente aquellos ligados a la escolástica.

El propósito de este trabajo es reflexionar sobre algunas de estas discusiones a partir de mi propia praxis y experiencia como traductor de textos del latín renacentista al español contemporáneo. Aunque las diferencias entre el contexto de los *studia humanitatis* en la península itálica en el siglo XV y los estudios medievales y renacentistas del presente son enormes, existe al menos algunos puntos en donde la práctica de la traducción encuentra un eco en la actualidad.

¹ Peter Burke y R. Po-chia Hsia, (eds.), *Cultural Translation in Early Modern Europe*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2007.

La traducción de Leonardo Bruni de la *Ética nicomáquea*

Es imposible hablar de los debates acerca de la traducción en el siglo XV sin referirse a Leonardo Bruni (1369-1444), probablemente el humanista más destacado del primer tercio de siglo. Bruni traduce la *Ética nicomáquea* de Aristóteles en 1416 y acompaña su traducción con un prólogo en donde ataca vehementemente la traducción medieval. Dice por ejemplo:

“Hace poco me propuse poner en latín los libros de la *Ética* de Aristóteles, no porque antes no hubieran sido traducidos, sino porque lo estaban de tal manera que más parecían obra de bárbaros que de latinos; pues es claro que el autor de esta traducción [...] no conocía suficientemente ni las letras griegas ni las latinas. En efecto, en multitud de pasajes interpreta incorrectamente las palabras griegas y las vierte al latín con tal bisoñez e ignorancia [*puerilitier et indocte*] que una torpeza tan grotesca y burda tiene que causar enorme bochorno”².

Tomemos nota de la elección léxica de los traductores de este pasaje al español, que utilizan “bisoñez” para *pueriliter* en vez de “puerilmente”. Más adelante Bruni declara:

“Es más, a menudo, [el traductor anterior] mostrándose desconocedor incluso de las palabras que la Latinidad tiene por excelentes y muy contrastadas, mendigando en medio de nuestra riqueza, puesto que no sabe convertir una palabra griega en su correspondiente latina, como si carecía de recursos y le faltara criterio, deja las palabras griegas como están [*ut iacent, Graece dimittit*]: [...] ¿Qué voy a decir acerca de semejante tergiversación del discurso, siendo así que no hay nada más confuso, nada más corrompido que ésta? Es más, que Aristóteles fue un amante de la elocuencia y que conjugó el arte de hablar con la sabiduría es algo que acredita el propio Cicerón en muchos pasajes y lo avalan sus libros, escritos de forma extremadamente esmerada con enorme pasión por la elocuencia”³.

² Tomás González Rolán, Tomás, A. Moreno Hernández, y Pilar Saquero Suárez-Somonte, (eds.) *Humanismo y teoría de la traducción en España e Italia en la primera mitad del siglo XV: edición y estudio de la controversia alphonisiana: (Alfonso de Cartagena vs. L. Bruni y P. Candido Decembrio)*, Madrid, Ediciones Clásicas, 2000, p.179.

³ *Ibíd.*, p.181.

Aquí encontramos dos de los puntos principales de la argumentación de Leonardo Bruni. Por un lado, su señalamiento de que dejar las palabras de la lengua fuente sin traducir es una de las principales faltas que puede tener una traducción, un tema sobre el que volverá en su *De interpretatione recta*. Más allá de esto, es importante destacar que Bruni refiera al elogio ciceroniano de la elocuencia de Aristóteles. Dado que Cicerón es un juez infalible de la elocuencia, se deduce entonces que los textos aristotélicos han de ser elocuentes⁴. Este silogismo se aplicaría incluso en contra de la evidencia textual de que textos como la *Ética nicomáquea* no tienen la elegancia o el brillo de las obras de Demóstenes o de otros autores griegos. Es extremadamente probable, además, que Cicerón se estuviera refiriendo a los textos exotéricos de Aristóteles, textos que ni Bruni ni nosotros tuvimos la posibilidad de leer⁵.

Por último, me parece importante señalar que el ataque al latín medieval involucra a menudo por parte de los humanistas una crítica al latín vulgar:

“Me pregunto, en primer lugar, ¿qué motivo habría para apartarse de la manera de hablar de Cicerón, Séneca, Boecio, Lactancio, Jerónimo y los demás nuestros? Contestará, me parece, si está dispuesto a confesar la verdad, que nunca los ha leído, pero que ha adoptado las palabras ‘*delectationis*’ [‘deleite’] y ‘*tristitia*’ [‘severidad’] de la lengua del pueblo [vulgo]. Pero, de hecho, debió haber leído a estos varones sobresalientes, pues el pueblo ciertamente nunca ha sido tenido como maestro de la elocuencia”⁶.

No vamos a ahondar en las respuestas de Alfonso de Cartagena este prólogo tan provocativo. Solo diremos que muchas de ellas se refieren al sentido de la relación entre *verba* y *res*. Alfonso se declara incapaz de alcanzar la elocuencia de Leonardo, pero dice que usará su razón como única arma (*cum solo rationis lapide*), un arma

⁴ Uno de estos elogios puede encontrarse en las *Tusculanae* (I, iv, 7). Sobre el vínculo entre Cicerón y Aristóteles véase Walter Nicgorski, “Cicero on Aristotle and Aristotelians”, *Magyar Filozófai Szemle*, 57 2013, 34-56.

⁵ Paul Botley, *Latin Translation in the Renaissance: The Theory and Practice of Leonardo Bruni, Giannozzo Manetti and Desiderius Erasmus*, New York, Cambridge University Press, 2004: 42-45.

⁶ González Rolán, ob. cit., pp.188-189.

que además (a diferencia del conocimiento del griego) es común a todos los hombres.

La terminología de la filosofía moral en el *De vero bono* de Lorenzo Valla

Las traducciones del humanista romano Lorenzo Valla (c.1406-1457) no son tan conocidas o significativas como las de Leonardo Bruni, pero la reflexión sobre la articulación conceptual del griego y el latín y sobre la recepción medieval del aristotelismo son frecuentes en su obra. Valla tradujo a Demóstenes en 1434, y en su prólogo reconoce el mérito de su contemporáneo Bruni. La traducción más importante de Valla, sin embargo, es más tardía: se trata de la *Historia de la guerra del Peloponeso* de Tucídides, que Valla traduce a pedido del papa Nicolás V en 1452. En dicha traducción, Valla presenta su empresa de traductor con metáforas militares: se trata, en pocas palabras, de reclamar un territorio nuevo para el imperio del latín⁷.

No me referiré aquí a este texto, sin embargo, sino al que tuve la oportunidad de traducir: el *De vero bono*, cuya primera versión (titulada *De voluptate*) fue difundida por Valla en 1431. Se trata de un diálogo en el estilo ciceroniano en el que se debate sobre el *summum bonum*. En la primera parte aparece un elogio de la virtud estoica (que en rigor, poco tiene que ver con el estoicismo original y se aproxima más a la visión cristiana del *contemptus mundi*), en la segunda una defensa del hedonismo epicúreo, y por último el texto cierra con la presentación del cristianismo como la única auténtica vía hacia la felicidad. En la versión de 1431 del texto, el orador estoico no era otro que Leonardo Bruni, quien fue uno de los primeros lectores del texto. En la última sección del libro, además, se hace una alusión elogiosa a su traducción de la *Ética nicomáquea*⁸.

Una de las principales dificultades al traducir el *De vero bono* al español proviene de los tres conceptos del *summum bonum* en pugna: la *honestas* estoica, la *voluptas* epicúrea y la *caritas* cristiana. Al introducir el debate, el orador epicúreo de Valla conecta estos dos primeros conceptos con términos griegos a partir de una cita del *De finibus bonorum et malorum* de Cicerón: *voluptas* será el equivalente de la

⁷ Robert Kendrick, “Lorenzo Valla’s Translation Theory and the Latin Imperium”, *Mediaevalia*, 26, 2 2005.

⁸ *De vero bono*, II, XXVIII, 1.

hedoné griega, y *honestum* de *kalon*⁹. ¿Cómo traducir estos conceptos al español? En el caso de *voluptas*, la elección de “placer” es difícil de discutir, incluso si la etimología nos conduciría más bien a “voluptuosidad”. La Real Academia Española define a esta última palabra como “Complacencia en los deleites sensuales”. ¿Se refiere la *voluptas* específicamente a estos placeres? ¿es el placer epicúreo sensorial, o va más allá de lo sensorial? No podemos entrar ahora en este debate. Opté por utilizar la palabra “placer” puesto que, por un lado, resulta mucho más natural que “voluptuosidad”, y por otro, no presenta un sentido tan restringido a lo corporal.

La palabra *honestum* (como sustantivo) u *honestas* como adjetivo presenta dificultades mayores. La etimología nos lleva a honestidad, pero la honestidad es una virtud que asociamos mayormente con decir la verdad (quizás a partir de la expresión: “sé honesto”). Al mismo tiempo, sabemos que el concepto griego de *kalón* implica una dimensión estética que es difícil (sino imposible) de sintetizar en una misma palabra con la virtud en español. Maristella Lorch, una de las principales especialistas en el *De vero bono*, optó por traducir *honestum* como *virtue* en su traducción al inglés, pese a que hay ocasiones en las que la palabra *virtus* aparece en el texto de Valla. Por mi parte, opté por traducir *honestum* como “rectitud” o “integridad moral” dependiendo del contexto. Esta decisión obedece a que, a mi juicio, el sentido con el que la utiliza Valla es precisamente el contraste entre la rigidez de la virtud estoica y la suavidad (*mollitia*) del placer epicúreo. En el caso de *caritas*, opté simplemente por “caridad”, si bien reconozco que la decisión no me resulta enteramente satisfactoria, puesto que remite para nosotros mayormente a la solidaridad con el sufrimiento, y el sentido en el que aparece en el texto es mucho más amplio. Sería posible traducirlo por “amor”, pero esto tampoco sería fiel al texto, que en otros pasajes se explora sobre el amor usando la palabra *amor*.

Dada la importancia de los conceptos de *honestum*, *voluptas* y *caritas*, contemplé también la posibilidad de dejarlos en latín y que el lector los entienda como conceptos técnicos con un sentido específico e intraducible. Esto, sin embargo, me parecía contrario al deseo de Valla de presentar un texto elocuente en un lenguaje directamente comprensible, alejado del tecnicismo filosófico que denuncia a menudo en los dialécticos aristotélicos. Además, resultaría directamente contrario a lo indicado por Leonardo Bruni respecto del uso de términos griegos sin modificar. Además de la tríada mencionada, la segunda mayor dificultad terminológica del texto de Valla aparece en el libro tercero, cuando el orador cristiano Antonio da Rho se detiene a discutir la concepción aristotélica de la virtud como “justo medio”. En

⁹ *De finibus bonorum et malorum*, II, 13.

el capítulo cuarto del libro II de la *Ética* Aristóteles introduce la teoría según la cual la virtud es el punto medio entre un exceso o un defecto. Esto lo lleva a proponer una cantidad de tríadas de sustantivos para identificar cada uno de estos elementos. El mismo Aristóteles reconoce, sin embargo, que algunas de las virtudes y vicios carecen de una palabra específica propia (por ejemplo, la palabra que designaría la virtud de ser moderadamente ambicioso).

Tanto en el *De vero bono* como en las *Dialecticae disputationes*, Valla se opone vehementemente a esta propuesta aristotélica, ya que a su juicio cada virtud se opone a un único vicio. Su refutación es una combinación entre erudición filológica, apelación al sentido común y especulación filosófica de bajo vuelo. El punto central de su argumento, en términos teóricos, es que tras lo que Aristóteles presenta como una única virtud, como por ejemplo, la valentía, existen en realidad dos virtudes diferentes: la valentía y la cautela. A la primera se le opone la cobardía, y a la segunda la temeridad. Es decir, Valla convierte el esquema triple de Aristóteles en dos pares de opuestos al sumar un elemento.

La dificultad principal que surge de traducir esta sección del texto de Valla es análoga a la que encuentran los traductores de la *Ética* aristotélica: encontrar suficientes palabras en español para expresar todo este rango de virtudes y vicios que, como señala Valla en más de una ocasión, no siempre se distinguen precisamente entre sí. A diferencia de Aristóteles, Valla no identifica en su sistema espacios anónimos, y se esfuerza por encontrar palabras latinas precisas para cada una de las disposiciones anímicas que identifica. Por mi parte, traté de hacer lo mismo en español, apoyándome a menudo en la traducción de Eduardo Sinnot de la *Ética nicomáquea*¹⁰. Consideré importante, por otro lado, usar adjetivos y sustantivos de fácil comprensión para el público hispanoparlante, ya que la argumentación de Valla, basada en el sentido que le otorgamos a las palabras, se vuelve difícil de seguir de otra forma. Así es que opté por traducir “derroche” en vez de “prodigalidad”, pese a que la palabra latina es *prodigalitas*.

El *Aegidius* de Pontano y la elocuencia de la filosofía latina

En lo que queda de este trabajo me referiré muy brevemente a un texto que traduje recientemente: el *Aegidius* de Giovanni Pontano, finalizado por su autor poco antes de morir en 1503. Se trata del último de sus diálogos, y busca reflejar los

¹⁰ Aristóteles, *Ética nicomáquea*, Buenos Aires, Ediciones Colihue, 2007.

debates intelectuales al interior de la llamada “Accademia Pontaniana”, que había sido inaugurada informalmente por Antonio Beccadelli y que luego adquirió su forma definitiva bajo la dirección de Pontano. Aunque ya habían pasado muchas décadas del debate entre Bruni y Alfonso sobre la traducción de Aristóteles, las cuestiones planteadas allí sobre como traducir algunos conceptos aristotélicos continuaban estando presentes en los círculos de humanistas. Pontano, a diferencia de Valla, tenía una gran afinidad con Aristóteles¹¹.

El *Aegidius* está dedicado a Giles de Viterbo (1469-1532), un obispo de la orden de la orden agustiniana que tuvo muchos contactos con los interesados en los *studia humanitatis* en Italia.¹² En el *Aegidius*, Giles no es parte del grupo de interlocutores (entre los que figura el mismo Pontano, acompañado de algunos de sus discípulos más destacados), pero se hacen extensas alusiones a sus enseñanzas y a conversaciones de las que formó parte. Cerca del cierre del texto, Pontano refiere a un diálogo con él en el que se plantea explícitamente el problema de la traducción al latín de los textos aristotélicos:

“Deambulábamos con él [Egidio] hace algunos días por el huerto del monasterio de Juan Bautista de Carbonara, ubicado en Nápoles, y en compañía de Jerónimo Carbo, a quien ven aquí entre nosotros, y también de Cariteo, Egidio habló [...] y dijo lo siguiente: que a duras penas soportaba que entre los filósofos de nuestra época creciera este defecto, que ya había comenzado en nuestros antepasados, que es que nadie ahora se atreve a disertar sobre la naturaleza de las cosas y de las virtudes según la costumbre latina, largamente establecida y admirable; este vicio derivó sin embargo de que los filósofos de tiempos pasados, siguiendo a aquellos que tradujeron los libros aristotélicos de manera ignorante tanto en lo que respecta a las palabras como al estilo, la expresión y las figuras retóricas, muchas de las cuales podían ser expresadas propiamente en latín, no sabían de qué manera se decían de modo correcto, y no se ocuparon en lo más mínimo de esto”¹³.

¹¹ Matthias Roick, *Pontano's Virtues: Aristotelian Moral and Political Thought in the Renaissance*, Londres, Bloomsbury Publishing, 2017.

¹² Francis Martin, *Friar, Reformer, and Renaissance Scholar: Life and Work of Giles of Viterbo: 1469 – 1532*, Filadelfia, Augustinian Press, 1992.

¹³ *Aegidius*, 58. Las traducciones citadas de este texto son propias.

De nuevo nos encontramos aquí con ecos de Bruni. A continuación de esta declaración nos encontramos con una disquisición sobre las mejores traducciones para los términos aristotélicos *héxis* y *diathesis*. Aunque no nos adentraremos en esta discusión, el argumento central de Giles es que, para traducir neologismos o términos filosóficos técnicos, es necesario respetar las reglas de derivación internas a cada lengua. Por ejemplo, en el caso de *diathesis*, la mejor traducción es *habilitas* (y no la más habitual *dispositio*). La argumentación de por qué *dispositio* no es adecuada, sin embargo, es difícil de traducir al español:

“¿Y qué ocurre con esta expresión, *diathesis*, que puede y suele ser interpretada, para mayor variedad, con diferentes palabras latinas, cómo cuando decimos que alguien es más afecto [*affectus*] o propenso [*propensio*] a los negocios que a las letras? Pues aquella fuerza y aptitud natural se expresa de forma apropiada ya sea como atracción o propensión, pero en lo más mínimo como una *dispositio*, y el hombre que es predispuesto o propenso a algo no es llamado *dispositus* sino “atraído” o “propenso”. Pues “proclive” [*proclivis*] expresa más bien una aptitud de la voluntad que una fuerza y aptitud innata, que es lo que es expresado por “atracción” y ‘propensión’”.¹⁴

La argumentación de Pontano resultó, a mi juicio, imposible de reconstruir sin citar permanentemente los términos latinos, ya que el razonamiento por un lado remite a usos y sentidos de las expresiones que no se conservan en el español (o incluso que parecen ser en parte contrarios a los que expresa Pontano), y por otro a reglas de derivación de palabras del latín que, si bien no son tan distintas a las nuestras, no dejan de tener su especificidad.

El mismo Giles termina sosteniendo en su argumentación que el criterio definitivo, como decía Horacio, está en el uso¹⁵. El *Aegidius* finaliza con la expresión de deseo de Pontano de que “muy pronto se verá a la filosofía latina caminar con los coturnos más elegantes y espléndidos”¹⁶.

Aunque apenas hayamos podido referirnos a esto, existen muchos puntos en común entre los razonamientos de Pontano y de Lorenzo Valla. Ambos atribuyen la

¹⁴ *Aegidius*, 61.

¹⁵ *Aegidius* 45, citando a Horacio *Ars poética* 71-72.

¹⁶ *Aegidius*, 67.

decadencia de la filosofía a las malas traducciones e interpretaciones de Aristóteles¹⁷, y postulan la necesidad de reunir el pensamiento con la elocuencia en el marco de la recuperación de los modelos más perfectos de la latinidad. Traducir sus textos implica reflexionar sobre las maneras en las que estos postulados pueden sostenerse y mantener su inteligibilidad en otra lengua.

Conclusión

A modo de conclusión, quisiera volver sobre las preguntas a las que hice referencia en la introducción. La primera es: ¿para quién traducimos? Las traducciones de Bruni y las reflexiones que observamos en Valla y Pontano tenían un horizonte relativamente concreto. Los interesados en los *studia humanitatis* en el *Quattrocento* italiano formaban parte de círculos relativamente bien delimitados, en donde las relaciones interpersonales y los cenáculos de eruditos (como la mencionada Academia de Pontano) tenían un rol clave. Recuperar la elocuencia perdida del corpus aristotélico, reconectar la filosofía con la retórica y ganar nuevos territorios para asentar la hegemonía cultural del latín “clásico” (cuyo recuerdo persistía únicamente en la península itálica) eran tres aspectos del mismo movimiento intelectual puesto en marcha por Francesco Petrarca.

Está claro que quien traduce hoy un texto renacentista no forma parte de un movimiento comparable. Pese a las circunstancias difíciles en las que vivieron muchos de ellos, es difícil por momentos no envidiar a los humanistas del siglo XV por la convicción con la que defendían la relevancia y significación de su proyecto intelectual. ¿Qué significado le atribuimos hoy a incrementar el corpus accesible de la literatura del Renacimiento?

En un nivel más práctico, considero que gran parte de las dificultades de la traducción se derivan de la dificultad de determinar con cierta precisión a los potenciales lectores de nuestros trabajos, sobre todo si pensamos por fuera de los textos más canónicos del Renacimiento como la *Utopía* de Moro o el *Elogio de la locura* de Erasmo. ¿Debemos traducir a autores como Valla o Pontano pensando únicamente en el público académico? ¿Pueden llegar estos textos a otros lectores? Vimos que para los humanistas era fundamental lograr reconciliar la filosofía con la elocuencia, y a menudo privilegiaban esta última por sobre el razonamiento

¹⁷ Lodi Nauta, “Philology as Philosophy: Giovanni Pontano on Language, Meaning, and Grammar”, *Journal of the History of Ideas*, 72, 4, 2011: 481-502.

riguroso. Cuando volcamos los textos al español, ¿debemos privilegiar la claridad de los conceptos o la fluidez de las palabras?

Me parece importante, para cerrar, plantear una última cuestión, en donde es más sencillo tener convicciones claras. En el primer pasaje de Brunni que cité en este texto vimos como los traductores españoles optaban por “bisoñez” para *puerilitas*, una elección que sería altamente improbable en estas tierras. Aunque sea solo una pequeña muestra, es útil para resaltar, por contraste, la importancia de contar con buenas traducciones de textos medievales y renacentistas en español en alguna de sus variantes latinoamericanas.

TRES TEMAS DE CIENCIA MEDIEVAL

Coordinación

Roberto Casazza

Coordinación alterna

Celina A. Lértora Mendoza

Expositores

Roberto Casazza

Jaime E. Bortz

Esteban Greif

Tres temas de ciencia medieval

Presentación

*Roberto Casazza
Celina A. Lértora Mendoza*

Fundamentos y objetivos

La historia de la ciencia medieval es un campo amplio y complejo, por varios motivos. El primero y más obvio, es la gran dispersión y variedad de sus materiales, en muchos casos difíciles de clasificar en una nomenclatura actual de historia de la ciencia, pensada más bien desde la ciencia moderna. En segundo lugar, la dificultad de comprender términos técnicos en diferentes lenguas, a su vez casi siempre traducciones muy posteriores a los originales. Un tercer y último problema, para no abundar más, es la cuestión epistémica y los recaudos metodológicos: una clara respuesta a la pregunta por el “desde dónde” de la comprensión: la filosofía medieval o la historia de la ciencia cuyos parámetros conceptuales suelen ser muy distintos. La cuestión no es ociosa, como no lo es tampoco para la teología, por ejemplo, porque las claves epistémicas (que luego serán metodológicas y hermenéuticas) de la investigación actual no siempre son comparables con aquellas, y en más de un caso son inconmensurables, en términos de Kuhn.

Por eso ahora presentamos tres temas que sólo en un sentido amplio, pueden clasificarse como historia de la medicina, entendiendo por esta palabra no sólo la actual disciplina (o más bien conjunto de ellas, denominadas más correctamente “ciencias médicas”) sino lo que producían en los siglos de referencia los “médicos” que también eran “filósofos” y “teólogos”, palabras que hoy designan disciplinas muy distintas. Pero entonces había un mix cuya comprensión requiere una visión que abarque estos aspectos. Es lo que los tres ponentes intentan, al exhibir tres casos cuya conexión radica precisamente en este complejo encuadre de los textos

Roberto Casazza ofrece el estudio de un texto que nos informa sobre el uso médico de los encantamientos (magia natural o magia sobrenatural, demoníaca o angélica). Jaime Bortz encara los estudios físicos unidos a los consejos médicos sobre el agua, en un mix que resulta bastante cercano a lo que hoy llamaríamos “pensamiento

complejo”. Y Esteban Greif muestra las dificultades de los investigadores a la hora de analizar los efectos socio-culturales de la lepra en las sociedades medievales.

Tres temas cuyo interés investigativo es obvio y que, además, nos interpelan desde una inquietante actualidad: hoy muchas personas se inclinan a las terapias “mágicas” descreyendo de la ciencia médica; hoy vemos la necesidad de estudiar los temas de la salud desde una amplia perspectiva que incluye el entorno o ambiente; hoy seguimos asistiendo a la estigmatización de ciertos enfermos, aunque sean otras las enfermedades nefandas. Consideramos que esta mesa puede ofrecer no sólo información sobre el estado de avance de la investigación en estos temas, sino también material para un reflexión sobre las complejas relaciones de la ciencia con la sociedad de cada tiempo.

Roberto Casazza: La edición crítica del *De physicis ligaturis* de Costa ben Luca, un tratado de medicina medieval sobre el uso de encantamientos con fines terapéuticos.

Jaime E. Bortz: El agua como cuestión ambiental en la obra de Maimónides.

Esteban Greif: La lepra en el Reino Latino de Jerusalén: tensiones entre diversas interpretaciones

**El *De phisicis ligaturis* de Costa ben Luca:
un tratado medieval sobre el uso de encantamientos
y amuletos con fines terapéuticos¹**

Roberto Casazza

El *De phisicis ligaturis* o *Epistola de incantatione* es un breve tratado redactado originariamente en árabe en la segunda mitad del siglo IX por Costa ben Luca (ca. 820-912), un reconocido médico y traductor al árabe de obras científicas griegas nacido en Baalbek, actualmente El Líbano, que floreció en Bagdad y Armenia aproximadamente entre los años 860 y 900. La versión árabe original del tratado se ha perdido, pero ha llegado hasta nosotros su versión latina. Es una obra estructurada en la forma de una epístola –práctica frecuente en la literatura médica antigua y medieval– que responde a la consulta de un “queridísimo hijo” interesado en saber si pueden ser de provecho los encantamientos, los conjuros y las piedras suspendidas del cuello (es decir, los colgantes) para la curación de enfermedades de diversa índole, cuestión a la que Costa ben Luca analiza en detalle ofreciendo una afirmativa –aunque matizada– respuesta y describiendo interesantes ejemplos extraídos de casos en que el efecto psicológico que la confianza en el amuleto produjo en el paciente contribuyó en gran medida a la curación.

El autor

Qustâ ibn Lûqâ, un cristiano melquita de origen griego, fue un hombre versado en religión, filosofía, lógica, aritmética, álgebra, geometría, astronomía, y especialmente en medicina, arte que aprendió de la lectura directa de los textos de los grandes médicos griegos a lo largo de diversos viajes realizados a territorios bizantinos, donde adquirió numerosos libros en griego que luego tradujo. Entre el 862 y el 866 (por entonces habría tratado con al-Kindî) trabajó en Bagdad para el califa al-Musta’in, para quien tradujo la *Mechanica* de Herón de Alejandría, acaso su principal contribución en todo sentido, ya que no ha llegado al presente ninguna otra versión de ese texto. También se le adscriben versiones árabes de la *Física* de Aristóteles (con los comentarios de

¹ Una versión más amplia de este trabajo, los manuscritos consultados para la edición del texto y la bibliografía utilizada para el estudio preliminar, fue publicada en la revista *Patristica et Mediaevalia* 27, 2006: 87-113

Alejandro de Afrodiasias a los libros IV, V y VII y de Juan Filópono a los libros I, II, III y IV), de parte del *De generatione et corruptione* (con el comentario de Alejandro), del *De ascensionibus* de Hipsicles de Alejandría –cuya versión sirvió entre los árabes como introducción al *Almagesto* de Tolomeo–, del *De ortibus et occasibus* de Autólico, de los comentarios de Galeno a los *Aforismos* de Hipócrates, del *De horoscopo* de Asclepio, del *De magnitudine et distantia solis et lunae* de Aristarco de Samos, y de los tratados *De sphaeris* y *De habitationibus* de Teodosio de Trípoli.

Pero además de su importante obra como traductor Costa ben Luca fue un médico de prestigio, siendo autor de más de sesenta obras médicas y científicas, incluyendo trabajos (hoy perdidos) sobre lógica y política. De sus muchas obras sólo han llegado hasta la actualidad unas pocas en árabe y otras en su versión latina, como es el caso del *De phisicis ligaturis*. Entre las primeras se destaca el extenso estudio *Sobre la diversidad de los caracteres de los hombres* y se encuentran también los tratados *Sobre el régimen durante la peregrinación a la Meca*, *Sobre el origen del pelo* y *Sobre los cuatro humores*, una introducción a los *Elementos* de Euclides, un tratado *Sobre la forma de las esferas celestes* y otro opúsculo *Sobre el uso del globo celestial*. Se le adscriben asimismo los tratados *Sobre la longitud y la brevedad de la vida*, *Sobre el insomnio* y *Sobre el dormir y el sueño*.

El traductor

La versión latina del *De phisicis ligaturis* fue conocida en Europa poco antes del fin del siglo XI. Hay algunos indicios, pero pocas evidencias claras, de que la obra habría sido traducida entre ca. 1077 y 1087 en Monte Casino por el famoso traductor converso Constantino el Africano, aunque esos indicios pueden ser reforzados con verosimilitud por el hecho de que son muy pocos los traductores posibles de la epístola antes del año 1096, término *ante quem* de la circulación de la epístola. En efecto, el *De lapidibus* de Marbodius de Rennes (1035-1125), redactado antes de ese año, contiene varias citas del pseudo-aristotélico *De lapidibus*, que resultan copiadas casi textualmente de las citas que ofrece Costa ben Luca del pseudo tratado aristotélico en el *De phisicis ligaturis*. Por otra parte, el más antiguo de los manuscritos existentes –que es el que posee una de las lecturas más plausiblemente fieles a la versión original de la traducción–, el Additional 22719 de la British Library, fue copiado –muy probablemente en Gran Bretaña– durante el siglo XII. El mismo manuscrito posee además una versión completa entre los ff. 2r y 200r del *Pantegni* (i.e. la versión de Constantino el Africano del *Libro completo del arte de la medicina*, originariamente compuesto en el siglo X por ‘Alī ibn al-‘Abbās al-Magūsī), tras cuyo *explicit* comienza inmediatamente el *De phisicis*

ligaturis (ff. 200v-201v). Ese hecho –desde luego de carácter no probatorio– sumado a la frecuente atribución de la epístola a Constantino el Africano, favorecen la hipótesis de que el prolífico monje montecasinense haya sido su traductor.

De todos modos, la traducción del *De phisicis ligaturis* debe ser considerada como parte de un fenómeno más amplio, a saber, la traducción durante los siglos XI y XII de lapidarios y obras sobre amuletos basados en piedras, entre los que se encuentran el *De lapidibus et eorum virtutibus* de Damigerón (s. II a. C.), el pseudo-aristotélico *De lapidibus* y otros opúsculos de menor circulación.

El tratado: estructura y contenido

La breve epístola –de unas pocas páginas de extensión– está estructurada en tres partes claramente distinguibles entre sí, que incluso han sido utilizadas por algunos editores del renacimiento como divisiones naturales de la obra. La epístola comienza con una introducción en la que se presentan y discuten las opiniones de muchas autoridades (en su mayoría griegas) en torno a la pregunta formulada por el interlocutor. Luego hay una segunda sección que consiste en una larga enumeración y descripción de los usos medicinales de los amuletos y dispositivos mágico-terapéuticos y, finalmente, la tercera y última sección contiene una evaluación acerca de la posible veracidad de estas “propiedades ocultas” mencionadas por prestigiosos doctores y filósofos.

La pregunta que da comienzo al opúsculo, a saber, “me has consultado, queridísimo hijo, sobre los encantamientos, los conjuros y las suspensiones del cuello, si acaso pueden ser de provecho y si estos asuntos fueron tratados en los libros de los griegos como ocurre con frecuencia en los libros de los indios” (200v, ll. 1-3), enmarca con gran precisión el problema. Es justamente la elucidación de la diferencia entre la medicina griega y la medicina india en relación al uso de encantamientos y amuletos lo que Costa ben Luca procura alcanzar, y a su vez, como a caballo de ambas tradiciones, el autor se pronuncia en favor de una medicina desprendida en lo posible de la lógica mágica, aunque sin llegar a rechazar completamente las recomendaciones médicas de arcana tradición, aun cuando carezcan de aparente fundamento científico y rigor racional.

Tangencialmente acaso respecto del núcleo de la demanda, el experimentado Costa ben Luca comienza a dar forma a su respuesta a partir de la afirmación de que todos los antiguos concuerdan en algo básico: las complexiones del cuerpo siguen a las complexiones del alma. Esta tesis será precisamente el eje de la respuesta ofrecida por

Costa ben Luca a lo largo del tratado. Puesto que el cuerpo y el alma operan en sintonía tanto en la enfermedad como en la salud, es sin duda esperable que si los amuletos o los conjuros provocan optimismo o confianza en la curación dicho nuevo fenómeno anímico tendrá inmediatamente un correlato físico. Dicho de otro modo: no es que los amuletos o los conjuros provoquen los efectos “formalmente esperables” de su peculiar composición, sino más bien que la confianza depositada en ellos produce en el paciente –usando laxamente un concepto anacrónico para la medicina clásica– un “efecto placebo”, el cual opera como estimulante del optimismo, al tiempo que la presencia de este nuevo estado anímico culmina produciendo la salud.

La descripción del efecto placebo ya aparece en la primera mitad del siglo II d. C. con Sorano, un autor griego de obras ginecológicas, quien se mostró favorable al uso de la magia con propósitos medicinales, aun cuando no suscribiera a ella, llegando a proponer incluso que no se prohíba el uso de amuletos puesto que, a pesar de no poseer efectos directos, pueden sin embargo mediante la esperanza poner al paciente más alegre. La *Gynaecologia* de Sorano pudo haber sido conocida por Costa ben Luca, ya que fue traducida al árabe por Astath y corregida por Hunayn ibn Ishâk (810-877)².

Como ejemplo de la estrecha relación entre cuerpo y alma Costa ben Luca presenta el caso de los niños, las mujeres y los ancianos, en quienes la imperfección de las virtudes del alma implica necesariamente la imperfección en sus propios cuerpos (200v, ll. 6-8). Esta misma relación, vista en reverso, puede ser comprobada a través de lo que acontece a los habitantes de las regiones muy destempladas, como por ejemplo Etiopía o Escocia, en donde el calor o el frío respectivamente provocan la imperfección anímica de sus pobladores.

Esta concepción, que resulta omnipresente a lo largo del opúsculo, va a ser examinada en detalle aportando las opiniones divergentes de autoridades griegas. Platón, por ejemplo, opina según Costa ben Luca (aunque es dudoso que la cita

² Véase Judith Wilcox y John Riddle, “Qustâ ibn Lûqâ’s *Physical Ligatures* and the Recognition of the Placebo Effect”, en *Medieval Encounters*, Brill, Leiden (Sample Issue 1994), pp. 3-5, pp. 15-19. Los autores incluso analizan detalladamente la definición del “efecto placebo” inclinándose por concebirlo como “un compuesto ingerible que carece de propiedades farmacológicas”. Señalan también que esta obra de Costa ben Luca no es única en su género en el mundo árabe “medieval”, ya que tratados similares sobre “propiedades” fueron escritos por Rasis (865-925), quien alude incluso a Costa ben Luca, por al-Tabarî (m. en 864) y posteriormente por el médico ibn al-Jazzar.

provenza efectivamente del ateniense) que cuando la mente humana se convence *ex sola mentis intentione* de que alguna cosa será de provecho, esa cosa culmina favoreciendo al cuerpo (200v, ll. 11-12). Y ello puede ser certificado empíricamente por el hecho de que, a partir del temor, la tristeza, la alegría o el estupor, no sólo cambia el color del cuerpo, sino que incluso se produce la incontinencia del vientre o la constipación (200v, ll. 15-17). Los encantamientos, precisamente porque provocan una alteración anímica, poseen un doble carácter, ya que pueden provocar tanto la salud como la enfermedad según cómo se los use. Y es por ello que los filósofos y médicos no son unánimes a la hora de juzgar su posible provecho. Sócrates, por ejemplo, sostiene “que los encantamientos son palabras que engañan a las almas racionales”, aunque “otros médicos griegos sostienen” –reconoce Costa ben Luca– “que reconducen a las almas perdidas hacia su propia perfección” (*in perfectionem sui revocare*), y una vez reconducidas las almas los cuerpos serán igualmente reconducidos, pues la complexión del cuerpo sigue a la complexión del alma (200v, ll. 21-23). La autoridad de Galeno, confirma para Costa ben Luca esta opinión, ya que en su comentario al *De humoribus* de Hipócrates afirma Galeno que “no miente aquél que sostiene que cambiados los humores del cuerpo mutarán inmediatamente los humores del alma, y viceversa, mutada la acción del alma mutarán los humores del cuerpo” (200v, ll. 24-25). Como conclusión de esta sección teórica de la epístola afirma Costa ben Luca que, si el médico de algún modo es capaz de modificar la complexión anímica mediante encantamientos, conjuros o suspensiones del cuello, igualmente la complexión corporal resultará favorecida.

Un magnífico ejemplo de cómo el cambio en la disposición anímica puede producir la curación lo provee Costa ben Luca narrando una anécdota que presenciara alguna vez en su práctica como médico (200v, ll. 40-46). En una oportunidad un hombre noble lo consultó compungido porque, como víctima –según su propia interpretación– de un conjuro, no podía tener relaciones sexuales. Costa ben Luca trató de persuadirlo diciéndole que en rigor no estaba embrujado por ningún conjuro, sino más bien que la enfermedad estaba causada por su propia mirada negativa. Y el propio Costa ben Luca luego confirmó que su diagnóstico había sido correcto, ya que el hombre se curó al escuchar de boca de Costa ben Luca la lectura de un párrafo del libro de Cleopatra, en el que se dice que aquel que está embrujado para no poder tener relaciones sexuales debe desparramar sobre su cuerpo hígado de cuervo mezclado con sésamo³. El hombre

³ Cleopatra (69-30 a. C.), la famosa reina egipcia, fue también conocida en la antigüedad por un texto a ella atribuido titulado *De cosmetica* que habría analizado tópicos relacionados con

siguió el consejo del libro e inmediatamente resultó curado, pero su curación se produjo –afirma Costa ben Luca– no por efecto mágico de la mezcla sino porque realizó el procedimiento con suma alegría y entusiasmo, cambio anímico que promovió la curación e incluso incrementó su deseo sexual.

Culmina la presente sección introductoria de la epístola con una consideración de síntesis: en los libros de los antiguos se lee en general que las suspensiones del cuello son provechosas gracias a alguna propiedad (*proprietas*) más que por la propia naturaleza (*natura*) de la sustancia en cuestión, aunque no es imposible aceptar que el efecto curativo resulte de la confortación de la mente (*propter confortationem mentis*) producida por el amuleto.

En la segunda sección del tratado, y abandonando ya las consideraciones teóricas, Costa ben Luca enumera y describe secamente –sin que sea posible advertir si el autor cree o no en la eficiencia de los complejos dispositivos descritos– una serie de amuletos basados mayormente en propiedades de piedras –tomados principalmente del pseudo-aristotélico *De lapidibus*– o de hierbas –tomados del *De materia medica* de Dioscórides–. La mayor parte de los dispositivos mágicos descritos poseen dos características fundamentales:

- a) Por un lado, su composición suele implicar un alto grado de dificultad en la obtención de los materiales o en las circunstancias de su combinación, garantizando de algún modo la rareza de su producción y su uso.
- b) Por otro lado, el dispositivo mágico provoca la curación a partir de cierta semejanza o simpatía con la enfermedad a ser tratada⁴.

Un buen ejemplo de las dos características mencionadas es el siguiente dispositivo atribuido a Dioscórides: “Los dientes de un perro rabioso que ha mordido a un hombre, envueltos en piel animal y colgados por la espalda salvan a aquel que los lleva colgados de ser mordido por un perro rabioso” (201r, ll. 69-70).

la cosmética y la erótica. Véase Monica Green, “The *De Genecia* Attributed to Constantine the African”, en *Speculum*, Cambridge-Massachusetts, 62, 1987: 299-323.

⁴ Sin duda advertirá el lector la cercanía de esta característica común a los amuletos descritos por Costa ben Luca respecto del principio homeopático *similia similibus curantur*, cuya organización como doctrina médica opuesta a la tradición hipocrático-galénica (alopatía) fue sistematizada por Samuel Hahnemann (1755-1843) a comienzos del s. XIX en su fundamental obra *Organon der rationellen Heilkunde* (1810).

Entre las piedras recomendadas se encuentra la esmeralda, que protege contra la epilepsia, o el jacinto, que no sólo protege la salud al ingresar en regiones pestíferas, sino que hace incluso que quien lo lleva colgado sea honrado en cualquier sitio al que ingresa (201r, ll. 53-55). Un trozo de sardo que pese tanto como unos veinte granos de cebada protege contra las pesadillas durante el sueño (201r, ll. 55-56). El ónix aumenta precisamente las pesadillas y provoca riñas entre los varones, pero suspendido del cuello de los niños les aumenta la saliva en sus fauces (201r, l. 60).

Las partes de animales también resultan, en apropiada combinación, de provecho según Galeno. Por ejemplo, los excrementos de lobos que comieron huesos –colgados del cuello– alivian inmediatamente a quienes padecen problemas intestinales o dolores de colon. Y si se les ata un hilo hecho con lana de una oveja que fuera comida por lobos, el dispositivo es más efectivo todavía. Y si no se consigue dicho hilo es conveniente reemplazarlo por una cuerda preparada con pellejo de ciervo (201r, ll. 60-64).

Algunos dispositivos están asimismo dedicados a problemas relacionados con la sexualidad, entre ellos la impotencia y la contracepción. Como método anticonceptivo, Costa ben Luca ofrece una recomendación de Dioscórides, quien afirma que el dedo meñique de un niño abortado colgado en el cuello de una mujer evita a la mujer quedar embarazada mientras el dedillo esté colgado. Otros –no se especifica quiénes– dicen que la mujer que caza una rana y abriéndole la boca le escupe tres veces no concibe durante un año (201r, ll. 79-80). Otros, para aumentar el deseo sexual, atan en su huerta un ojo de *stamboc* (un tipo de cervatillo, conocido como *stámbucca* en anglosajón, *Steinbock* en alemán o *stambucchino* en italiano) junto a una planta de orégano y los riegan con orina de un toro pelirrojo a la hora de la misa vespertina. Una vez arrancada la planta al día siguiente (lo cual debe hacerse al amanecer) y anudada fuertemente al ojo, si se cuelga del cuello el dispositivo resultante se incrementa el deseo sexual (201r, ll. 81-84). También otros afirman que la raíz de espárrago seco atada sobre los dientes permite extraerlos sin dolor alguno (200r, ll. 85-86). Igualmente, las garras de lobo atadas sobre el hombro derecho protegen de ser ladrado por perros. El mismo efecto tienen los hígados de perro, aunque en este caso sólo vale el efecto para todos los perros que no son de la raza de aquel del que fuera extraído el hígado. Los indios, por su parte recomiendan, para evitar la concepción, que se coloque en la vulva de la mujer una mezcla consistente en excrementos de elefante mezclados con miel (201r, ll. 87-89). Y esta opinión estaría avalada por la posición del médico Aarón (s. VI-VII), quien sostiene que el estiércol de caballo, mezclado con leche de yegua, y atado al vientre de

la mujer con una cuerda de cuero de ciervo también prohíbe la concepción (201v, ll. 91-93)⁵.

Una vez culminada la sección enumerativa, comienza la parte más rica de la breve epístola, en la que Costa ben Luca evalúa el posible valor terapéutico de los dispositivos descritos. Así, culmina la epístola dirigiéndose nuevamente al queridísimo hijo con las siguientes palabras (201v, ll. 95-105):

“Hemos extraído todo esto de los libros de los antiguos para persuadirte de que no te opongas a los encantamientos, las invocaciones y las suspensiones del cuello. Pues si tomásemos estas cosas de los libros de los antiguos filósofos, igualmente produciríamos un libro y mostraríamos así lo que buscamos. Yo no he comprobado personalmente todas estas cosas, pero tampoco tengo motivos para negarlas. Porque jamás creemos y certificamos que el magneto atrae al hierro, si no lo hemos visto. Del mismo modo, el plomo quiebra al diamante, mientras que el hierro no. La piedra llamada ‘*stolac*’ en árabe, pero *nitrum* en latín, no se enciende cuando uno la pone en el fuego. Existe un cierto tipo de pez que paraliza la mano de quien lo agarra. No creemos estas cosas sino cuando las hemos visto, pero a su vez cuando son comprobadas quedan certificadas, y quizás lo que han dicho los antiguos es así. Pues como su acción surge a partir de una propiedad especial (*proprietate*), no es posible comprender a través de la razón el origen de esa acción. Sólo es posible entender a través de la razón (*rationibus*) aquellas cosas que se nos presentan mediante los sentidos (*sensibus*). A menudo, esas sustancias poseen alguna propiedad que no resulta comprensible mediante la razón en virtud de su sutileza (*subtilitatem*), propiedad que no se nos presenta a los sentidos a causa de su gran profundidad (*magnam altitudinem*).

Las fuentes

El principal obstáculo para el estudio de la relación entre las fuentes citadas y el texto mismo del *De phisicis ligaturis* es la no preservación de la versión original. A partir de la versión latina es posible reconstruir sin embargo la fidedignidad de muchas de las citas, las que –particularmente en los casos de Galeno y Dioscórides– son de altísima fidelidad respecto de los originales griegos. La principal cita de Galeno en el

⁵ Aaron es el sacerdote sirio del siglo VI-VII que escribió las *Pandectas* médicas, traducidas al árabe en el temprano siglo VIII.

texto proviene del *De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus*, mientras que las de Dioscórides provienen del *De materia medica*, obra popularísima en la edad media. En ambos casos (se trata de ocho citas en total) es notable la cercanía entre la versión griega y la versión latina a pesar de haber pasado todas ellas por una versión árabe intermedia.

Los otros autores citados por Costa ben Luca son Sócrates, Platón, Cleopatra, Aristóteles, y Aarón, además de los no especificados doctores indios y griegos. Las citas de Sócrates y Platón resultan vagas en sus respectivas formulaciones y a la vez poco asociables a dichos autores. Las citas de Aristóteles provendrían de un lapidario pseudo-aristotélico bizantino del siglo VII, aunque en versión siríaca (o árabe, ya que eran frecuentes en el siglo IX las traducciones de la primera lengua a la segunda⁶). El poco conocido médico Aarón (Ahrum o quizás Ἀρρών) es un sacerdote que vivió en los siglos VI o VII y escribió un compendio de la medicina –presumiblemente en griego o acaso en siríaco– que es mayormente conocido gracias a su divulgación a través del *Continens* de Rasis.

Por último, otro aspecto interesante, que no alcanzaremos a desarrollar aquí, es el de la fortuna de la obra: un repaso por los autores que la citan en los siglos sucesivos revela hasta qué punto la circulación del escrito estuvo ligada –particularmente en el caso de la medicina y la farmacología– a los intereses y dificultades propios de la práctica médica.

⁶ Rose, V., “Aristoteles de Lapidibus und Arnaldo Saxo”, en *Zeitschrift für Deutsches Alterthum*, XVIII, N. F. 6, Leipzig, pp. 325-337.

El agua como cuestión ambiental en la obra de Maimónides

Jaime E. Bortz

Introducción

La figura de Maimónides (Córdoba, España, 1138 - Fustat, Egipto, 1204) es conocida en círculos académicos. Se lo conoce como un destacado filósofo medieval, cabeza visible del neoaristotelismo judío; y, dentro de los círculos de estudiosos judíos, como un destacado codificador de la ley rabínica¹. Con independencia de estos hechos, son menos conocidos sus escritos sobre medicina y astronomía. Los astronómicos se encuentran concentrados en dos de sus obras². Los conocimientos médicos, en cambio, fueron redactados por él bajo la forma de diez libros de medicina; asimismo, existen innumerables referencias médicas dispersas a lo largo de sus escritos no médicos³.

En el marco de una serie de proyectos de investigación que se llevaron a cabo desde 1990 se ha estudiado la casi totalidad del corpus maimonideano, incluyendo en él las obras de filosofía teológica, derecho rabínico, medicina, astronomía y correspondencia personal. En una primera etapa, se han encontrado y sistematizado

Nota. Los contenidos principales de este trabajo han sido publicados previamente en *Saber y Tiempo*, 6, 2, 1998: 7-24, bajo el título “El agua y la salud en textos antiguos y medievales”, así como en *Asclepio* XLVI, 2, 1994: 103-120, bajo el título “Ideas sobre la salud y el aire ambiental. Un estudio comparativo entre textos médicos antiguos y medievales”.

¹ M. Orian, *Maimónides; vida, pensamiento y obra*; primera edición; Barcelona, Riopiedras Ediciones, s/f.

² J. Vernet, “La astronomía en Maimónides· en David Romano (ed.) *Maimónides y su época*, Córdoba (España), Junta de Andalucía, Diputación Provincial, Ayuntamiento de Córdoba, 1986, pp. 106-109.

³ F. Rosner, “Moses Maimonides (1135-1204)”, *Annals of Internal Medicine*, 62, 2, 1965: 372-375.

las referencias sobre ciertos aspectos puntuales de la medicina⁴. En una segunda etapa, se han rastreado las fuentes médicas y científicas de Maimónides, llegando a una mejor comprensión de los fenómenos de transmisión del conocimiento desde la Antigüedad clásica hasta la época medieval^{5 6 7 8}. De manera más reciente fue posible establecer cómo hizo Maimónides para formarse como médico^{9 10}. En este trabajo se pretende examinar un aspecto particular de la *physis*. Se trata de la visión que Maimónides tenía acerca de un fenómeno natural, el agua, de su relevancia en el ambiente y de su influencia en los procesos de salud y enfermedad de los seres humanos.

Los documentos

Maimónides dejó testimonios escritos acerca de sus ideas sobre la influencia del agua en la salud de la población, parte de las cuales examinaremos a continuación.

“Es bueno beber agua dulce, clara y luminosa, libre de todo olor, agua fresca obtenida en el mismo día. Es importante que el agua sea hervida un poco y sea bebida después de enfriarse, porque en este caso es mucho menos peligrosa y pierde su efecto perjudicial como se explicó antes. Si en el proceso de hervor se agrega un poco de *liquiritia glabria*¹¹ al agua, tan

⁴ J. E. Bortz, *Medicina preventiva y psicosomática en los escritos de Maimónides (1135-1204)*. Tesis doctoral para optar al título de Doctor en Medicina, Facultad de Medicina, UBA, 1992, 726 p. Director de tesis: Prof. Dr. Alfredo G. Kohn Loncarica.

⁵ J. E. Bortz, “Galeno y su descripción de la diabetes”, Sesión científica de la SAHIME-AMA, Buenos Aires. 1993, 15 de junio.

⁶ J. E. Bortz, “Maimónides y su descripción de la diabetes”, XIV Jornadas de Historia de la Medicina., SAHIME-AMA, Buenos Aires, 1994, 18 de octubre.

⁷ J. E. Bortz y C. E. Sedlinsky, “Ideas sobre la salud y el aire ambiental. Un estudio comparativo entre textos médicos antiguos y medievales” *Asclepio* XLVI, 2, 1884: 103-120.

⁸ J. E. Bortz y C. E. Sedlinsky, “El agua y la salud en textos antiguos y medievales”, *Saber y Tiempo* 6, 2, 1998: 7-24.

⁹ J. E. Bortz, *La formación médica de Maimónides (1138-1204). Un estudio sobre la educación médica en el mundo de habla árabe en el siglo XII*. Tesis de maestría para optar al título de Magister en Epistemología e Historia de la Ciencia de la UNTREF, 2010 Director de tesis: Prof. Dr. César Lorenzano.

¹⁰J. E. Bortz, *El caso Maimónides. Cómo aprender medicina en la Edad Media*. LAP LAMBERT Academic Publishing GmbH & Co. KG (Saarbrücken, Alemania) 2012.

¹¹ *Liquiritia glabria*: se trata de un vegetal cuya raíz es dulce. Recibía diversas denominaciones, tales como *ikra deshusha* (arameo), *glykorriзон* (griego); en la versión

pequeño que difícilmente afecte su sabor y aroma, [y el agua] se hierve nuevamente un vaso limpio y cubierto, el resultado es una bebida apta para todas las personas sanas en verano e invierno”¹².

Aparecen aquí, entonces, ciertas recomendaciones para el tratamiento del agua destinada al consumo. Es destacable el requisito del hervor para mejorar la calidad del agua. Esto parece tener una directa relación con creencias antiguas acerca de que el fuego - y por lo tanto el calor - era capaz, por sí mismo, de destruir las sustancias tóxicas presentes en el agua¹³; un pasaje del *Talmud* recomendaba beber solamente agua hervida¹⁴. No hay duda de que el calentar o hervir el agua como forma de librar al líquido de impurezas de diversa clase es muy antiguo. En sus *Aforismos* Maimónides recogió la siguiente sentencia:

“Las aguas malas, turbias, que huelen a caldo, o que son mal toleradas en el estómago y en otros órganos, pierden sus malas [cualidades] y se vuelven potables si son hervidas. Se debe acelerar el proceso y filtrar las partículas de polvo para que se depositen”¹⁵.

Por fortuna tenemos certeza acerca de quien originó esta idea. Maimónides mismo se encargó que apuntar que estaba tomada de *Comment. Epidemiarium* VI: 4 de Galeno (s. II D.C.). Aparecen aquí dos conceptos importantes: la necesidad de calentar y hervir el agua, y la necesidad de filtrarla; ambos procedimientos mejoran la calidad del líquido y lo vuelven apto para consumo.

En relación con el origen del agua Maimónides aporta las siguientes sentencias:

“De todas las aguas (disponibles para beber) la peor es la derivada de la nieve fundida y del hielo, porque la peor parte del agua de lluvia se derrite, se congela y solidifica, y nunca recupera las buenas propiedades del agua de lluvia. La transformación rápida del agua indica que es buena y no perjudicial. El agua de lluvia, cuando ya se deterioró, no retornará a su

hebra medieval del Tratado del Asma fue denominada *raglitza gruda*. En el Talmud aparece como *shushi* o *susi*.

¹² *Tratado del Asma*, cap. 7.

¹³ *Talmud de Jerusalén* (en adelante abreviado como “T.J.”) *Terumot* 8:45.

¹⁴ T. J. *Terumot* 8.

¹⁵ *Aforismos Médicos de Moisés* 20:37.

bondad (original). Por lo tanto debe esperarse hasta que el mal olor se haya difundido y disipado; luego se la debe mezclar con miel o vino. Se puede usar también este (agua) para cocinar, porque al cocinarse la putrefacción desaparecerá”¹⁶.

Maimónides opinaba que el agua debe ser bebida inmediatamente después de la comida y nunca durante la misma. El líquido debe ser dulce, incoloro, y se lo debe poder observar en forma cuidadosa antes de beberlo por temor a una intoxicación, como puede verse en los siguientes dos pasajes:

“¿Por qué no se dice ninguna bendición cuando uno se lava las manos al finalizar una comida? Porque este lavado fue ordenado solamente como precaución por el peligro contra la salud; y los actos de tipo precautorio no necesitan del recitado de una bendición. Esto es una regla similar a la que dice que antes de beber agua por la noche se la debe filtrar para evitar el riesgo de tragarse una sanguijuela”¹⁷.

“Estos son los actos prohibidos: no debe colocarse la boca en una salida de agua y beber de ella, o beber durante la noche de ríos y charcas, no sea que se engulla una sanguijuela por no poder verla”¹⁸.

Ambos casos repiten la misma idea-fuerza y aportan el mismo ejemplo. Es curioso que, siendo ambos pasajes clasificables como "toxicológicos", aparezcan solamente en el *Mishné Torá*, una obra de derecho rabínico, y no se encuentren referencias sobre este tema en el *Tratado de los venenos y sus antídotos*. Téngase presente que el *Mishné Torá* fue concluido por Maimónides en el año 1180, mientras que el *Tratado de los venenos y sus antídotos* fue escrito en julio de 1198; Maimónides no podía haber desconocido en el *Tratado* lo que había escrito en su opera magna dieciocho años antes.

En cambio, sí aparece en el *Tratado de los venenos y sus antídotos* la prohibición de beber el agua contenida en un recipiente que haya quedado descubierto.

¹⁶ *Mishné Torá, Libro de la Adoración, Bendiciones* 11:4.

¹⁷ *Mishné Torá*, ídem.

¹⁸ *Tratado de los Venenos y sus Antídotos*, sección 2 capítulo 1.

“Toda persona debe cuidarse de beber agua que ha sido dejada descubierta porque frecuentemente las criaturas venenosas beben de ella y se vuelve peligrosa para toda persona que, a su vez, beba; ésta puede sufrir serias complicaciones”¹⁹.

Es en el *Mishné Torá* donde esta regla es ampliada al detalle.

Muchas cosas fueron prohibidas por los sabios por ser peligrosas para la vida. Si uno las olvida diciendo 'si quiero poner mi vida en peligro, ¿qué le importa a los demás?' o 'no me importa esto', deben aplicárseles azotes como castigo ... No se debe beber agua que ha sido dejada descubierta, no sea que beba después que una serpiente u otro reptil venenoso haya bebido de ella y muera. Los siguientes líquidos están prohibidos si fueron dejados descubiertos: agua, vino –aunque esté diluido y ya haya comenzado a tener gusto a vinagre–, leche, miel y salmuera ... ¿En cuánto tiempo estos líquidos se vuelven prohibidos? En el tiempo suficiente como para que un reptil se arrastre por el mango del recipiente, beba, y retorne al lugar de donde vino. La cantidad de agua requerida para volver prohibido un líquido que quedó descubierta es todo volumen en el cual el veneno sea detectable y peligroso...”²⁰.

Nuevamente llama la atención la asimetría entre la longitud y el detalle de ambas fuentes. El pasaje del *Tratado* es corto, conciso y sin detalles técnicos. El pasaje del *Mishné Torá* es extenso y minucioso. Podría quizá esperarse la situación inversa; es decir, que una obra dedicada al derecho rabínico se ocupara muy brevemente del tema en cuestión, y que una obra dedicada a la prevención y tratamiento de las intoxicaciones se dedicara al tema en detalle. Quizá la respuesta a este interrogante deba encontrarse en la esencia misma de ambas obras. El *Mishné Torá* es una recopilación ordenada de las leyes bíblicas, talmúdicas y postalmúdicas; no es una obra donde Maimónides haya pretendido innovaciones legales, sino - y tal como Maimónides mismo sostuvo en la introducción al texto - un trabajo de clasificación y sistematización del derecho rabínico preexistente. Dada la abundancia de material que aparece en el *Talmud* sobre el asunto aquí tratado, el resultado fue un texto abundante en detalles también en el *Mishné Torá*. Por el contrario, Maimónides

¹⁹ *Tratado de los Venenos...*, ídem.

²⁰ *Mishné Torá, Libro de Daños, Homicidios* 12:5-8, 11, 12, 14.

redactó el *Tratado de los venenos y sus antídotos* a pedido de un mandatario musulmán con el objeto de proveer un texto ordenado y de lectura rápida y ágil con objetivos preventivos y terapéuticos. Es quizá por ello que el *Tratado* es más bien parco en minucias técnicas; su objetivo, desde el principio, fue más el de servir como manual que como enciclopedia.

Debemos preguntarnos aquí hasta dónde estas ideas naturales son originales del médico cordobés y qué partes de las mismas fueron tomadas por él de documentos preexistentes. De acuerdo a los numerosos estudios que se han realizado sobre el tema, es posible que al menos parte de estas ideas hayan sido abrevadas de fuentes clásicas grecorromanas y fuentes bíblicas y talmúdicas. Dadas las limitaciones de espacio disponible, en este trabajo nos limitaremos a estudiar estas últimas fuentes.

Los textos bíblicos y talmúdicos

La clave para entender la posición de los rabinos del período talmúdico (s. II A.C. - s. V D.C.) acerca de la relación entre los seres humanos y el ambiente que los rodea radica en el precepto bíblico denominado בל תשחית, *bal tashjit*, "no destruirás en vano". La fuente bíblica para este precepto es un pasaje del *Pentateuco* que dice así:

“Cuando pongas sitio a una ciudad por un período prolongado, estando en guerra contra ella, no destruirás sus árboles empuñando un hacha; porque de ellos habrás de comer, no los destruirás; ¿por cuál motivo habrás de sitiarlos? Sólo podrás cortar los árboles que no proveen alimento; con ellos podrás construir baluartes y luchar contra la ciudad que guerrea contra ti hasta conquistarla”²¹.

En otras palabras, lo que prohíbe este pasaje es la destrucción innecesaria de árboles en tiempos de guerra. Este principio fue invocado frecuentemente por los maestros talmúdicos y fue interpretado por ellos como íntimamente vinculado al uso que los seres humanos deben hacer del aire, del agua y de la tierra, estimulando a los hombres a desarrollar un sentido de alerta por el bienestar y la preservación del mundo.

²¹ *Deuteronomio* 20: 19-20

De esta forma, aunque al hombre se le haya ordenado dominar a todas las criaturas:

“Y Dio-s los bendijo, y les dijo Dio-s: creced y multiplicaos, cubrid la faz de la tierra y señoread en ella. Sed dueños de los peces del mar y de las aves del cielo y de todo animal que se desplace sobre la tierra”²².

Debe tenerse presente que Dio-s puede ejercer alguna suerte de control sobre el mundo, un control especial que pasa desapercibido para el hombre y en el cual el hombre no puede interferir. Los seres humanos deben, por lo tanto, limitar sus deseos de expansión dominante en favor de una convivencia armónica sobre la tierra. En el pensamiento talmúdico la violación del precepto de *bal tashjit* – mediante la polución del aire, del agua o de la tierra– es, por lo tanto, no solamente necio, sino también sacrílego.

La exigencia de un compromiso responsable frente al ambiente se manifiesta también en otro precepto, el denominado יישוב הארץ, *ishuv haaretz*, “morada en la tierra”, cuya fuente bíblica dice:

“Y heredarán la tierra y morarán en ella porque a vosotros será entregada para haberla”²³.

En el texto, Dio-s ordena a los hebreos tomar posesión de la tierra de Israel. Este principio fue aplicado por los rabinos del período talmúdico a los asuntos relativos al asentamiento en el país; pero la normativa jurídica que se desprende de él tuvo gran repercusión en el planeamiento urbano y en la utilización cuidadosa de los recursos naturales.

Ambas doctrinas, *bal tashjit* e *ishuv haaretz*, reflejan el agudo sentido de bienestar comunitario y racionalidad en el tratamiento de los temas ambientales que poseían los líderes religiosos judíos del período talmúdico. En la misma época, el pasaje bíblico de los *Salmos*:

²² Génesis 1: 28.

²³ Números 33:53.

“Sobre los ríos de Babilonia nos establecimos y lloramos y recordamos a Sión²⁴.

fue comentado en el *Midrash*²⁵ de la siguiente forma:

“¿Qué fue lo que hizo que los hijos de Israel se establezcan junto a los ríos babilónicos y lloren? El rabino Iojanán explicó: fue el [río] Éufrates, que acabó con más hijos de Israel que el malvado Nabucodonosor. Cuando los hijos de Israel vivían en la tierra de Israel, bebían sólo agua de lluvia, agua corriente o agua de manantial. Pero cuando fueron deportados a Babilonia comenzaron a beber agua del Éufrates y muchos de ellos murieron”²⁶.

Newmyer ha apuntado que el pasaje citado podría reconocer razones de índole más económica que sanitaria. Al parecer, en los primeros siglos de la era cristiana se produjo un movimiento migratorio importante por parte de los judíos que escapaban de la tierra de Israel y se dirigían hacia Babilonia y las regiones cercanas a la Mesopotamia asiática²⁷. Las palabras de Iojanán estarían destinadas a desalentar la emigración masiva de sus correligionarios mediante una advertencia sobre las condiciones sanitarias existentes en la zona elegida por los emigrantes. De todos modos, aun cuando esta hipótesis fuera correcta, ello no cambiaría el hecho que existía la noción del agua como vehículo o productor de enfermedad en los textos hebreos del período citado.

Existen al menos nueve citas del *Talmud* que hacen referencia al peligro que encierra el beber líquidos contenidos en envases que hayan permanecido destapados durante un cierto tiempo²⁸. Se suponía que, durante la noche, animales ponzoñosos podrían acercarse al recipiente, beber el líquido y liberar el veneno; así, si una persona bebiera del mismo líquido al día siguiente, resultaría envenenada. La

²⁴ *Salmos* 137:1.

²⁵ *Midrash* es el método de interpretación de la Biblia que obvia el sentido literal del texto y busca su significado más profundo. La literatura del *Midrash* se desarrolló, en diferentes etapas, entre los siglos V D.C. y XV D.C. Véase J. E. Bortz, “La torre de Babel. Un conflicto entre ética y tecnología en el Midrash Hagadol (c.1250)”, *Quirón* 26, 3, 1995: 48-55.

²⁶ W. Braude, *The Midrash on Psalms*, Vol. 2, New Haven, 1959, p. 332.

²⁷ S. Newmyer, “Climate and health: Classical and Talmudic perspectives”, *Judaism* 33, 1984: 430.

²⁸ *T.J. Terumot* 8:4, *Julín* 10a, *Julín* 49b, *Avoda Zará* 31b, *Taanit* 30a, *Avodá Zará* 30a, *Sanhedrín* 70a, *Sucá* 52a, *T. J. Terumot* 8:45.

prohibición regía para el agua, el vino y la leche; y no se aplicaba a otros líquidos pues se pensaba que las serpientes no los apetecían, o que ciertos líquidos serían capaces de repeler a los animales²⁹. Asimismo, fue necesario fijar la cantidad de tiempo de exposición al descubierto, necesaria para inhabilitar a una bebida para su consumo, y el *Talmud* la definió como:

“la cantidad de tiempo necesaria como para que una serpiente se aproxime desde un lugar cercano y beba [de él]”³⁰.

Se permitía beber de esta clase de agua si la misma era previamente filtrada ya que ese consideraba al veneno de la serpiente como un hongo que flotaba en la superficie del líquido³¹. El rabino Jía ben Ashi dijo en el nombre del rabino Shmuel:

“El agua que gotea en un recipiente no está sujeta a las reglas de los líquidos descubiertos ya que el ruido causado por el goteo atemoriza a la serpiente”.

A lo que el rabino Ashi contestó:

“Sólo si el goteo es continuo”³².

El *Talmud* sostiene que el agua en tales condiciones no debe ser derramada en una calle pública, o usada para rociar el piso de una casa; no se la debe dar a beber a un animal propio o de un vecino; ni se la debe usar para higienizar el rostro, las manos o los pies. En el mismo texto algunos aceptan que es apta para la higiene de todo el cuerpo con excepción de aquellas partes que poseen orificios por los cuales podrían ingresar el veneno³³. En general, el agua hervida estaba permitida aún después de enfriarse; se pensaba que los ofidios no bebían este tipo de agua y, por lo tanto, no descargaban en ella su veneno. Un pasaje del tratado talmúdico *Terumot* recomendaba beber solamente agua hervida³⁴.

²⁹ *Taanit* 30a, *Sanhedrín* 70a.

³⁰ *Julín* 10a, *Julín* 49b.

³¹ *Sucá* 50a.

³² *Avodá Zará* 30a.

³³ *Idem*.

³⁴ *T. J. Terumot* 8.

De manera que el agua es considerada como uno de los mayores peligros potenciales capaz de ser encontrado en un ambiente extraño. Se prefiere al agua de lluvia o de manantial por sobre el agua de río a los efectos de preservar la salud. Un enfoque similar se evidencia en un pasaje talmúdico que discute la calidad y la cantidad de las precipitaciones pluviales en diferentes naciones³⁵. Allí se dice que la lluvia que recibe la tierra de Israel es superior a la de otras naciones porque este país recibe la lluvia directamente de Dio-s mientras que las otras naciones la reciben de los mensajeros de Dio-s.

Volviendo a Maimónides

Tanto la tradición clásica grecorromana como la tradición bíblico-talmúdica (y, en especial, la talmúdica) coincidieron en ver al agua como un factor de importancia decisiva en la conservación de la salud y en emitir recomendaciones por escrito para el tratamiento de los líquidos destinados al consumo.

Ambas tradiciones enfrentaban situaciones históricas similares en las cuales tomaban contacto con ambientes extraños. En el caso de los griegos, la fundación de nuevas colonias en el Mediterráneo oriental; en el caso de los romanos, la expansión de su imperio desde España hasta Asia Central; en el caso de los judíos, la dispersión (diáspora) surgida como consecuencia de la invasión babilónica del 586 A.C.

La tradición talmúdica suscribió la utilidad del calentamiento y filtrado del agua como procedimientos útiles para mejorar su calidad. El fragmento citado del tratado talmúdico *Sucá* sugería filtrar el agua que había quedado descubierta como una forma de eliminar las sustancias tóxicas contenidas en ella³⁶. Las evidencias señalan que los rabinos del *Talmud* eran partidarios de calentar y aún hervir el agua destinada al consumo^{37 38}; y que estaban convencidos de que estos procedimientos mejorarían la calidad del agua destinada al consumo. Maimónides suscribía estas ideas por completo y preconizó el hervir y filtrar el agua utilizada para beber. Es interesante remarcar que el pasaje talmúdico donde se describe al veneno de la serpiente como un hongo que flota en la superficie de los líquidos cuando es

³⁵ *Taanit* 9b.

³⁶ *Sucá* 50a.

³⁷ *T. J. Terumot* 8: 45.

³⁸ *T. J. Terumot* 8.

descargado en ellos³⁹ tiene un exacto correlato con la descripción de la existencia de una serpiente cuyo veneno flota en la superficie hecha por Maimónides en el *Mishné Torá*⁴⁰. Al parecer, esta creencia se mantuvo durante siglos y fue el origen de la prescripción del filtrado del agua. Esta indicación se relaciona también con el temor a la ingesta accidental de una sanguijuela, producto del beber agua durante la noche, o de hacerlo en una salida de agua; como se comprenderá, en ambas situaciones el sujeto es incapaz de observar lo que está bebiendo. Este es un ejemplo aportado por Maimónides para sostener su idea de la necesidad de filtrar el agua destinada al consumo. El autor de este trabajo no ha encontrado antecedentes de este ejemplo que sean previos a la época de Maimónides - quien la sostiene dos veces^{41 42} - y por lo tanto quizá deba considerarse una idea original del cordobés.

Es en la prohibición de beber líquidos que hayan quedado descubiertos donde puede verse con mayor claridad la influencia que ejercieron sobre este médico cordobés las ideas médicas del *Talmud*. La prohibición talmúdica regía sólo para el agua, el vino y la leche; Maimónides la hace extensiva a la miel y a la salmuera, excluyendo el vino cocido (hervido) y al vino aún no fermentado. Ambas fuentes coinciden en las razones de tal prohibición: la posibilidad de que al líquido se acerquen especies ponzoñosas y, al beberlo, descarguen su veneno; en el ejemplo utilizado - se alude siempre a ofidios; coinciden también en que el goteo o chapoteo provoca el rechazo de estos animales y evita que se aproximen; y en el tiempo que se juzga máximo como para permitir el consumo del líquido contenido en el recipiente. Maimónides concuerda también con las fuentes talmúdicas en que si el líquido fue calentado pierde su peligrosidad. En el ejemplo citado del barril⁴³ alude a "los sabios"; en la terminología maimonita esta expresión suele hacer referencia a los maestros del *Talmud*, aunque los autores de este trabajo no han conseguido encontrar la fuente talmúdica de la que está tomado este ejemplo.

Conclusiones

El análisis de los textos maimonitas y su comparación, en este trabajo, con documentos bíblicos y talmúdicos, demuestra que las ideas acerca de la naturaleza y

³⁹ *Sucá* 50a.

⁴⁰ *Mishné Torá, Libro de Daños, Homicidios* 12:5-8, 11, 12, 14.

⁴¹ *Idem*,

⁴² *Mishné Torá, Libro de Daños, Homicidios* 12:6.

⁴³ *Aforismos Médicos de Moisés* 20: 33, 36, 38.

tradiciones médicas de la Antigüedad se mantuvieron en pleno auge hasta por lo menos la segunda mitad del siglo XII D.C., y que eran perfectamente conocidas por médicos que vivieron en el mundo cultural de lengua árabe de ese tiempo.

Los médicos de la escuela hipocrática lucharon por separar la ciencia de la magia y de la religión, intentando entender los procesos de salud y enfermedad en forma racional y sin asumir ninguna clase de intervención sobrenatural. Por el contrario, en los escritos hebreos las cuestiones médicas en general –y las que aquí se han tratado en particular– son vistas como íntimamente ligadas a consideraciones religiosas y morales. Ambos enfoques revelan un agudo sentido de respeto por la naturaleza al cual arriban por motivaciones diferentes.

La lepra en el Reino Latino de Jerusalén: tensiones entre diversas interpretaciones¹

Esteban Greif

El estudio histórico de la lepra en la Edad Media

Entendida hoy como una enfermedad infecciosa bacteriana, a lo largo de la historia la palabra “lepra” fue utilizada genéricamente para referirse una serie de infecciones que afectaban a la piel de manera notoria. Su abordaje histórico requiere la comprensión de las normas, prácticas e ideologías que las diferentes sociedades desarrollaron en cada momento histórico y escenario específico². En este trabajo se señalarán algunos de los aspectos del tratamiento social de la lepra y los leprosos en el Reino Latino de Jerusalén y el tipo particular de interpretación que se desarrolló hacia esta enfermedad en la sociedad latina de Tierra Santa durante las Cruzadas en Medio Oriente.

Durante mucho tiempo destacó en la historiografía la imagen de una sociedad medieval que segregaba y estigmatizaba a los leprosos. Fue gracias a la obra de François-Olivier Touati³ que comenzó a redefinirse el entendimiento de la relación que dicha sociedad habría mantenido con la lepra y las leproserías⁴. Producto de su trabajo se comenzó a reevaluar la idea de exclusión y la función segregativa de las leproserías en la Edad Media. La imagen de esta última institución como una prisión

¹ Este trabajo retoma, reproduce y amplía los análisis y los resultados expresados en otro estudio: Esteban Greif, *Conocimientos médicos en el Reino Latino de Jerusalén*, Buenos Aires, Hygea, 2021:141-155.

² Piers Mitchell, “Retrospective Diagnosis and the Use of Historical Texts for Investigating Disease in the Past”, *International Journal of Paleopathology* 1, 2011:81-88.

³ En este sentido, la obra fundamental fue François-Olivier Touati, *Maladie et société au Moyen Age. La lèpre, les lépreux et les léproseries dans la province ecclésiastique de Sens jusqu’au milieu du XIVe siècle*, Turnhout, Brepols Publishers, 1998.

⁴ Nicole Bériou y François-Olivier Touati, *Voluntate Dei leprosus. Les lépreux entre conversion et exclusion aux XIIème et XIIIème siècles*, Spoleto, Centro italiano di studi sull’ Alto Medioevo, 1991, p. 3.

pudo así ser reemplazada por la de una existencia conventual, integrada económica y socialmente en las sociedades de su época⁵.

De la misma manera, fuera del mundo medieval occidental, surgieron trabajos enfocados en la interpretación que se desarrolló hacia la lepra en las sociedades árabes y bizantinas. En estos estudios se destacó que, en el mundo del islam, por ejemplo, no existió una interpretación o valoración unánime sobre la figura del leproso⁶. Asimismo, se insistió en señalar el carácter distintivo del tratamiento y las interpretaciones a la lepra que se desarrollaron en el mundo bizantino⁷, expresado, en primer lugar, en el esfuerzo inclusivo de una serie de padres de la iglesia bizantina para la inclusión de los leprosos en la comunidad de los fieles, así como, en segundo lugar, en la creación de un gran número de leprosarios.

La lepra en el Reino Latino de Jerusalén

Los análisis históricos de la lepra y su padecimiento en el Reino Latino de Jerusalén cuentan con una tradición importante de estudios que ha crecido significativamente en los últimos años. La mayoría de estos autores contribuyeron también a la redefinición de la imagen del leproso como sujeto confinado y separado del resto de la sociedad al destacar una sensibilidad positiva que se habría desarrollado sobre la lepra en los estados cruzados⁸.

⁵ La historiografía destacó el valor cuasi monacal de las leproserías. Bruno Tabuteau, “Historical Research Developments on Leprosy in France and Western Europe”, Barbara S. Bowers (ed.), *The Medieval Hospital and Medical Practice*, Londres y Nueva York, Routledge, 2007, p. 44. Rafaël Hyacinthe, “*De Domo Sancti Lazari milites leprosi: Knighthood and Leprosy in the Holy Land*”, Barbara S. Bowers (ed.), *The Medieval Hospital and Medical Practice*, Londres y Nueva York, Routledge, 2007, p. 214.

⁶ Michael Dols, “The Leper in Medieval Islamic Society,” *Speculum*, 58, 4, 1983: 891-916

⁷ Timothy Miller y Rachel Smith-Savage, “Medieval Leprosy Reconsidered”, *International Social Science Review* 81, 1/2, 2006:16-28.

⁸ Piers D. Mitchell, “The evolution of social attitudes to the medical care of those with leprosy within the Crusader States”, Bruno Tabuteau (ed.) *Histoire et archéologie de la lèpre et des lépreux en Europe et en Méditerranée de l'Antiquité aux Temps Modernes*, Rouan, Publications de l'Université de Rouen, 2000: 21-26.

Para algunos autores, el rol de los Caballeros de la Orden de San Lázaro y la importancia que dicha orden cobró a lo largo de los años en la defensa del Reino de Jerusalén habría sido fundamental para este acercamiento hacia el leproso⁹.

Para otros, como Piers Mitchell, dicha valoración habría derivado en gran medida de la historia del rey leproso Balduino IV, rey sabio que pudo dejar de lado su sufrimiento para gobernar de manera prudente y justa¹⁰. Para Rafaël Hyacinthe, en cambio, la importancia del “rey leproso” en la sociedad latina de Ultramar derivaba de la debilidad del Reino de Jerusalén hacia finales del siglo XII. Balduino IV fue coronado en el año 1174 y gobernó hasta el momento de su muerte en el año 1185. Durante su reinado, además de internas políticas entre los barones del reino, tuvo que atender el avance musulmán sobre sus fronteras. Según este autor, los nobles eran conscientes de la fragilidad dinástica y la necesidad de sostenimiento de Balduino, único heredero de su padre el rey Almarico I, para mantener la unidad del Reino Latino de Jerusalén¹¹.

Hyacinthe retomaba así los argumentos esgrimidos por Mark Gregory Pegg quien analizaba la particularidad del rey leproso y cómo la metáfora del juicio del cuerpo del monarca, desarrollada en Europa, no se aplicaba a Balduino IV¹². Para él, si el cuerpo constituía un microcosmos, relato de la realización de Dios en el interior del individuo ¿cómo explicar entonces la imagen positiva que se sostenía de Balduino y su cuerpo enfermo de lepra? Pegg sostenía que la razón fundamental residía en que, a diferencia de lo que ocurría en el mundo occidental, en el Oriente latino el poder del monarca se encontraba fuertemente descentralizado. En efecto, desde la década del '50 del siglo XII no era la corte real donde residía el verdadero centro de mando sino en la *hautecour*.

⁹ Rafaël Hyacinthe, “L'Ordre de Saint-Lazare de Jérusalem dans le contexte spirituel des croisades: une réévaluation”, en Anthoy Luttrell, Francesco Tommasi (eds.), *Religiones Militares: Contributi alla storia degli ordini religioso-militari nel medioevo*, Perugia: Citta di Castello, 2008, pp. 52-53.

¹⁰ Piers D. Mitchell “Appendix: An evaluation of the leprosy of King Baldwin IV of Jerusalem in the context of medieval world”, en Bernard Hamilton (ed.), *The Leper King and his heirs. Baldwin IV and the Crusader Kingdom of Jerusalem*, Nueva York, Cambridge University Press, 2000: 249-259.

¹¹ R. Hyacinthe, “*De Domo Sancti Lazari milites leprosi...*”, p. 216. Véase también R. Hyacinthe, “L'Ordre de Saint-Lazare de Jérusalem dans le contexte spirituel...” p. 52.

¹² Mark Gregory Pegg, “Le corps et l'autorité la lèpre de Baudouin IV”, *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 45, 2, 1990 : 275-280.

Por lo tanto, en la realidad del reino de Jerusalén el leproso no significaba, o no representaba, una amenaza a la integridad del cuerpo social. El verdadero problema residía en que el grupo de la nobleza, verdadera detentadora del poder, pudiera desunirse. Solo así era posible entender que el problema con Balduino IV no era su cuerpo enfermo, sino la desunión o la separación del grupo de la nobleza. Preservar al rey, por lo tanto, era preservar ya no su cuerpo, sino el que integraba la nobleza. De tal modo, para Hyacinthe lo importante del trabajo de Pegg era situar la dimensión política en la construcción positiva que las crónicas realizaron sobre el rey leproso, producto de una necesidad coyuntural específica durante los años de su reinado.

Por otro lado, si analizamos otro grupo de fuentes correspondientes a períodos posteriores al reinado de Balduino IV, vemos que los juicios de valor sobre la condición del leproso en otros momentos de la historia del Reino Latino de Jerusalén, tampoco eran negativos. De este modo, parecería insuficiente la explicación de la interpretación positiva de la lepra basada en la coyuntura política específica del reinado de Balduino.

Por ejemplo, si se analizan algunos de los códigos legales que funcionaron dentro del Reino Latino luego de la instalación de la capital en Acre (1191), es posible constatar que, en períodos posteriores al reinado de Balduino, tampoco existía una voluntad de segregación a quienes padecían esta enfermedad. El *Livre au Roi*¹³, – escrito en algún momento entre 1198 y 1205– contenía un capítulo que legislaba sobre los señores que enfermaban de lepra y declaraba que,

“Si sucediera que por la voluntad de nuestro Señor un caballero feudal deviniera leproso [...] el derecho juzga y comanda que él debe ser llevado a la Orden de San Lázaro, donde está establecido que la gente de condición leprosa debe estar [...]”¹⁴.

Como se puede apreciar, el discurso médico-jurídico que atraviesa este texto no presenta ningún indicio que indique estigmatización o valoración negativa hacia los

¹³ Arthur Beugnot (ed.), *Le livre au roi. Recueil des historiens des Croisades: Lois, I*, Paris, Académie Royale des inscriptions et belle-lettres, 1841-43.

¹⁴ “S’il avient que par la volenté de nostre Seigneur un home lige devient mesel [...] le dreit juge et comande que il deit estre rendue en l’ordre de saint Lasre, là où est estably que les gens de tel maladie deivent estre [...]”, *Ibid.*, cap. 42, p. 636.

leprosos. La separación del sujeto enfermo es simplemente para evitar la propagación de la lepra.

Por lo tanto, uno se podría preguntar de dónde habría derivado este acercamiento “positivo” hacia los leprosos, si no se trataba de un fenómeno asociable exclusivamente a la figura del rey Balduino IV. En este sentido, otros historiadores se han preguntado acerca de la importancia de la iglesia bizantina y los escritos de los padres griegos en Tierra Santa para el desarrollo de una sensibilidad particular hacia el leproso en Tierra Santa antes y después de las Cruzadas.

Los puntos que permitirían argumentar a favor de una conexión entre la sensibilidad del mundo bizantino con aquella del Reino Latino de Jerusalén, son básicamente dos. En primer lugar, las similitudes que existieron entre la imagen de aceptación y cuidado al leproso en algunos Padres de la Iglesia griega y los relatos de algunas de las figuras más destacadas de los estados de *Outremer*. En segundo lugar, la historia de la organización hospitalaria propia del Reino Latino de Jerusalén y el rol de la Orden de los Caballeros de San Lázaro en la atención a los leprosos.

Una sensibilidad particular

En el relato *De conversatione servorum Dei*¹⁵ de Gerardo de Nazaret se menciona que hacia mediados del siglo XII existían diferentes comunidades de eremitas que atendían a los leprosos en una casa en las afueras de Jerusalén. Uno de ellos, llamado Alberico, había tomado a su cargo con gran entusiasmo las necesidades diarias de los leprosos con la caridad más absoluta en términos de cuidado y servicio¹⁶. Jacobo de Vitry también nos brinda importante información acerca del tratamiento particular de la lepra en el Reino Latino de Jerusalén. En más de uno de sus sermones Vitry expresaba la importancia de inclusión de los leprosos en el resto de la comunidad. Para él, la atención a los enfermos de lepra, con la exposición y el riesgo de contagio que podía implicar, revestía un carácter de heroísmo caritativo, tal y como lo demostraban las órdenes monásticas que se dedicaban a la tarea de cuidado de los

¹⁵ Benjamin Kedar, “Gerard of Nazareth a Neglected Twelfth-Century Writer in the Latin East: A Contribution to the Intellectual and Monastic History of the Crusader States”, *Dumbarton Oaks Papers*, 37, 1983, p. 72.

¹⁶ *Ibid.*, p.72.

enfermos¹⁷. Como vemos, en los testimonios que nos dejaron estos autores se insiste siempre en una valoración positiva hacia la lepra.

Por otro lado, también se registra que el tratamiento de esta enfermedad ofrecía para los encargados de su atención la posibilidad de remisión de los pecados cometidos por el conjunto de la sociedad. Si la lepra, por los efectos físicos que producía podía ser interpretada como una marca del pecado, quienes la portaran serían los sujetos que simbolizaban las faltas cometidas por las personas. Su tratamiento, por lo tanto, constituía un acto caritativo que libraba del pecado no solo al enfermo, sino también al encargado de atenderlo¹⁸.

De la misma forma, ocurría con muchas figuras de la iglesia bizantina al menos desde finales del siglo IV. Por ejemplo, Gregorio de Nisa (ca. 330-335- ca. 394-400) y Gregorio Nacianceno (329-389) urgían en sus sermones a los cristianos a que asistieran a las víctimas de la lepra¹⁹. Juan Crisóstomo (ca.344-407), por otro lado, señalaba que Dios habría utilizado la lepra en el Antiguo Testamento para enseñar a los hebreos una lección moral sobre el pecado y sus peligros, pero no para expulsar a los leprosos de la familia y la sociedad²⁰. También el patriarca Cirilo de Alejandría (ca. 370-444) afirmaba que sería un pecado actuar contra la ley del amor de Dios y exiliar aquellos que caían enfermos²¹. Para él, el cuidado caritativo, la incorporación

¹⁷ Jessalynn Lea Bird, “Medicine for Body and Soul: Jacques de Vitry's Sermons to Hospitallers and their Charges,” Peter Biller y Joseph Ziegler (eds.), *Religion and Medicine in the Middle Ages*, York. York Medieval Press, 2001, p. 102.

¹⁸ Rafaël Hyacinthe, “Living for the Dead of Jerusalem: Medical Isolation and Holy Deeds in the leprosiarium of Jerusalem during the Crusade”, Christopher Alan Bonfield, Jonathan Reinartz y Teresa Huguet-Termes (eds.) *Hospitals and communities, 1100-1960*, Berna, Peter Lang UK, 2013, p. 94.

¹⁹ Gregorio de Nisa “In illud Quatenus uni ex his fecistis mihi fecistis, vulgo De pauperibus amandis oratio 11,” Adrian van Heck (ed.) *Gregorii Nysseni opera*, Leiden, Brill, 1967, pp. 111-127; Gregorio Nacianceno, “De pauperum amando (Oratio XIV)”, Jacques P. Migne (ed.) *Patrologiae cursus completus. Series graeca*, Paris, 1857-1866, vol. 35, cols. 857-909.

²⁰ Juan Crisóstomo, “Homilia IV” Jacques P. Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series graeca*, Paris: 1857-1866, vol. 56, cols. 123-29.

²¹ Véase, E. V. Hulse, “The nature of biblical “leprosy” and the use of alternative medical terms in modern translations of the Bible”. *Palest Explor Q.* 107, 1975: 87-105.

y la aceptación del leproso en el cuerpo de la sociedad funcionaba como una alegoría de superación del pecado simbolizado en el cuerpo del enfermo²².

La organización hospitalaria del Reino Latino de Jerusalén

Si atendemos el segundo punto de la conexión entre la interpretación y tratamiento de la lepra en Bizancio y en *Outremer*, la organización hospitalaria, conviene indicar, en primer lugar, que tanto en el Reino Latino de Jerusalén como en el mundo bizantino se crearon numerosas instituciones asistenciales para leprosos, fundadas por donaciones caritativas y sostenidas por los hermanos de los monasterios de la región²³.

En segundo lugar, en torno a la posible ubicación del complejo conventual de la orden de San Lázaro en Jerusalén, encontramos otras similitudes interesantes que nos permiten argumentar a favor de la conexión con la cultura médica bizantina. En función de diversos registros²⁴, los historiadores suelen asumir que la primera casa de la Orden se ubicaba en algún punto de las afueras de la ciudad, en la ruta de peregrinaje entre el Monte de los Olivos y el río Jordán²⁵. En este trayecto los peregrinos enfermos de lepra podían encontrar refugio y atención en las comunidades cenobíticas que existían a lo largo de esta ruta. Así también podemos entender que el modelo

²² Cirilo de Alejandría, “Glaphyrorum in Leviticum Liber”, Jacques P. Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series graeca*, Paris, 1857-1866, vol. 69, cols. 554-558.

²³ Como ocurría con los Hospitalarios, donde los hermanos leprosos pasaban a integrar la Orden de San Lázaro. Joseph Delaville le Roulx (ed.), *Cartulaire Général de l’Ordre des Hospitaliers de S. Jean de Jerusalem*, Paris, Académie Royale des inscriptions et belle-lettres, 1895-1906, vol. 3, N. 3396, p. 229. Lo mismo para los templarios. Henri De Curzon (ed.), *La règle du Temple*, Paris, Société de l’histoire de France, 1886, pp. 239-240. En el mundo bizantino, ocurría por ejemplo en el monasterio del Pantocrátor en Constantinopla, que poseía un edificio particular para la atención médica a los enfermos de lepra. Robert Jordan (trad.) “Typikon of Emperor John II Komnenos for the Monastery of Christ Pantokrator in Constantinople” John Thomas y Angela Constantinides Hero (eds.) *Byzantine monastic foundation documents: a complete translation of the surviving founders’ typika and testaments*, Vol. 2, Washington, Dumbarton Oaks studies, 2000, p. 767.

²⁴ John Wilkinson, Joyce Hill, y W.F. Ryan, *Jerusalem Pilgrimage. 1099-1185*, Londres, The Hakluyt Society, 1988, p. 200; Mapa de Jerusalén, Cambrai, Biblioteca Municipal, ms. 466, f. 1r, Plano del siglo XII con inscripciones (ca. 1130).

²⁵ David Marcombe, *Lepor Knights. The Order of St Lazarus of Jerusalem in England, c.1150–1544*, Woodbridge, The Boydell Press, 2003, p. 9.

asistencial que disponía la Orden de San Lázaro descansaba sobre aquel que existía en la región desde tiempos bizantinos.

En efecto, las instituciones de cuidado, asilo y atención al enfermo en la región de Palestina se desarrollaron desde fines del siglo IV gracias a la tarea filantrópica de diferentes miembros de la familia imperial y bajo el ideal de los padres griegos²⁶. En este sentido, tanto el registro arqueológico como el textual dan cuenta de la existencia de un gran número de leproserías y hospitales construidos en Tierra Santa en tiempos del imperio bizantino²⁷, donde el monacato griego ejerció un papel fundamental en el desarrollo y la expansión de las instituciones hospitalarias²⁸. A propósito de Tierra Santa, Francois-Olivier Touati pudo registrar la existencia de al menos 91 lugares de asistencia y cuidado entre el siglo IV y el año 1291, fundados bajo “una estricta inspiración evangélica” actualizada por la obra de los Padres como Juan Crisóstomo o San Efrén (306-373), bajo el prototipo de San Basilio (330-379).

Por lo tanto, no llamaría la atención que la historia misma de la orden de San Lázaro se vinculara desde su origen con el tratamiento institucional a los leprosos. El espíritu caritativo dirigido a la atención de estos y su integración “lo más completamente posible” a la comunidad de fieles formaría parte de aquella “revolución de la caridad” que tuvo lugar en la Jerusalén del siglo IV, de la que la Orden de los monjes leprosos podría haber una heredera tardía²⁹.

Conclusiones

El desarrollo hospitalario bizantino en la región y la creación de numerosos leprosarios gracias al favor de la iglesia o del emperador de Bizancio, constituyeron el modelo sobre el que los cristianos latinos pudieron montar su sistema de cuidado y atención al leproso en el Reino Latino de Jerusalén. Fue en este espacio donde se

²⁶ Véase, entre otros, Yaakov Ashkenazi, “Curing and Nursing in the Church of Jerusalem during the Byzantine Period”, Zohar Amar, Efrain Lev, y Joshua Schwartz (eds.), *Medicine in Jerusalem throughout the ages*, Tel Aviv, Eretz, 1999: 54-55.

²⁷ François-Olivier Touati, “La Terre sainte: un laboratoire hospitalier au Moyen Âge?” en *Sozialgeschichte Mittelalterlicher Hospitäler*, Neithard Bulst y Karl Heinz Spiess (eds.), Ostfildern, Jan Thorbecke Verlag, 2007, p. 170.

²⁸ Andrew Crislip, *From monastery to hospital: Christian monasticism & the transformation of health care in late antiquity*, Michigan, The University of Michigan press, 2005, p. 100.

²⁹ F.-O. Touati. “La Terre Sainte”, p. 182.

desarrolló una interpretación y una actitud novedosa de cuidado y aprehensión hacia el leproso, tal y como se expresa en más de una de las figuras relevantes que viajaron hacia Tierra Santa durante las Cruzadas y diferentes dignidades de la iglesia latina que residieron en el Reino Latino de Jerusalén. Dicha interpretación, diferente en principio a la que existió en el mundo medieval occidental y en el mundo musulmán, hacia quien sufría esta condición, podría deberse a la imagen construida por los padres de la iglesia griega y el impacto de su obra en Tierra Santa.

COMUNICACIONES

**ACERCA DE TRADUCCIONES,
SUS PROBLEMAS Y DERIVACIONES**

Maimónides en lengua vulgar. Secreto y exégesis en la traducción cuatrocentista castellana del *Moré Nebujim*

José Antonio Fernández López

Mostrador e enseñador de los turbados

La traducción cuatrocentista al castellano del *Moré nebujim* de Maimónides, llevada a cabo por Pedro de Toledo a lo largo de casi dos décadas (los libros I y II presentan como fecha de conclusión 1419, mientras que el libro III, 1432), representa una singular convergencia de factores culturales, religiosos y filosóficos, merecedores de estudio por su evidente relevancia.

Esta empresa traductológica, plasmada con el título de *Mostrador e enseñador de los turbados*, posee el valor añadido de ser la primera versión en lengua moderna de la *Guía de perplejos*. Encargo personal de Gómez Suárez de Figueroa, cuñado de Íñigo López de Mendoza, Marqués de Santillana, se nos ofrece como el resultado de una laboriosísima empresa no exenta de dificultades –también de limitaciones– intelectuales y hermenéuticas. Los datos que poseemos sobre el autor de la traducción, Pedro de Toledo, no dejan de estar sujetos también a una cierta dificultad a la hora de su determinación. Probablemente un judío converso o hijo de judío converso, justificaría tal consideración la compleja relación con la lengua hebrea que la propia traducción y sus comentarios evidencian, la visión de la tradición judía que se expresa en esas aclaraciones, así como el carácter humilde, circunspecto y poco dogmático de las mismas¹.

Una más que notable singularidad de esta traducción tiene que ver con una suerte de virtualidad hermenéutica que convierte el resultado final del trabajo de Pedro de Toledo en un texto no cerrado, cuasi tentativo, abierto a una interpretación sin fin. Su traducción es una “trasladación de trasladación”, es decir, no parte del original árabe aljamiado *Dalālat al-ha`irim*, sino que usa selectivamente las dos traducciones hebreas (מורה נבוכים, *Moré nebujim*) de finales del siglo XII de las que dispone, la de

¹ Una síntesis en torno a estas cuestiones introductorias en José Antonio Fernández López, “Mostrador e enseñador de los turbados. Notas sobre el primer romanceado de la *Guía de perplejos*”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 28, 2011: 39-50.

Samuel Ibn Tibbón y la de Yehudá Al-Harizi, optando preferentemente por la segunda y recurriendo a la primera allí donde las dificultades conceptuales y el nivel teórico del texto maimonidiado lo exigen². Junto a esta oscilación traductológica, una dialéctica hermenéutica diacrónica brota de la propia materialidad del texto traducido, el Mss 10289 de la Biblioteca Nacional de España. En este manuscrito de 141 folios encontramos dos tipos de glosas.

Por un lado, las notas del propio traductor, llevadas al texto por el escribano Alfonso Pérez de Cáceres. Son, fundamentalmente, dilucidaciones aclaratorias de naturaleza terminológica o, en menor medida, de comentarios personales del autor en torno a las dificultades halladas al traducir determinados pasajes de la *Guía*. Notas breves y poco frecuentes, podemos encontrarlas en los tres libros. En segundo lugar, glosas cargadas de precisiones lingüísticas, de comentarios y matizaciones filosófico-teológicas, realizadas por una mano diferente de la del escribano, obra de un personaje desconocido que las escribe, probablemente, unas décadas después de la culminación de la traducción. Destaca en ellas su insólita acidez, tan sólo atemperada por una no menos gráfica ironía, el altísimo nivel intelectual de una crítica que impugna frontalmente el texto que revisa. Marginales, interlineales, estas notas numerosísimas desaparecen, sin embargo, tras el folio 20 (1563, frente a las 45 del traductor hasta ese mismo folio).

Nuestra intención es indagar en un aspecto concreto de la problemática que el Mss 10289 patentiza, a saber, la lectura que el anónimo glosador realiza de la traducción de Pedro de Toledo, del sentido que el traductor castellano atribuye al propio Maimónides con relación a la introducción de su obra. Como sabemos, esta introducción es una verdadera declaración de intenciones del autor de la *Guía* con respecto al sentido de esta, pero, también, el reconocimiento de la existencia de una frontera hermenéutica donde confluyen el secreto que preserva la verdad y la posibilidad de representación de esta misma verdad. Las glosas del anónimo comentador, que resultan, además de una aportación crítica, casi una traducción alternativa, permiten nuestra aproximación a la problemática hermenéutica del texto maimonidiano desde una perspectiva –hermenéutica, también– privilegiada. Vamos a circunscribir este objetivo que nos planteamos en su exploración a un pasaje

² Sobre esta problemática traductológica, Luis Girón-Negrón, “Pedro de Toledo’s Mostrador e enseñador de los turbados: The Christian Reception of Maimonides’ Guide in Fifteenth-Century Spain”, J. Stern et al. (eds.), *Maimonides’ Guide of the Perplexed in Translation. A History from the Thirteenth Century to Twentieth*, Boston, De Gruyter, 2019: 145-155.

concreto de la introducción de la *Guía* en el que se evidencia de forma privilegiada, imbricado, también, dentro de un marco general de referencias y de un contexto histórico-cultural contemporáneo a la traducción de enorme significación, el de la controversia judeocristiana en la Península en el siglo XV.

Conocimiento y secreto

“E ya declaramos en nuestros libros en el Talmud (Gl: “nuestras compilaciones talmúdicas”) generales cosas en esta rraçon, e despertamos muchas cosas, e ende nonbramos que la obra de Berexit (Gl: Beresit) es la filosofía natural, e la obra de Mercava (Gl: Mercaba) es la sapiençia diesal”³.

Para Maimónides, las verdades profundas que encierra la Escritura se hallan encriptadas dentro de la cobertura de un lenguaje aparentemente accesible. La Torá y su comentario (a cuyo servicio, en parte, está destinada la *Guía*) ocultan y desvelan, respectivamente, un misterio no accesible en su plenitud. Las verdades fundamentales que atesoran la Ley y los Profetas se abren al escrutinio de algunos espíritus elevados y solo de un modo indirecto y superficial para la multitud. Pero, incluso para los primeros hay un misterio significativo y vital, secreto y oculto, que sólo unos pocos están en disposición de penetrar. Es por ello que el núcleo de este misterio, formado por el *Ma'asé Bereshit*, (מעשה בראשית), el relato u “obra de la Creación”, y el *Ma'asé Merkabá* (מעשה מרכבה), el “relato del Carro celeste”, sólo pueden ser nombrados, citados, no explicitados. Si el acto creador de Dios (Gn 1), el misterio cosmogónico que describe el relato de la Creación, es el arcano por excelencia que desborda, en toda la filosofía medieval, ya sea judía, islámica o cristiana, las posibilidades de alcance del discurso intelectual, levantando una línea de demarcación entre la razón y la fe, la contemplación del misterio del trono o carroza celeste (Ez 1, 4-ss.), representa la quintaesencia del conocimiento secreto de las manifestaciones divinas, una teosofía cuya perspectiva se platea en clave de revelación.

De modo insistente a lo largo de la *Guía de perplejos*, Maimónides afirma que los “secretos de la Torá” sólo deben ser comunicados a las personas adecuadas; debe impedirse que la “masa” se ocupe de unas cuestiones que la Ley prohíbe enseñarlas

³ Moisés Maimónides, *Mostrador e enseñador de los turbados*, Madrid, Biblioteca Nacional de España, Mss/10289, fol. 2v. Gl.: Glosa del comentador anónimo.

públicamente⁴. Cuál es el verdadero alcance de este secreto y cuáles son los medios para su transmisión es una cuestión sometida aún al escrutinio de la crítica y que ha acompañado al texto de Maimónides desde el inicio de su difusión. Tratándose de una cuestión apasionante que, por supuesto, desborda las limitaciones de nuestro texto, digamos, sin embargo, algo al respecto. Leo Strauss, representante de una actitud paradigmática sobre la cuestión, a pesar de su énfasis en la idea del secreto maimonidiano –de pulsión podríamos calificarla entre los lectores straussianos– marca una clara cesura entre los dos ámbitos explicitados en la *Guía*, el conocimiento de los misterios de la Creación y los del ámbito metafísico que se dilucida en la mística del Carro. Para Strauss, Maimónides opta por exponer aquello que trasciende el ámbito de las cosas físicas de forma no transparente por mor de “la necesidad misma del objeto”. Estos objetos, que, a veces, se desvelan y otras se ocultan, son representados en forma de enigmas, comparaciones y alegorías. De la insuficiencia connatural al hombre para conocer a Dios, surge la comunicación esotérica inherente al *Ma´asé Merkabá*⁵.

Pero ¿no hay misterio ni secreto vinculado al hecho de la Creación? ¿Queda esta subsumida sin más dentro de la explicación aristotélica del cosmos? La respuesta es evidente, como evidente es el hecho de que la dicotomía de Strauss se fundamenta en la propia lógica teológico-política de su interpretación. Si el propósito de la *Guía* es atenuar la perplejidad del perplejo, si la Biblia alberga enseñanzas esotéricas dirigidas a una minoría selecta (que, por supuesto, incluye a los perplejos), los objetos de esta enseñanza incluyen no sólo el *Ma´asé Merkabá*, sino, también, lo relativo a la Creación. Estas doctrinas esotéricas implican necesariamente un modo de transmisión especial y esotérico. La *Guía* contiene tres modos diferentes de exégesis bíblica: exotérico, claras dilucidaciones de un pasaje o de un término, explicitadas en forma de capítulo, compatible con el conocimiento común (por ejemplo, cuando en I. 25 se aborda el sentido del término “habitar” aplicado a Dios) y dirigidas a individuos intelectualmente formados; interpretaciones esotéricas poseedoras de un doble nivel de escrutinio: el primero, aquel iluminado por el conocimiento que la física y la metafísica aristotélica aportan a la aclaración de los objetos abordados en la Escritura; el segundo, un esoterismo profundo que se sirve de diversas formas de alusión enigmática y que se ciñe al núcleo profundo del

⁴ Introducción, I. 33, I. 34, I. 50, Introducción a la parte II.

⁵ Leo Strauss, “Filosofía y Ley”, A. Lastra- R. Miranda (eds.), *El libro de Maimónides*, Valencia, Pre-Textos, 2013, p. 144.

misterio presente en la palabra revelada⁶. Leemos en la traducción castellana una enumeración de Maimónides que evidencia, en cualquier caso, la conciliación y la superposición de estas capas exegéticas dentro de la propia obra y de un mismo texto:

“E después que nonbré estos enxemplos, yo te adelanto un prinçipio (GL: “una proposición”), e es este que se sigue. Entiende (GL: “para mientes”) e sabe que la llave de saber todo lo que dixieron los profectas e entender la su verdat es de entender la conposiçión delos enxemplos e sus maneras e la glosa de sus vocablos, como sopiste lo que dize la escriptura (Gl: “Hoseah lo dixo, uno delos doze Profetas”) ‘e por mano de los profectas eseré semejado’ (GL: “pongo semejanças”). E sabes lo que es escripto ‘rrenunçeá rrenunçeo e enxempla enxemplo’”⁷.

Más allá del plano de la exégesis racional religiosa, que un nervio íntimo asociado al secreto traspassa la *Guía de perplejos* es algo que los cabalistas hispanos del siglo XIII ya advirtieron, por más que entre sus filas personalidades de la impronta de Nahmánides fueran adalides de la reacción antimaimonidiana. Si Gershom Scholem ha señalado con rigor la existencia de una afinidad entre los oponentes de la filosofía maimonidiana (y de la filosofía, en general) y los adeptos al misticismo en tiempos del nacimiento de la Cábala⁸, no es menos cierto, más allá del reduccionismo dicotómico filosofía/mística, que muchos pensadores judíos medievales fueron a su vez místicos. Para Maimónides –con todas las salvedades, un racionalista religioso–, actualizar los antiguos arcanos de la religión judía será una opción hermenéutico-metodológica fundamental. Esta determinación convierten al *Moré nebujim* o la la *Mishné Torá* en un ejercicio de restauración de una tradición esotérica que Maimónides consideraba perdida después del tiempo de los sabios

⁶ Véase, Sara Klein-Braslavy, “Maimonides’ Exoteric and Esoteric Biblical Interpretations in the Guide of the Perplexed”, H. Kreisel (ed.), *Study and Knowledge in Jewish Thought*, Ben-Gurion University of the Negev, 2006: 137-164.

⁷ Mss/10289, fol. 4r. “Propón un enigma y narra una parábola” (Ez 17, 2). Pedro de Toledo traduce literalmente el texto hebreo con un resultado que el anónimo parece aceptar y que enfatiza la fuerza de la reiteración (הוד הידה, *jud jidá*, “alegoriza alegoría”) y no opta por la versión de la Vulgata que suaviza claramente el español hebraizado de la cita (“Fili hominis propone enigma et narra parabolam”).

⁸ Gershom Scholem, *Los orígenes de la Cábala*, Vol. II, Barcelona, Paidós, 2001, p. 221 y ss.

Tanaítas⁹. De tal modo que, para Moshe Idel, no cabe la menor duda de que la *Guía* es un libro esotérico¹⁰. A partir del estudio de textos y comentarios de Josef Gicatilla y Abraham Abulafia, sostiene la existencia de una difusión del secreto maimonidiano más allá de la autoclausura impuesta entre los filósofos que primero se aproximaron al *Moré nebujim*, como Rab Shem Tov Falaquera. Un ejemplo sugerente de este nexo lo encontramos en Gicatilla y su *Hassagot sobre la Guía*. Para él, el *Ma'asé Merkabá* es “la divina ciencia” y requiere de una explicación. En este sentido, “no hay nada material en ella y depende de Dios y de los ángeles”. Gicatilla se pregunta qué clase de secreto sostiene Maimónides (“nuestro Moisés”) y cuál es el alcance de este que alberga la mística del Carro. El *Ma'asé Merkabá*, afirma, se ofrece, paradójicamente, como un secreto que puede ser desvelado y que, renuente a la hermenéutica racional, sólo es accesible al cabalista que asciende a los mundos superiores, “porque hay uno alto que vela por el que es alto; y hay uno que aún es más alto que él”¹¹.

Palabras halladas y oportunas

“E dixieron en el Talmud (Gl.: Midrás) “¿A qué semejaban las palabras dela Ley ante que fue Salamón? A pozo que sus aguas eran fondas e frías e non era omne que pudiese beber dellas. ¿Qué fizo el que las quiere beber? Ató (Gl.: “Un avisado ató”) cuerda con cuerda e soga con soga e alcançó e bevió. Así fizo Salamón de enxemplo a enxemplo e de rrazón a rrazón fasta que estudo sobre secretos dela Ley (Gl.: “verdad de la Ley”)”¹².

La intencionalidad que explicita la *Guía* en su liberación de la perplejidad es indiscernible sin su asunción de la falta de claridad que muchos pasajes del texto bíblico evidencian. Si el sentido literal muestra inconsistencias y contradicciones necesitadas de aclaración, propias del contexto redaccional, de la diferencia idiosincrásica entre los destinatarios originales y los contemporáneos del texto

⁹ Una perspectiva general sobre la cuestión en Felicia Waldman, “Some Considerations on Maimonides’ Influence on Jewish Mysticism”, *Studia Judaica*, 49, 2009: 254-264.

¹⁰ Moshe Idel, “Maimonides’ Guide of the Perplexed and the Kabbalah”, *Jewish History*, 18, 2004, p. 212.

¹¹ Josef Gicatilla, *Hassagot*, Mss Venecia 1574, fol. 19d.

¹² Mss 10289, fol. 4r. Leemos en el *Midrás del Cantar de los Cantares Rabba* que, “hasta que no surgió Salomón nadie podía entender las palabras dela Torá, pero una vez que él surgió, todos comenzaron a entenderlas” (I 1.8.4).

bíblico, Maimónides asume también la existencia de una obscuridad que podríamos calificar como “intencional”, un uso de enigmas, parábolas y alegorías cuya función es preservar la irreductibilidad del saber profundo que encierra la Torá frente a aquellos que son incapaces de trascender una lectura superficial de la misma¹³. El contenido y la implicación de los secretos exegéticos, exige un esfuerzo representado alegóricamente por la imagen del “pozo de aguas frías y profundas”. En la traducción de Pedro de Toledo, la cita que utiliza Maimónides como ejemplo de la necesidad de aclaración de las alegorías bíblicas pierde parte de su referencia original. Por el contrario, la traducción alternativa del anónimo, que aporta una corrección necesaria aunque no completa de la cita, ciñe correctamente el sentido del fragmento a la intencionalidad de Maimónides. En efecto, Pedro de Toledo llama “Talmud” al Midrás –en este caso, Midrás del Cantar de los Cantares (Id)–, un error significativo y cuya causa nos permitiría una amplia especulación que no viene al caso, pero, lo más importante, opta por una traducción que enfatiza la idea de secreto (סוד, *sod*) frente a la original de sentido de “las palabras de la Torá” (דברי התורה, *divrei ha-Torá*), que el anónimo traduce siguiendo a Ibn Tibbón como “verdad de la Ley”.

Maimónides diferencia, tal como recoge en la *Guía* (Introducción y II. 47), un sentido literal, hiperbólico, figurativo y alegórico de la Escritura. Esta distinción, en cualquier caso, no anula, sino que subsume, la distinción tradicional rabínica entre sentido literal (“simple”, *peshat*, פשוט), sentido oculto que emerge tras la “búsqueda” (*derash*, דרש) y el sentido secreto, trascendente, el “misterio” (סוד, *sod*). La dilucidación que aquí está proponiendo el Moré, “hasta penetrar en el sentido”, ¿realmente es la plasmación de una idea esotérica vinculada a lo velado e indiscernible del texto? El pasaje preciso de la Introducción al que pertenece el fragmento nos obliga a retomar la dualidad exotérico/esotérico a la que nos estamos refiriendo desde el principio: la literalidad al confrontarnos con cualquier alegoría o enigma de la Ley y los Profetas debe ser rechazada de plano, porque “el sentido externo de la alegoría carece de valor”; “el sentido oculto encerrado dentro de la envoltura externa” es como una perla que está frente a nosotros en medio de la obscuridad, necesitada de una lámpara, la “inteligencia de la alegoría”¹⁴. ¿Es, pues, la “verdadera y profunda intelección” el sentido último que alberga la idea de secreto? Desde luego, no es ni el ámbito de la contemplación unitiva del místico, ni

¹³ Igor H. De Souza, The Guide as Biblical Commentary, D. Frank et al. (eds.), *Maimonides' Guide of the Perplexed: A Critical Guide*, Boston, Cambridge University Press, 2021, p. 34.

¹⁴ Maimónides, *Guía de perplejos*, David Gonzalo Maeso (ed.), Madrid, Trotta, 2001, p. 59.

el pléroma del gnóstico. Recordemos que, para Maimónides, tal como indica en la *Guía* III. 17-18, la providencia se derrama como Intelecto divino sobre los hombres en función de su desarrollo intelectual (“la Providencia está en función del intelecto”)¹⁵.

“Dixo el Sabio: “Maņanas de oro en rredes de plata” (GL.: “non es çierto este rromañçe de ‘rredes’ al vocablo del ebrayco que dize *maçqyot*, quela propia signifiçaçión de él es ‘pinturias’ –e el propio ebrayco para ‘rredes’ avía de eser *resatot* o también si dixiere *çebaot*, que es propio para ‘rredezillas’–, mas es la verdad que aquellas pinturias en este paso se han de entender foradadas como rredes, segunt la declaraçión que le da el auctor; puede eser que en esta entençión se fundó este trasladador en esta trasladaçión”). Pon tu coraçón para me oyr glosa de esta razón: que dixo quelas rredes son que las maņanas enrredadas porque han logares sotiles foracados mucho menudos (GL.: “unas cosas abyertas de forados menudos, los quales son puestos en derredor delas maņanas de parte de fuera e las maņanas son de oro e las rredezillas son de plata, e por aquellos foraderos menudos fecho por mano de los orevzes passa la vista del ojo a las maņanas que son de oro e son llamados rredes”), segunt que es la obra delos orevzes. E son llamados rredes porque el ojo cata por ellas; e su caldeo de “acatar” es “e en rredo”. E el sabio dize que como la semejança delas maņanas de oro en rredadura de plata quelas sus aberturas son muy delgadas. Asy es la cosa que es dicha en dos sus maneras”¹⁶.

El núcleo profundo de la Escritura, su verdad y sentido, es el “oro”, la substancia de esas manzanas que están cubiertas por una red de plata. No es visible en su esencialidad hasta que no se examina profundamente y utilizando las herramientas exegéticas apropiadas. Maimónides interpreta Prov 25, 11 como paradigma de la distinción exotérico/esotérico, una distinción cuyos contornos poseen una asombrosa ductilidad. La cita reza “Manzanas de oro con adornos de plata, es la palabra dicha a tiempo”. Maimónides define *maškiyyot* (משכיית, משכיית, *maskít*, “filigrana”, “adorno”, “figura grabada en piedra, pared o cualquier objeto”) como un objeto de orfebrería consistente en una redcilla cincelada provista de orificios. Juega con el doble sentido del término a partir de su etimología. Es un objeto translúcido, lo cual vendría indicado por la expresión aramea *we-’išteki* (וַאִשְׁתֵּכִי), equivalente a la hebrea

¹⁵ *Ibíd.*, p.418.

¹⁶ Mss 10289 fol. 4r.

wa-yashef (וישקף), que puede traducirse como “él miró”. Una palabra dotada de un doble nivel de lectura vendría a ser como “manzana de oro en red traslúcida”. También una alegoría donde, más allá de la literalidad, se encierra un significado profundo. Si examinamos el contenido de su glosa, el anónimo matiza en exceso el propio sentido que Maimónides confiere al término *maškiyyot*, que él traduce en sentido estricto como “pinturías”, es decir, “figulinas”, pinturas hechas con colores metálicos sobre vasijas de barro, perfeccionadas al fuego. En sentido estricto, afirma, “redes” sería la traducción del hebreo *rešatot* (רשתות) y “redecillas” de *šebacaot* (שבכות), ornamento reticular de una columna. En cualquier caso, al reconocer el sentido que confiere Maimónides a la expresión, termina aceptando la traducción de Pedro de Toledo que, en este caso, impugna, pensamos, con la única intención de mostrar, como en otras muchas ocasiones en el manuscrito, su superior conocimiento del hebreo.

Un rastreo, aunque sea breve, de la huella de Prov 25, 11 en el pensamiento judío medieval anterior a Maimónides, nos descubre interesantes aportaciones que anticipan el sentido de su exégesis, mostrando la posibilidad de asignar diversos grados de ocultamiento a la verdad revelada. Saadia Gaón (882-942) en el *Séfer ha-Emuot ve-ha-Deot* (X, 14.1) lo interpreta como una invitación a no compartir “con este, mundo”, en el ámbito de la verdad revelada, “otra cosa que no sea el arco de la sabiduría”¹⁷. Por su parte, Rashi (1040-1105) en su *Comentario al Libro de Proverbios*, afirma de este versículo que las “manzanas doradas en vasijas plateadas”, tienen el mismo simbolismo que “y te cubriré (ושכתי) con Mi mano” (Ex 33, 22)”¹⁸. Por su parte, Abraham Ibn Ezra (1089-1167), en su comentario al mismo escrito bíblico, analiza este versículo enfatizando su dimensión esotérica: “Manzanas de oro, esto es ‘manzanas de oro en conciencias de plata’ (במצפורי כסף), lo que significa que ellas ocultan su verdadero sentido, algo que se presenta de un modo que no revela su secreto. Otra interpretación, lo digno y apropiado, pero no descubierto”¹⁹.

La dialéctica diacrónica entre el anónimo comentarista y Pedro de Toledo debió producirse en torno a los años cuarenta del siglo XV. El Mss 10289 tiene como fecha conclusiva 1432, pero la traducción de la Introducción de Maimónides a la *Guía* con seguridad fue realizada por de Toledo antes de 1419, que es la fecha de

¹⁷ https://www.sefaria.org/HaEmunot_veHaDeot (La traducción de las tres citas .es nuestra).

¹⁸ https://www.sefaria.org/Rashi_on_Proverbs.25.11.1.

¹⁹ https://www.sefaria.org/Ibn_Ezra_on_Proverbs.25.11.1.

conclusión de la traducción de la primera parte del *Mostrador*. Tanto el cristiano converso o hijo de conversos (Pedro de Toledo), como el intelectual anónimo judío, al margen de sus respectivas competencias exegéticas, sabían de la importancia del pasaje de Proverbios y del significado que le confirió Maimónides. Por supuesto, no son una excepción. En la primera sesión de la Disputa de Tortosa (7 de febrero de 1413), Jerónimo Santa Fe, el otrora Yehoshúa ha-Lorquí, a cuenta de la hermenéutica hebrea y del cumplimiento de las promesas mesiánicas distingue entre el sentido literal y el oculto de la Escritura. Juzga errónea una supuesta imagen usada por Abraham Ibn Ezra, según la cual el sentido literal del texto sagrado es el cuerpo y el oculto o moral la vestidura. Como ejemplo de la verdadera comprensión del doble sentido de la Escritura, Santa Fe cita a “rabí Moysén de Egipto en el prólogo del More” y su explicación de Prov 25, 11:

“Dize que ansí son las palabras de la profecía como un pommo de oro que está engasturado dentro una rred de plata. E quando el omne lo veye a prima faz groseramente senbla que sea todo plata e rrepútalo por buena cosa e de grant valor. Enpero quando se açerca e mira más primamente por aquellos foradicos veye que otra más preciosa cosa está dentro, el qual es pommo de oro. E así quando omne considera las palabras de la Sancta Escripura juxta el significado forano omne troba en ellas muytos bienes asy de adquirir virtudes commo de otras muchas utilidades, mas desque son consideradas juxta el seso spiritual tróvanse otras opiniones e cosas muy aventajosas”²⁰.

²⁰ *La Disputa judeocristiana de Tortosa. Edición príncipe de la versión hispana aragonesa*, Carlos del Valle (ed.), Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2021, p. 863.

**Vicente de Beauvais y las ciencias físicas:
doctrinas aristotelizantes en el tratado *Speculum Doctrinale***

José María Felipe Medonza

Introducción

Vicentius Belvacensis parece haber nacido en el año de 1190 en la diócesis de Beauvais y haber fallecido en 1264, quizá en París, quizá en Beauvais. Pero es seguro que hacia el año de 1215 se trasladó a París en búsqueda de estudios y conocimientos científicos. Allí conoció personalmente a Domingo de Guzmán, a quien acompañaría como uno de los primeros dominicos en la fundación y configuración doctrinal de la Orden de los Predicadores. Se sabe, asimismo, de la temprana y decisiva influencia que ejercieron sobre su espíritu los maestros de primera generación del siglo XIII: Guillermo de Auxerre (1144-1231), Alejandro de Hales (1185-1245) y Felipe el Canciller (1170-1236). De ellos comprendió la necesidad imperiosa de recopilar didácticamente una historia de los diferentes saberes, lo cual no implica con necesidad que ella sea erudita y especulativa en sentido estricto, sino, antes bien, que sea compilatoria de una cultura del saber acorde con las exigencias de un aristotelismo cada vez más presente. Y por este motivo no se ha entendido su figura como la de un teólogo o filósofo, sino como la de un hombre ocupado en sistematizar aquellos conocimientos¹.

Ahora bien, el interés y amor por la ciencia y la cultura científica en general es claramente visible, acorde con el enfoque señalado supra, en el caso de su famosa enciclopedia *Speculum Maius*², compuesta entre los años de 1244-1257. De los tres

¹ Javier Vergara Ciorda, “Los dominicos de primera hora y su contribución a la sistematización pedagógica medieval: la figura clave de Vicente de Beauvais (1190-1264)”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, 30, 2021, p. 143 (Belvacensis).

² Einar Mar Jonsson, “Le sens du titre *Speculum* aux XII^e et XIII^e siècles et son utilisation par Vincent de Beauvais”, en Monique Paulmier-Foucart, Serge Lusignan & Lain Nadeau (ed.), *Vincent de Beauvais: Intentions et Réceptions d'une œuvre encyclopédique au Moyen Âge*, Paris, Vrin, 1990: 11-32.

libros que la componen –*Speculum Doctrinale*³, *Speculum Historiale* y *Speculum Naturale*– abordaremos únicamente el primero de ellos, cuya temática se centra en las ciencias y las artes en general. La singularidad de este compendio radica en la organización sistemática y exhaustiva de los más diversos saberes lógicos, físicos, matemáticos y teológicos. En él se dan cita diferentes pareceres doctrinales que reflejan el uso de numerosísimas fuentes, orientadas todas ellas a una hermenéutica principalmente aristotelizante.

Las doctrinas del libro XV –texto al que particularmente nos abocaremos– dan comienzo al estudio de las ciencias especulativas o teoréticas mediante el tratado de la ciencia física o filosofía natural. El esquema de esta obra presenta las siguientes divisiones temáticas: una introducción general sobre las definiciones de la física, particularidades dinámicas sobre el lenguaje técnico de esta ciencia, las divisiones en temas y tratados que ella supone, y luego el abordaje detenido de sus temas, como el caso de los elementos y los cuerpos simples del cielo, el análisis sobre el tiempo, el lugar y demás cuestiones afines. En lo que aquí respecta, solo serán considerados los capítulos introductorios 1 al 7 según la convergencia de los autores citados por el de Beauvais.

Diversos entendimientos aristotelizantes de la ciencia física

La búsqueda de una comprensión sobre los diferentes y variados estudios de las sustancias físicas llevó a Vicentius a la necesidad de compilar, a principios del siglo XIII, los principales enfoques que se tuviese hasta el momento de la ciencia que los abarcaba. El lenguaje aristotélico y los desarrollos de un aristotelismo árabe y latino, insertos ambos en una cosmovisión monoteísta, no postulaban definiciones hipotéticas que tuviesen que comprobar en el devenir del desarrollo de la mentada ciencia. Antes bien, lejos de ello y en oposición a la necesidad de demostrar lo que es de suyo evidente, la ciencia física se unifica bajo una definición que tiene por detrás

³ Vincentius Belvacensis, *Speculum Doctrinale*, l. XV, c. I-VII, versión S. M. Trifaria, éd. Douai, 1624, ubicada en la web: <http://sourcencyme.irht.cnrs.fr/encyclopedie/liste>. La traducción de los pasajes seleccionados es personal, pues al presente no existirían versiones en español ni en otras lenguas modernas. Asimismo, conviene precisar que los textos de Beauvais coinciden en general con la intención de los autores, aunque en numerosos casos se distancien en la letra. Ello es consecuencia de las copias circulantes de los amanuenses y las complejidades que ello supone: alternaciones verbales, diferente ordenamiento en las oraciones y cambio de terminología entre otras cuestiones.

el siguiente principio aristotelizante: “intentar demostrar que la naturaleza existe sería ridículo, porque hay multitud de cosas que son de este modo, las cuales, a saber, tienen un principio suyo de movimiento; y es evidente que al ignorante no se le pueden demostrar, pues es como si alguien ciego de nacimiento argumentara acerca de los colores. [De donde] es forzoso que la indagación de estos hombres [sobre la naturaleza] sea solo de palabra, pues nada comprenden”⁴. Luego, en conformidad con este principio, la búsqueda de una ciencia más arraigada en la contemplación y observación de la naturaleza, y menos teórico hipotética, constituía el enclave necesario para arribar a una definición general de las cosas naturales. En este marco, los elementos de la definición –v.g. sustancias, cuerpos, movimiento, cambio, alteración y reposo– son siempre afines a las variantes del aristotelismo, sin que ello signifique una única e idéntica inteligencia de la definición.

Ahora bien, Alfarabí comprende el ámbito de las cosas naturales en los siguientes términos: “la ciencia natural contempla los cuerpos naturales y sus accidentes, los cuales no tienen ser sino por aquellos”⁵, y entiende que la configuración y perfección de los cuerpos físicos resulta de la unión de los principios forma y materia⁶, puesto que “ningún cuerpo hace algo ni resulta algo de aquel sino es por la forma que adviene a la materia al modo de auxilio para su existencia”⁷. Y así deviene para este filósofo islámico el hecho de que la ciencia física trata, en definitiva, de “los principios de los cuerpos naturales y sus accidentes”⁸ en tanto “la ciencia natural pone de manifiesto los cuerpos naturales, o bien mostrando lo que en ellos es sensible, o bien probando lo que en ellos es inteligible”⁹. Complemento de estas palabras son aquellas del mismo Aristóteles, en su versión latina antigua, al enunciar: “el sustrato de la ciencia natural es el cuerpo, no según que es ente, o sustancia, o que tiene cantidad, sino según que está compuesto de dos de sus principios, que son la materia y la forma, y según que

⁴ V. Belvacensis, ob. cit., l. 15, c. 3, op. 1.

⁵ V. Belvacensis, ob. cit., l. 15, c. 1, op. 1: “Alpharabius ubi supra [de divisione scientiarum] Naturalis scientia contemplatur corpora naturalia et eorum accidentia, que non habent esse nisi per illa”.

⁶ V. Belvacensis, ob. cit., l. 15, c. 1, op. 1: “Similiter est et in ceteris. Quod ex istorum coniunctione provenit, eorum est actio et perfectio”.

⁷ V. Belvacensis, ob. cit., l. 15, c. 1, op. 1: “Nullum enim corpus aliquid agit, nec aliquid ex eo provenit vite iuvamen, nisi cum forma advenit in materiam”.

⁸ V. Belvacensis, ob. cit., l. 15, c. 1, op. 1: “Hec igitur scientia dat principia naturalium corporum et actionum eorum”.

⁹ V. Belvacensis, ob. cit., l. 15, c. 1, op. 1: “Scientia vero naturalis facit corpora naturalia, vel ostendendo quod ex eis sensibile est, vel probando quod ex eis est intelligibile”.

está sujeto al movimiento, al reposo y al cambio”¹⁰. Y añade: “la intención de la filosofía natural es dar [a conocer] los cuatro principios, y los accidentes y la concomitancia en toda especie corpórea. [Y] por principios deben entenderse cuatro causas, a saber, materiales, formales y demás. En cambio, por accidentes, la permeabilidad de las coloraciones, la dureza, y las propiedades y diferencias, y demás cosas similares”¹¹.

Luego de las dos autoridades mencionadas por este fraile dominico en derredor de las definiciones sobre el ámbito de la física, el tratado continúa con la intención de precisar el amplio espectro que ellas significan. A este respecto, y siguiendo principalmente al Estagirita, dice: “cada cosa que es por naturaleza, alcanza por algún principio suyo movimiento hacia algún fin, tal como los animales y sus partes, las plantas, y los cuerpos simples como fuego, aire, tierra, agua y otros [cuerpos] similares; pues todas las cosas parecen tener en sí mismas un principio de movimiento y reposo. Algunas, según un movimiento de traslación; otras, según un movimiento de crecimiento; y otras, según un movimiento de alteración”¹². Y así se cumple que la observación de las sustancias naturales y sus accidentes puedan explicarse en virtud de sus propios principios internos, que hacen las veces de causas, y permiten descubrir una noción de naturaleza como totalidad ordenadora y racional, “pues –nos dice– la naturaleza es causa de orden en todas las cosas, y todo orden es racional”¹³. Y lo racional se manifiesta en lo natural mediante lo que es necesario que acaezca, puesto que “la naturaleza no hace nada en vano ni ocioso, ni falla en lo necesario, sino [solo] en las cosas incompletas e imperfectas, o según algún otro cambio”¹⁴.

Ahora bien, la primacía de una comprensión racional de la naturaleza es compatible con la posibilidad de su estudio. Allí el surgimiento de la ciencia y el arte. Y allí la necesidad humana de respetar, sin atropello, las sustancias naturales, puesto que con Quintiliano afirma: “todas aquellas cosas que se han de realizar por el arte,

¹⁰ V. Belvacensis, ob. cit., l. 15, c. 1, op. 2.

¹¹ V. Belvacensis, ob. cit., l. 15, c. 1, op. 2.

¹² V. Belvacensis, ob. cit., l. 15, c. 3, op. 1.

¹³ V. Belvacensis, ob. cit., l. 15, c. 3, op. 2: “Natura enim omnibus causa ordinationis est; ordinatio autem omnis ratio est”.

¹⁴ V. Belvacensis, ob. cit., l. 15, c. 3, op. 3: “Natura nihil facit frustra vel ociose, nec deficit in necessariis, nisi in incompletis et in imperfectis, vel secundum aliam translationem”.

comienzan ciertamente en la naturaleza, [la cual] debe ser seguida”¹⁵. Y por ello insiste que la naturaleza se conoce, en primera instancia, para saber qué es ella misma, y no para ser alterada o cambiada. Pero la posibilidad de su conocimiento está dada en lo que ella es, lo cual constituye una permanente invitación a ser descubierta y contemplada. Una vez más Aristóteles: “el conocimiento de la naturaleza más noble es aquel que es por la forma antes que aquel que es por la materia. Así, pues, debemos considerar las formas y también deleitarnos en el arte de quien las hizo. En efecto, en todas las cosas naturales y viles hay también algo admirable, puesto que la naturaleza no hace nada ocioso, y no hace sino lo que es mejor, y [lo hace] según un orden y rehúsa ir al infinito. Todo lo que hace, o bien lo hace porque es necesario, o porque es mejor, y rechaza en su obrar cualquier otra cosa”¹⁶. Y junto con ello, para entender las formas naturales, la ciencia física sistematizó su saber al modo de espejo en el que se refleje una comprensión de la naturaleza que siempre opera racionalmente. De donde, para mejor comprender las áreas subsumidas bajo una noción racional de naturaleza, él mismo da a conocer su visión de lo dicho hasta el momento, al decir: “la física o ciencia natural, trata sobre las causas invisibles de las cosas visibles, pues considera principalmente el cuerpo y aquellas cosas que son del cuerpo. Y el cuerpo se considera o bien de manera general o bien con sus partes, de modo particular”¹⁷. A estas afirmaciones le continúan un orden didáctico y técnico de los temas físicos basado en la finalidad de las formas naturales y sus principios. Y de acuerdo con ello lista, según la opinión de Alfarabí¹⁸ y la suya propia¹⁹, dos maneras distintas de abordar los tratados aristotelizantes, comenzando, por un lado, en la Física y terminando en los minerales, y por el otro, alcanzando la totalidad de los seres vivos.

Precisiones dinámicas sobre los sentidos de naturaleza

¹⁵ V. Belvacensis, ob. cit., l. 15, c. 3, op. 5: “Quintilianus de origine institutionum libro II omnia itaque que consummaverit ars, certum est initia a natura duxisse”.

¹⁶ V. Belvacensis, ob. cit., l. 15, c. 3, op. 4.

¹⁷ V. Belvacensis, ob. cit., l. 15, c. 2, op. 2.

¹⁸ V. Belvacensis, ob. cit., l. 15, c. 2, op. 1: “Alpharabius ubi supra [de divisione scientiarum] Naturalis scientia dividitur in octo partes; quarum prima est inquisitio eius quo communicant omnia corpora naturalia, sive simplicia, sive composita, scilicet in principiis, et actionibus, et consequentibus, ipsa principia et hoc docetur in libro de naturali auditu”.

¹⁹ V. Belvacensis, ob. cit., l. 15, c. 2, op. 2: “Si primo modo sic determinat de eo Aristoteles in libro physicorum. Si in speciali, aut est corruptibile, aut incorruptibile. Si incorruptibile, sic est in libro de celo et mundo. Dicit enim Aristoteles ibidem, et celum est corpus non generatum, nec fabricatum, nec recipiens impressiones aliquas”.

Con anterioridad se había afirmado que la naturaleza es contemplada y observada, no para ser alterada, sino para ser conocida. Complemento de ello son las explicaciones que ofrece Pseudo-Avicena al enunciar el significado de la naturaleza en los siguientes términos: “se dice principio de movimiento en un único modo y que no es por voluntad ajena [sino naturalmente], al modo en que ello se da en los elementos y en las cosas que se componen de elementos”²⁰, y por ello “se definen las cosas físicas generalmente así: la naturaleza es principio de movimiento y reposo de aquello en lo que es por sí y no por vía de accidente”²¹. Pero este criterio lejos de ser negado, es asumido y ampliado por el propio Vincentius al establecer dos categorías complementarias para comprender la noción de naturaleza, pues

“de un primer modo se dice naturaleza que obra naturaleza, es decir, la misma ley máxima y total de la naturaleza, que es Dios, de la cual habla Agustín de Hipona. [...] Pero de un segundo modo se dice naturaleza que ha obrado naturaleza, y ello de múltiples maneras. De un modo, naturaleza se dice fuerza ínsita en las cosas naturales, por la cual las cosas similares procrean cosas similares, por ejemplo: el grano produce grano de la misma especie. En cambio, de otro modo, naturaleza se dice principio de movimiento y reposo, según se afirmó supra. [...] Y todavía también se dice [de una manera más], que la naturaleza es la posibilidad de las creaturas, las cuales están bajo la naturaleza que obra naturaleza, es decir, Dios”²².

La ampliación de sentido de la noción de naturaleza continúa dentro del espectro del aristotelismo medieval en razón del propio fundamento otorgado por el pensamiento de Aristóteles, cuando declara que:

“La naturaleza se dice así: es la materia primera de cada sustancia en la que hay principio de movimiento y de cambio. Pero de otro modo, es la forma y la especie, que es principio según la razón. [...] Por lo tanto, la naturaleza será la que tiene en sí misma principio de movimiento, forma y especie que no está separada sino según la razón, y más todavía este [significado de] naturaleza

²⁰ V. Belvacensis, ob. cit., l. 15, c. 4, op. 1: “Primo modo principium movendi uno modo et non sponte, sicut in elementis et elementatis”.

²¹ V. Belvacensis, ob. cit., l. 15, c. 4, op. 1: “Primo modo dicitur natura proprie. Diffinitur autem in physicis generaliter sic. Natura est principium motus et quietis, eius in quo est, per se et non per viam accidentis”.

²² V. Belvacensis, ob. cit., l. 15, c. 4, op. 2.

que aquel de materia, pues cada cosa natural se dice en cada caso que es más al modo del acto o la entelequia que al modo de la potencia”²³.

Pero no es la insistencia de una comprensión por separado de las nociones de materia y forma, sino la dinámica operativa que ellas suponen en la concreción de la operatividad de la naturaleza. Y con ello la decisiva expresión de Avicibrón: “indudablemente la materia universal y la forma universal son la raíz de todas las cosas naturales, y de ellas es generada lo que cada cosa es, pues de estas dos proceden todas las cosas y en ellas también se resuelven todas las cosas”²⁴. Más aún:

“Puesto que el ser no es sino por la forma, la forma, en efecto, es la esencia de la cosa y ella misma perfecciona la esencia de la materia. Pero el ser en acto no es sino por la conjunción de la materia y la forma. De donde no es posible que la forma sea sin la materia. Por lo tanto, el ser es la existencia de la forma en la materia. [...] Y así, [mientras] la materia móvil está para recibir la forma, la forma, en cambio, actúa en la materia, porque la perfecciona y le da el ser [...]. Por fin, la misma forma universal es la sustancia, sabiduría perfecta y luz purísima, y la que consolida la esencia de todas las formas”²⁵.

A las pertinentes declaraciones sobre la noción de forma universal le continúan aquellas de materia universal, las que, a diferencia de Avicibrón, están en boca de Agustín de Hipona, pues:

“¿Acaso no me has enseñado tú, oh Señor, que antes de que discernieras darle forma a esta materia informe, ella no era: no era color, ni figura, ni cuerpo, ni espíritu? [...] Y sospeché que ese tránsito de forma a forma debía hacerse a través de algo informe, no mediante la pura nada. Pues la misma mutabilidad de las cosas mudables es capaz de recibir todas las formas en las que cambian las cosas mudables”²⁶.

²³ V. Belvacensis, ob. cit., l. 15, c. 4, op. 3.

²⁴ V. Belvacensis, ob. cit., l. 15, c. 4, op. 4: “Ex libro *Fontis Vite* Materia quidem universalis et forma universalis, sunt radix omnium, et ex his generatum est quicquid est, hec enim duo precedunt omnia et in ea etiam omnia resolvuntur”.

²⁵ V. Belvacensis, ob. cit., l. 15, c. 5, op. 1.

²⁶ V. Belvacensis, ob. cit., l. 15, c. 6, op. 1: “Augustinus in libro *confessionum* XII Nonne tu domine docuisti me, quod priusquam istam materiam informem formares atque distingueres, non erat aliquid; non color, non figura, non corpus, non spiritus. [...] Eumdemque transitum de

Por ello, aquella informidad, no idéntica a la pura nada, es, en definitiva, la materia universal, carente de toda forma y siempre apta para recibirla, ya que, nuevamente junto con Aristóteles, declara lo siguiente:

“Todo lo que se genera, se corrompe. [...] Pero solo las sustancias en sentido absoluto se generan según lo que son y no de otro modo. [...] [Y así,] unas [se generan] por extracción, como el mercurio desde la piedra, y otras por composición, como la casa, y otras por alteración, como aquellas en lo que se cambian según la naturaleza. Ahora bien, todas las cosas que así se generan, es evidente que se generan por un sustrato, es decir, desde una materia subyacente. Por lo tanto, lo que se genera siempre es un compuesto, a saber, de materia y de forma. Y es, sin duda, algo que se genera, como la forma en la materia. Y es, ciertamente, algo que se genera como un algo-esto [...]. Por lo tanto, solo la materia y la forma son principios por sí [...]. De aquellos [dos], la materia es como lo femenino y la forma como algo divino y óptimo, que es en su género lo deseable, y es lo contrario a la privación. Pero el otro [principio], a saber, la materia, según su naturaleza, ha nacido apta ella misma para apetecer y desear, como lo femenino desea lo masculino, y lo feo apetece el bien, que, no obstante, no es feo por sí, sino según que es accidente, como por privación”²⁷.

Conclusiones preliminares

El afán de sistematización, ilustrado en las autoridades que cita Vincentius, en la comprensión del horizonte de la ciencia física pone de manifiesto su figura como hombre de amplia cultura científica, mas no como quien es efectivamente un científico. Para el caso particular al que se ha hecho referencia, las autoridades de Alfarabí, Avicena, Pseudo-Avicena, Avicibrón, Agustín de Hipona, Aristóteles y Quintiliano no constituyen simplemente un conjunto de autoridades acerca de aquello que es la física. Tales autoridades, a juicio de Beauvais, son, en verdad, el auténtico fundamento especulativo de la mentada ciencia en los comienzos del siglo XIII. Sus intervenciones buscan, con todo, perfilar una dirección hermenéutica principalmente aristotelizante, integrando, de esta manera, expresiones del Hiponense. De allí las

forma in formam per informe quoddam fieri suspicatus sum, non per omnino nihil. Mutabilitas enim rerum mutabilium ipsa capax est formarum omnium, in quas mutantur res mutabiles”.

²⁷ V. Belvacensis, ob. cit., l. 15, c. 7, op. 1.

diversas definiciones de ciencia física y la sujeción de la naturaleza a Dios, máximo regente de todo cuanto es.

La diversidad de doctrinas que ofician de pilares en el desarrollo de la física es desigual en profundidad especulativa, aunque en cada caso se observa un esfuerzo por aprehender intelectualmente aquello que la propia naturaleza pone a disposición del ser humano. Las diferencias entre las autoridades no son debatidas en pos de una visión integradora de esta ciencia en particular. Ellas se mantienen en una tensión que resiste a ser discutida, permaneciendo en sus diferencias. Beauvais no intenta articular el saber heredado y recibido al modo de un filósofo o teólogo. Lo recoge y lo articula al modo de resúmenes y extractos en algunos casos inconexos. De donde pareciera ser que tal modalidad se comporta como materia que está a la espera de una forma emergente y superior a ella misma. De allí que sea, en sentido estricto, una **enciclopedia de ciencias filosóficas medievales** y no una **suma** de saber filosófico.

La teoría natural de la subordinación y el sentido del término *homunculus* referido al indio en el *Democrates secundus* de Sepúlveda

Nicolás Moreira Alaniz

Introducción

Juan Ginés de Sepúlveda fue un humanista, cronista, traductor y apologeta, natural de Pozoblanco, nacido en 1490. Comenzó sus estudios humanísticos en Córdoba, luego prosiguió con Filosofía en la Universidad de Alcalá. En 1515 se dirigió a Bolonia para profundizar en letras y filosofía en el Colegio de San Clemente, donde Pietro Pomponazzi fue su maestro y estimuló su gusto por Aristóteles.

En el *Democrates primus o De la conformidad de la milicia con la Religión Cristiana*, escrita en 1533, Sepúlveda, si bien no trata el problema de la guerra contra los indios, sí trata el problema de la guerra en general y particularmente, la razón de ser de la guerra justa. Para ello, en sus argumentos recurre a diversas autoridades, las Sagradas Escrituras, San Agustín (La Ciudad de Dios¹, algunas Cartas, por ejemplo, a Marcelino² y a Bonifacio³), y Aristóteles⁴. El peso de sus argumentos va referido a la justicia de responder a los agravios violentos, fundamento basado en el derecho natural, y para eso expone diversos ejemplos provenientes de los animales y también de los humanos con el fin de mostrar que acudir en ayuda de los integrantes de la propia comunidad, o en defensa de sí mismo, o en apoyo a comunidades que están sufriendo injusticia es propio de quien defiende y promueve los valores cristianos haciendo empleando los medios provenientes de la milicia.

En I, 14-17, funda esta postura, respecto a la necesidad de responder activamente a los agravios, mediante las nociones de vida contemplativa y de vida activa; nociones que tradicionalmente se entienden como opuestas, así como la segunda subordinada a la primera, pero que para Sepúlveda (en el personaje de Demócrates) –sin negar lo dicho anteriormente– ambas son necesarias, o más bien, la primera es digna y superior,

¹ XIX, 16.

² Cartas 129, 7; 133, 1; 139, 2.

³ Cartas 185, II, 7; 189, 6.

⁴ *Ética a Nicómaco* III, 6; *Política* I, 5.

y la segunda “es necesaria para vivir, pues de ella depende el mantenimiento de la sociedad”⁵. Apela a la postura aristotélica sobre la dignidad de la vida contemplativa y la necesidad de la vida activa regida por lo moral para el bien propio de la polis y de sus habitantes, así como la referencia a Lucas 10, 38-42 donde aparecen las figuras de Marta y María en su encuentro con Jesús.

La apelación es a la ley natural que viene de Dios, por la cual el hombre ha sido dotado de un sentido común que se da tanto en los individuos “buenos y virtuosos”, como en “aquellas gentes”⁶ bárbaras y salvajes, fuente de la virtud natural que consiste en “cierta inclinación natural sin razón que nos mueve a hacer obras (pongamos, por ejemplo) de fortaleza o liberalidad”⁷, es innata, y si no es impedida por tendencias viciosas se desarrolla y crece. Por esto, el responder a un agravio injusto, o responder al llamado del indefenso o de quien no puede por sí mismo perfeccionarse es, según el humanista español, cosa justa y necesaria. Nadie que se precie de ser humano puede oponerse a tal acción que buscaría equilibrar el orden natural y divino. Luego, dice, hay otro tipo de virtud que es racional y habitual, la cual sólo quienes tienen uso pleno de razón pueden procurarse y tender a la dignidad y perfección propia del hombre.

La metáfora que utiliza en esta parte de la obra (II, 34) es muy representativa de la idea sepulvediana que hay individuos humanos con un uso limitado de la razón – casi en cercanía con los demás animales–, básicamente instintivos, pero igualmente imagen de Dios y proclives a aspirar a cierta perfección, siempre y cuando, sean guiados y educados por quienes tienen capacidad de razón y voluntad elevada. Sepúlveda dice que “las condiciones naturales de los hombres son muy semejantes a las naturas de los campos, los cuales, aunque sean buenas y fértiles, se han de labrar y cultivar, y así llevarán mucho fruto bueno. De otra manera, suelen criar matas sin provechos y espinas”⁸.

La educación de quien es inferior por la escasa amplitud de su razón es posible con el fin de dirigir adecuadamente la virtud natural hacia la consecución de la virtud por hábito racional, una razón que es iluminada por Dios y que, si no hay

⁵ Estudio preliminar de Francisco Castilla Urbano (3,3.5), en Ginés de Sepúlveda, *Diálogo llamado Democrates*, Madrid, Tecnos, 2012, p. LV.

⁶ Ginés de Sepúlveda, ob. cit., p. 31; libro I, 11.

⁷ *Ibíd.*, p. 113; II, 33.

⁸ *Ibíd.*, p. 114; II, 34.

impedimentos externos para que el alma dirija su atención hacia sí misma⁹ y al encuentro con Dios, entonces el individuo encontrará en su hombre interior los valores fundamentales de acción que permitan ordenar las costumbres en comunidad.

Acerca de esta cuestión indiana, sobre la forma de proceder ante las gentes del Nuevo Orbe o Indias, Sepúlveda escribe un segundo *Democrates* en el cual ya no aparece el personaje secundario de Alonso de Guevara (veterano miliciano español), pero sí se mantienen los contendientes dialécticos Leopoldo (representando al humanismo protestante) y Demócrates (expresando el ideal del autor). Este *Democrates secundus* o *De las Justas Causas de la Guerra contra los Indios* fue escrito unos once años después del *Democrates primus*, alrededor de 1544 o 1545. No fue fácil su difusión ya que rápidamente fue objeto de resistencia y de cierta mala prensa particularmente del obispo Bartolomé de las Casas.

Se dice que esta obra fue en respuesta a la promulgación de las Nuevas Leyes sobre las Indias (Leyes y Ordenanzas), pero esto se ha puesto en duda ya que lo que pretendía era probar la justicia de la conquista misma y buscar los parámetros para que este proceso fuera realmente justo¹⁰. De cualquier manera, la sensibilidad ante las noticias que venían de América era muy alta (y con razón), por lo que este escrito – por prejuicio, o por lectura– que trataba sobre la justa guerra hacia los habitantes del Nuevo Mundo fue resistido, y resistida fue su impresión y publicación. Sepúlveda redactó, incluso, una “Apología” respondiendo a los ataques, y es esta suma apologética del *Democrates* la que en principio será prohibida y que además conocerá Las Casas, y no el mismo *Democrates secundus*¹¹.

⁹ La atención hacia sí en la búsqueda de unidad, que Magnavacca llama *intentio*, segundo movimiento del alma buscando a Dios. Cf. Silvia Magnavacca, “El tiempo histórico como ámbito de construcción metafísica en Agustín”, en Jan Ter Reegen, Luis De Boni, y Marcos Costa (orgs.), *Tempo e Eternidade na Idade Média*, Porto Alegre, Est Edicoes, 2007, pp. 15-16.

¹⁰ Palabras de Ángel Losada en su estudio introductorio a: Ginés de Sepúlveda, *Democrates segundo o De las Justas Causas de la Guerra contra los Indios*, Madrid, Instituto Francisco de Vitoria, 1951, p. XVI. Estas Leyes y Ordenanzas Nuevas fueron promulgadas en 1542 buscando conciliar el derecho de conquista con el tratamiento humano hacia los indios sin caer en nuevos abusos de poder y sometimiento.

¹¹ Ginés de Sepúlveda, ob. cit., pp. XIX-XX.

La subordinación natural del indio

En el *Democrates secundus*, el autor desarrolla una serie de factores (causas, razones) que justifican el dominio material y espiritual de los españoles sobre los indios. La primera de las razones recae en la mirada del europeo sobre el otro, el extraño –física como culturalmente–; el otro es diferente y no encaja en la forma representativa tradicional del hombre en cuanto especie: el hombre como animal racional, con libre voluntad, y un *ethos* específico.

Sepúlveda refiere a cierta doctrina de los griegos la cual dice que “aquellos cuya condición natural es tal que deban obedecer a otros, si rehúsan su imperio y no queda otro recurso, sean dominados por las armas; pues tal guerra es justa”¹². Leopoldo la califica de extraña por no estar de acuerdo con el común sentir, y particularmente, entiendo, por no ser afín con el humanismo de la época y con una idea de la ley natural distinta a la que expone Sepúlveda. Este último explica que el común sentir y la jurisprudencia positiva entienden el concepto de servidumbre (*seruitutis*) como condición adventicia que se funda en la fuerza humana, en el Derecho de gentes y en el Civil, pero, filosóficamente, *seruitutis* es “la torpeza ingénita de entendimiento y las costumbres inhumanas y bárbaras”¹³. A partir de allí expone una teoría natural de la subordinación de las cosas y que abarca al hombre acerca de cómo lo superior y más digno por naturaleza domina lo inferior: la forma sobre la materia, siguiendo ésta a la primera *tanquam ancilla dominam sequatur*; los elementos superiores y sobre los pesados; el alma racional sobre la sensible y vegetativa¹⁴; el alma sobre el cuerpo; el hombre sobre los animales; el marido sobre la esposa y los hijos; además, esta teoría enseña que “esta misma razón vale para los demás hombres en sus mutuas relaciones”¹⁵.

Esto permite el salto de justificación del dominio de quienes por naturaleza perfeccionada en su entendimiento y costumbres respecto a quienes no están aptos

¹² *Ibíd.*, p. 19; I, 9v.

¹³ *Ibíd.*, p. 20; I, 10.

¹⁴ “Así en un mismo hombre puede apreciarse el imperio heril que el alma ejerce sobre el cuerpo, y el civil y regio que la mente o razón ejerce sobre el apetito.” Ginés de Sepúlveda, *ob. cit.*, p. 21; libro I, 11. Es interesante notar cómo Sepúlveda busca ordenar bajo conceptos jurídico-políticos (civil, regio, heril) los conceptos antropológico-filosóficos (razón, mente, alma, cuerpo).

¹⁵ Ginés de Sepúlveda, *ibíd.*

para gobernarse a sí mismos buscando su perfección. Para Sepúlveda, el dominio del superior sobre el inferior es justo respecto a quien domina, pero también justo y necesario para el dominado ya que se beneficiará de la guía y enseñanza de quienes “sobresalen en prudencia y talento”¹⁶.

Para Sepúlveda es clara la diferencia entre españoles e indios y la superioridad de los primeros. Luego de entretenerse con una suerte de panegírico a la cultura española desde los romanos, pasando por los andalusíes hasta llegar a la época carolina, arremete contra los indios acentuando sus debilidades anímicas y sus costumbres ajenas a la ley natural.

“Compara ahora estas dotes de prudencia, ingenio, magnanimidad, templanza, humanidad y religión con la de esos hombrecillos (*homunculos*) en los que apenas se pueden encontrar restos de humanidad, que no solo carecen de cultura, sino que ni siquiera usan o conocen las letras ni conservan monumentos de su historia, sino cierta oscura y vaga memoria de algunos hechos”¹⁷.

Uno puede sentirse tentado a decir que el autor desconoce las culturas indígenas que alcanzaron un desarrollo político, institucional, intelectual y material importante como los aztecas, mayas e incas, y que tal vez se basa en reportes sesgados provenientes de tierras insulares donde el desarrollo cultural era limitado. Sepúlveda, cuando refiere a otras dos razones (además de la sustentada en el orden de natural subordinación) tiene que ver con este conocimiento limitado y sesgado de la heterogénea cultura indígena del Nuevo Mundo, ya que ambas razones se basan en costumbres indignas e impías como el sacrificio humano y la antropofagia; impías para con Dios, e indignas y aborrecibles para con la humanidad.

Pero Sepúlveda muestra, al menos, no desconocer la existencia de estas culturas más desarrolladas, aunque les resta mérito por dos razones: una, que las mismas instituciones públicas de las que se jactan (y también sus defensores, léase, Las Casas) son las que habilitan y obligan a la práctica del sacrificio humano con fines religiosos, y otra, que ese desarrollo no les ha hecho más poderosos sino tímidos y cobardes, poniendo el siguiente ejemplo:

¹⁶ *Ibíd.*, p. 22; I, 11v.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 35; I, 18v.

“Cortés tuvo oprimida y atemorizada [a la población] durante muchos días, aún con la ayuda de tan reducido número de españoles y tan pocos indígenas, a una multitud tan inmensa, que daba la impresión de estar falta, no solo de habilidad y prudencia, sino hasta de sentido común. [...] ¿No es prueba de que ellos son siervos por naturaleza? (*et quam illi sint natura serui demonstrari*)”¹⁸.

El problema de las costumbres indígenas es fundamental como justificación del avance del español –garante de difusión del catolicismo y la fe– en tierras del Nuevo Mundo. Por supuesto que se esgrimen causas y razones de dominio político por la universalidad de la potestad del Imperio y del Papado –y en esto se centra Vitoria y los salmantinos–, pero las costumbres contra natura (antropofagia y sacrificio humano) conllevan el problema primordial del rechazo del hombre a la Ley de Dios, y eso se entiende como infidelidad, pero como más rechazable, la idolatría y sus consecuencias morales¹⁹.

Así, la dominación y posterior conversión espiritual y moral, es necesaria para unos y para otros, es una forma de restitución de algo perdido, un pasar del no ser (o ser en potencia) al ser en acto que no podría ser sin la agencia de quienes ya están en acto respecto a las virtudes superiores. Dice Sepúlveda que esto ya es patente en los indios que han sido convertidos por los misioneros recibiendo su guía y adoptando naturalmente los valores cristianos, diferenciándose de su anterior condición “como los civilizados de los bárbaros, los provistos de vista de los ciegos, los inhumanos de los mansos, los piadosos de los impíos [...] casi cuanto los hombres de las bestias”²⁰.

El sentido del concepto homúnculo aplicado al indio

La idea de una *terra ignota*, en contraposición geográfica a la tierra conocida y habitada, donde además se encuentra el centro del mundo, había sido planteada y discutida desde la Antigüedad, y converge en dos líneas de concepción geográfica entre lo conocido/desconocido: la de centro/periferia, y la de norte/sur. La zona templada norte era el lugar donde se situaba el mundo conocido y habitado, y su espejo era la zona templada austral de la cual nada se sabía con certeza ya que era imposible transitar la zona tórrida, por lo tanto, estas antípodas (*antichtone*) desconocidas eran

¹⁸ *Ibíd.*, p. 36; I, 19-19v.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 38; I, 20.

²⁰ *Ibíd.*, I, 20v.

motivo de diversas especulaciones sobre si la vida era mucho más que una posibilidad lógica.

San Agustín en *De Civitate Dei* hará referencia a esta cuestión de las antípodas y sus posibles pobladores. Con una presentación dialéctica, pero, al mismo tiempo, terminante, dice que todas las leyendas anteriores entre los romanos (hace referencia, por ejemplo, a lo relatado por Plinio en su *Historia Naturalis*) que tratan de seres humanos monstruosos que viven en los márgenes del mundo –pigmeos, blemias, esciápodos, gigantes, cinocéfalos etc.– deberían ser todos hijos provenientes en última instancia del Primer Hombre creado por Dios, y si fuera así, Dios habría creado seres humanos y pueblos defectuosos en su naturaleza, cosa imposible para Dios quien crea desde y por su Sabiduría. Así, Agustín entiende que estos seres de los que se hace mención, o no existen realmente, o no son hombres y, por ende, animales hasta el momento desconocidos (XVI,8).

Finalmente, la conclusión a la que llega es que estos seres habitantes de las antípodas no existen, ya que “no hay razón alguna que nos fuerce a creerlo [...] Nadie dice que haya conocido esto por noticia histórica alguna, sino que se conjetura por el razonamiento” (XVI, 9), y asumiendo que la tierra es redonda y que hay una cierta relación especular en sus partes, se entiende que la tierra del sur debe estar habitada, así como lo está la zona norte. Pero niega su existencia porque no es admisible (*absurdum*) que Dios haya creado tales seres, ni que puedan haber surgido por generación espontánea, ni que hayan migrado desde el mundo conocido, cruzando el inmenso mar (*oceanii immensitate traiecta*), y llegado a esas tierras.

Como se puede ver, el problema del poblamiento y origen de esas posibles etnias humanas ya se planteó en clave teológica por parte del obispo de Hipona, pero es recién cuando unos diez siglos después, los europeos se encuentran con pueblos nativos cruzando el Mar Océano, que se volverá a plantear la cuestión, pero bajo otros términos: ya no es suposición ni hipótesis la existencia de estos seres, sino que es una realidad con la que tienen que tratar.

La necesidad de dar cuenta de la naturaleza del indio es fundamental para juristas y teólogos, al mismo tiempo que justificar el dominio español sobre el Nuevo Mundo y sus habitantes. Las costumbres variadas con las que se encuentran, distintas en mucho sentido a las europeas llevan a que las miradas antropológicas oscilen entre formas de subordinación natural hasta formas de gradación cultural.

Se podría decir que la postura de Sepúlveda es justamente oscilante o, al menos, no bien definida, ya que su objetivo primero es ofrecer razones suficientes para superar las dudas acerca del justo dominio sobre los indios. El dominio (*dominium*) señala, en sentido político desde el Medioevo, “el derecho a gobernar”²¹, y el gobierno es sobre súbditos, y no sobre esclavos, súbditos que deben acatar voluntariamente el dominio del Imperio, y de Dios como fundamento último del poder del monarca.

Por esto, para el humanista español, los indios son súbditos del Imperio, deben comprender sus leyes y aprender las costumbres y valores propios del cristianismo. Pero, cuando compara las costumbres nativas con las españolas, y compara el grado de desarrollo de ambas formas de vida, Sepúlveda acude a términos despectivos que acentúan, a su entender, la inferioridad cultural/natural de los indios²².

Si es posible reeducarlos y guiarlos en el camino “natural” hacia la civilización, entonces la inferioridad no es natural, sino cultural, y es necesario desaprender lo nocivo para aprender lo correcto. Pero cuando refiere al indio como homúnculo parece que se desviara hacia una postura más radical asumiendo cierta inferioridad natural respecto al europeo.

Además del fragmento ya citado cuando compara los valores morales y políticos del europeo cristiano con las costumbres de los indios quienes por ir contra las leyes de la naturaleza son “hombrecillos donde apenas se pueden encontrar restos de humanidad”²³, el autor dedica algunas otras páginas a evidenciar la connotación de inferioridad y debilidad que asume en el indio.

La justificación del dominio español, y si es rechazado, la de la justa guerra contra los indios está fundada por el distanciamiento moral y la superioridad de los valores cristianos respecto a los paganos, análogamente a como lo había entre la cristiandad y la romanidad pagana. Por esto, nuevamente refiere a los indios como hombrecillos

²¹ Silvia Magnavacca, *Léxico Técnico de Filosofía Medieval*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2005, p. 242.

²² Ana Matías Rendón, “Un acercamiento a la construcción de la alteridad india”, *Tierra Baldía*, n. 54, 2014, p. 22. Dice que este empleo del término “homúnculo” será “una designación antropológica con peligros ontológicos.”

²³ Ginés de Sepúlveda, *J. Ginessi Sepulvedae Cordubensis Democrates alter, sive de justis belli causes apud Indos – Democrates segundo o De las justas causas de la guerra contra los indios*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2006, p. 32 (§308).

que más les conviene recibir el beneficio y la virtud cristiana civilizatoria que rechazarla²⁴.

Las calificaciones negativas se suceden una vez más, y luego de definirlos como bárbaros (*barbaris*), impíos (*impiis*), incultos (*incultos*) e inhumanos (*inhumanis*) en sus costumbres, los denomina hombrecillos por su propia índole²⁵.

Esta postura sobre el indio, al calificarlo como cuasi-humano por sus costumbres, que Sepúlveda generaliza tomando la parte por el todo (hablando de antropofagia y sacrificios humanos), es análogo, aunque bajo otro marco teórico y otros fines, a lo planteado por Paracelso sobre los seres espirituales que viven en otras tierras. Este naturalista y alquimista del siglo XVI, en su Tratado de los Seres (parte I) analiza la naturaleza espiritual, y si se quiere, más elevada en ciertos aspectos de estos seres respecto al hombre. No denigra estas naturalezas, pero las califica de cuasi-humanas por sus semejanzas en apariencia de costumbres y anatomía²⁶. Si Sepúlveda conoció o no su obra no lo sabemos, pero sí está claro que las reflexiones sobre la naturaleza humana y naturalezas similares, y la utilización del término **homúnculo** es propia de esta época. El empleo de este término para hablar de habitantes (reales o fantásticos) de estas tierras novedosas y desconocidas, quienes generalmente poseían una estatura menor al promedio europeo, fue común en las crónicas históricas de estos siglos: Nicolás de Federman en su *Historia Indiana* (1557), Juan de Castellanos en sus *Elegías de Varones Ilustres de las Indias* (1589-1601), o los relatos de Thomas Cavendish (último tercio del s. XVI) son ejemplos de historias que hablan de habitantes pigmeos.

Esta relación comparativa en sentido anatómico también se termina trasladando a la consideración moral y cultural, y Sepúlveda es uno de los que apunta en esta dirección, los hombrecillos de este autor son hombres débiles en su moralidad que necesitan la guía y orden de quienes alcanzaron ya el cúlmine de la racionalidad civilizatoria. Paolo Vignolo dice al respecto que “entre ciertos apologistas de la

²⁴ Ginés de Sepúlveda, ob. cit., p. 47 (§332).

²⁵ *Ibíd.*, p. 36 (§314).

²⁶ Paracelso, “Tratado de las Ninfas, los Silfos, los Pigmeos, las Salamandras y otros seres”, *Elementos* v. 3, n. 22, 1994, p. 4.

conquista, la ‘gulliverización’ se extiende al otro hemisferio en su conjunto y se tiñe de un sentido moral”²⁷.

Es importante recordar que Sepúlveda fue un amante de la literatura clásica y, particularmente, de la obra de Cicerón, por lo que posiblemente haya rescatado el empleo que, al menos, un par de veces hace el filósofo del término **homúnculo** (*homunculi*) al comparar la limitada e imperfecta naturaleza humana respecto a la divina, donde se entiende como “hombre débil”²⁸ incapaz de hacer uso eficaz de sus propias capacidades, y un “pobre y simple ser humano”²⁹. El empleo que hace Cicerón de este término es en referencia al mismo ser humano en general, en cuanto a su naturaleza finita e imperfecta comparada con la naturaleza divina.

Conclusiones

La postura de Sepúlveda acerca de los indios del Nuevo Mundo está fuertemente ligada a su principal objetivo, la justificación de un estado de situación que implica el dominio de los nuevos territorios conquistados por los españoles. La legalidad civil y religiosa de la España católica busca alcanzar los necesarios principios o normas universales fundantes de un nuevo orden mundial con bases políticas y económicas. La necesidad de entender y convencer acerca del justo dominio de los españoles deriva también en la necesidad de entender cuándo es razonable aplicar los recursos de una guerra justa contra quienes contrarían las leyes que avalan ese universal dominio político y religioso.

Para el natural de Pozoblanco, algunas de las costumbres de los indios habilitan a aplicar el recurso bélico de disuasión y de represión. La ruptura con el orden natural que proviene de Dios, y que implica un desorden o desajuste de la naturaleza humana (creada a imagen y semejanza del Creador) que se puede calificar de infidelidad, por ignorancia, pero infidelidad al fin.

²⁷ Paolo Vignolo, “De los seres plinianos al mito del *homunculus*. El enanismo en la construcción de un sujeto moderno”, en Max Hering Torres (edit.), *Cuerpos anómalos*, Bogotá, Editorial Universidad Nacional, 2008, p. 45.

²⁸ Marco Tulio Cicerón, *Sobre la Naturaleza de los Dioses - De Natura Deorum*, Madrid, Alba Libros, 1998, p. 60. (I, 123).

²⁹ *Ibíd.*, p. 170. (III, 76).

Sepúlveda, antes tales hechos, opta por identificar estas formas de infidelidad por ignorancia con acciones pecaminosas graves, contra natura. El camino para controlar y redirigir las costumbres y vidas de lo indios está en marcha. La obra civilizatoria en el orden moral tiene dos vías complementarias: la jurídica fundada en leyes civiles que prohíben ciertas conductas, y la pedagógica en manos de los religiosos (predicadores y misioneros) que educan las conciencias para el encuentro con Dios.

Por lo anterior, el indio debe ser considerado humano, con capacidades naturales propias de su naturaleza, racionalidad, voluntad, libre albedrío, pero al mismo tiempo, para defender la idea de dominación política y cultural, el mismo debe ser considerado como humano inferior respecto al europeo, débil en su voluntad, proclive a la necesaria guía firme de quienes han alcanzado un gobierno de sí y un orden superior.

El término *acribologia* (de *ἀκριβεία*) y el encuadramiento epistemológico de los estudios sobre el alma en Pietro Pomponazzi

Ignacio Pérez Costanzó

Junto con la llegada de la filosofía aristotélica a los centros de estudios italianos desde fines del siglo XIII, varios temas fueron sucediéndose en relevancia en torno al *De anima* así como de otros textos aristotélicos¹. A fines del XV y comienzos del XVI allí tuvo una destacada predominancia la discusión sobre qué tipo de estudio es el que corresponde al alma, en un intrincado contexto de tradiciones y textos en discusión². ¿La disciplina que estudia el alma, y en especial, la humana, es de orden físico o metafísico? ¿O acaso mixto? Esta discusión es tanto epistemológica como metodológica. Analizaré cómo una modificación en la concepción sobre cómo traducir el término latino *acribologia* tuvo incidencia en este asunto, y tangencialmente orientó las discusiones en otros asuntos.

El término *acribologia* no corresponde al latín clásico, sino que se originó de una transliteración de *ἀκριβεία*³, y que puede traducirse por **certeza**, **exactitud**, **esmero**, **rigor**, **perfección**, **severidad** o **precisión**, con lo que tiene un espectro amplio de significaciones y permite varias traducciones. La traducción depende del contexto, y así resulta claro que refiriéndose a la consideración de corrientes rigoristas es apropiado decir que las normas éticas se aplican con **rigor** o **severidad**, pero no el decir que se aplican con **perfección**, con **certeza** ni con **precisión**. Lo común en la mayor parte de la Edad Media fue entender esta extraña palabra, *acribologia*, como

¹ Cf. Paul Oskar Kristeller, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, trad. de Federico Patán López, Madrid, FCE, 1993, p. 62.

² Cf. Edward P. Mahoney; “Philosophy and Science in Nicoletto Vernia and Agostino Nifo”, en Antonio Poppi (ed.), *Scienza e filosofia all’Università di Padova nel Quattrocento. Contributi alla Storia dell’Università di Padova 15*, Padova/Trieste, Lint, 1983, pp. 135-203, *passim*.

³ Su transliteración al español dio lugar tanto al término **acribia** –con poco uso, pero presente en varios diccionarios–, que según el *DLE* significa “exactitud, minuciosidad”, como al término **acribología** –de uso excepcional y acaso perimido, pero presente en Pedro Lobernia, *Novísimo diccionario de la lengua castellana*, Barcelona, Espasa, 1866–, cuyo significado es “elección de palabras, precisión en el estilo”.

certeza sin más. Pero en esta época por el impulso humanista y la revalorización del griego –su reintroducción en la universidad se debe justamente a Niccolò Leonico Tomeo (1446/1457-1531), quien en 1497 comenzó a explicar las doctrinas de Aristóteles en el texto griego en Padua⁴– comenzó a considerarse otros modos de entender y traducir *acribologia*⁵ y, por ende, se dieron otras lecturas a los mismos textos en los que tal término figuraba. En este contexto veremos una *reportatio* que comenta *Analytica Posteriora*, I, c27, 87a31, que es donde Aristóteles utilizó el término *ἀκρίβεια*; y veremos que es más apropiado entender y traducir esto (o lo que leían en latín: *acribologia*) por **exactitud** en lugar de **certeza**, según comenzó a entenderse justamente por esta época.

Hace 50 años Antonino Poppi editó (en 1966 y 1971) dos volúmenes de textos inéditos de Pietro Pomponazzi, los que para quienes lo estudian son considerados de gran utilidad; muchos son incompletos, *reportationes* o esbozos más o menos acabados pero útiles para ver el desarrollo de su pensamiento. Otro escrito pomponazziano del estilo, pero menos conocido se publicó una década después: *Expositio super I De anima Aristotelis et Commentatoris*⁶. Se trata de anotaciones de un curso dictado entre 1503-1504, o parte de él, hechas por algún oyente no identificado. La redacción y el tratamiento corto y tosco de los temas hacen pensar que esta *reportatio* no fue pensada para su publicación. El cambio en el registro de la voz utilizada en la redacción junto a su brevedad, su paso abrupto de un tema a otro y su elisión de conclusiones son indicios de que podría tratarse de consideraciones previas al tratamiento de los textos que corresponden al curso, pues parece ser un enmarcamiento teórico sobre el asunto a tratar, una especie de introducción sobre el estudio filosófico *De anima*. Da noticia de cómo traducir un término, y para valorar tal cosa es preciso comprender el marco en el que se debatía la ubicación del estudio sobre el alma y, por ende, sus implicancias. Dicho en términos contemporáneos, el asunto era cuál es el encuadramiento epistemológico de las disciplinas teóricas, las pretensiones que pueden tenerse sobre el estudio filosófico del alma, así como lo que

⁴ Cf. Alain de Libera, *La filosofía medieval*, trad. de Claudia D’Amico, Buenos Aires, Docencia, 2000, p. 481.

⁵ Cf. Luigi Olivieri, *Certeza e gerarchia del sapere: crisi dell’idea di scientificità nell’aristolismo del secolo XVI con un’appendice di testi inediti di Pomponazzi, Pendasio, Cremonini*, Padova, Antenore, 1983. 57-65 y, también, 110-113 y 125-128.

⁶ Luigi Olivieri, ob. cit., pp. 177-186, en las que transcribe el ms. VIII.D.81 de la *Biblioteca Nazionale* de Nápoles, fols. 86r-116v.

Aristóteles y un elenco de autoridades citadas dijeron u opinaron al respecto, y lo que consideraron sobre si hay certeza, precisión o exactitud en el conocimiento sobre el asunto del alma.

En esta *reportatio* hay consideraciones sobre si la ciencia es buena, óptima, honorable o laudable por sí misma o por su asunto de investigación; o si el rigor demostrativo de la matemática es aplicable a otros campos del saber, tales como el de la física, el de la metafísica o el del estudio del alma. Se afirma que, a pesar de la exactitud y certeza demostrativa de la matemática, que podría inducir a pensar que es lo primero en el orden del conocimiento, en verdad es lo último por dos motivos, al menos. El primero de ellos es que la matemática no procede de lo más sensible a lo menos sensible, y el segundo es que su punto de partida es un accidente, la cantidad, y por ello su origen está en lo que tiene una raigambre metafísica de menor espesor, dado que todo accidente radica en una sustancia, por exigencia de las propias nociones de sustancia y accidente. Así, no resulta exigible la precisión de la matemática a otras disciplinas, ni siquiera a la metafísica o al conocimiento de las cuestiones relativas a Dios. Así concluye sobre estas cuestiones:

“Para nosotros los [conocimientos] de la matemática son exactísimos, en verdad comúnmente se dice ‘no debe esperarse la **exactitud** matemática en todas las cosas’, por lo que... etc. Así, dado que ocurre en las cosas naturales que procedamos por demostración, no obstante, tenemos un conocimiento evidente por completo en la matemática. [...] Digo por lo tanto que la certeza del efecto no debe ser considerada respecto a esto: que sea de mayor certeza que el efecto y más sensible para nosotros, sino que debemos considerar la certeza de la ciencia estando seguros de la causa del efecto, pues conocer con posterioridad no es saber con certeza, sino que en realidad no es saber”⁷.

Con esta aclaración distingue, aunque de modo un tanto abrupto, entre dos órdenes de seguridad. La seguridad es jánica, tiene dos caras. De acuerdo al orden del conocimiento, en un recorrido siempre es más seguro el comienzo que el fin y por

⁷ Pietro Pomponazzi, ob. cit., p. 183: “[...] quoad nos etiam mathematicae sunt certissimae, nam communiter dicitur ‘acribologia mathematica in omnibus non est expectanda’, quare etc. Item quia licet in naturalibus procedamus demonstratione quia, tamen in mathematicis simpliciter notior est notitia. [...] Dico igitur quod certitudo effectu et magis sensato quoad nos, sed certitudo scientiae attenditur cum sumus certi de causa effectus, quia scire a posteriori non est certe scire, sed nec scire vere”.

ello, dado que según Aristóteles y toda su amplia escuela el conocimiento comienza por el sentido, no puede dudarse del conocimiento sensible, pues en él está anclado todo conocimiento posterior. Por otra parte, el conocimiento matemático tiene la seguridad propia de su campo de acción, con gran precisión y rigurosa determinación dentro del plano intelectual. La precisión matemática no es certeza filosófica ni metafísica ni radica en la firmeza de su origen –filosóficamente hablando–, pero sin duda tiene su propia exactitud y certeza. Son, por así decir, dos órdenes diferentes de seguridad o certeza, distintas seguridades. La primera se asienta en el orden del conocimiento y en la tesis, ineludiblemente de posición metafísica, de que el conocimiento se origina en los sentidos. La segunda se asienta en la seguridad del procedimiento, una vez dados sus principios, característica que se muestra bien en la matemática y en la lógica, particularmente en la lógica formal⁸. Llamaré a la primera **seguridad de origen** y a la segunda **seguridad procedimental**.

Aunque no sea del todo apropiado hablar de Pomponazzi como de un antecesor de Descartes en cuanto a su separación entre la *res cogitans* y la *res extensa*, sí hay ya en esta época un tratamiento de los diversos órdenes de seguridad: la **seguridad de origen** y la **seguridad procedimental**⁹. Ambas, aplicadas en sus respectivos campos de estudio, conllevan en última instancia hacia la certeza en sus conclusiones; aunque son certezas de órdenes diversos. Así, podemos derivar de estas seguridades dos respectivas certezas, y distinguir así entre una **certeza de origen** y una **certeza procedimental**. La certeza de origen es propia del conocimiento de la física –entendida en el sentido que había de este término en la primera y segunda escolástica, y no el sentido de una ciencia particular– y de la metafísica (o de gran parte de la

⁸ Las características de la lógica formal en común con la matemática son: la simbolización especial por la cual está formalizada, la axiomatización y la capacidad de cálculo; éstas permiten que matemática y lógica formal compartan métodos algorítmicos, con los que tanto **rapidez** como **precisión** son en ellas comunes. Cf. Gabriel Jorge Zanotti, *La unidad de la teoría lógica en su forma no-matemática y en su forma matemática*, Buenos Aires, Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, 1988, pp. 25-26. Sobre sus principios dados, cf. p. 44 y ss.

⁹ En 1936 Husserl atribuyó a Galileo y a su época –sin mención a esta clasificación entre órdenes de seguridades– un cambio de mentalidad según la cual la capacidad de cálculo matemático terminó de transmitir a la física su proyección de exacta y rigurosa anticipación mediante hipótesis. Cf. Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, traducción de Julia V. Iribarne, Buenos Aires, Prometeo, 2008, pp. 66-102 y, en especial, p. 77 y pp. 80-81.

metafísica medieval), y la certeza procedimental, la de la matemática o de la lógica deductiva. La noción de *ἀκρίβεια* de la que Pomponazzi habló en clase es la que corresponde a la seguridad procedimental, que conduce a la certeza procedimental de sus conclusiones. La certeza procedimental logra su firmeza por la galvanización procedimental que provee fuerza; la certeza de origen es tal por el carácter indubitable sobre el punto de partida. Ambas certezas, aplicadas en sus respectivos campos de estudio, conllevan en última instancia hacia la certeza en sus conclusiones; aunque son certezas de órdenes diversos o, quizás en una mejor expresión, entendiendo certeza de diferentes maneras.

Aplicado esto al estudio del alma, corresponde atribuirle la seguridad procedimental o la seguridad de origen. Si el estudio del alma corresponde al ámbito de la metafísica, entonces es propia del campo de estudio del ser en sí mismo considerado y, en cuanto tal, tendrá garantizada una **seguridad de origen**, aunque los debates entre distintas escuelas metafísicas puedan disputarse tal origen. En cambio, si corresponde a la filosofía natural, le corresponderá la seguridad de una disciplina que estudia el ser natural, ser físico o ser móvil: su seguridad se desprenderá de la metafísica, pues se tratará de una disciplina que depende de ella, pero parcialmente. La seguridad procedimental parece ser atribuida en estos textos a la matemática única o, al menos, principalmente, y nada parece indicar que corresponda a la filosofía natural.

Pero el caso del alma, su peculiar naturaleza, hace que ella sea tanto una de las cuestiones que atañen a los profesores que se dedicaban a la filosofía natural como a la metafísica. Además del hecho histórico de que se venía estudiando en las facultades de Artes, y se asociaba a su tipo de estudios. ¿Corresponde a los estudios del alma, entonces, ambos tipos de certeza, o solo uno; o incluso a veces uno y a veces otro? No hay mención en estos textos comentados, y por ello parece no haber sido considerada por Pomponazzi en clase, la posibilidad de que una misma disciplina especulativa reúna ambas características: la **seguridad de origen** y la **seguridad procedimental**.

En el texto antes citado unas líneas arriba hay una expresión lapidaria, que no es fácil de entender. Tal expresión es la que, por el orden de mi exposición, reemplacé por unos puntos suspensivos entre corchetes, después de “dado que ocurre en las cosas naturales que procedamos por demostración, no obstante, tenemos un conocimiento evidente por completo en la matemática”; y es “Por lo que ¿quién sabe sobre la inmortalidad del alma? Nadie” (*Namque qui scivit immortalitatem animae? Nullus.*). ¿Nadie tiene certeza porque el estudio sobre el alma es un conocimiento en las cosas

naturales, que se conocen por demostración, y por falta de seguridad de origen; o porque falta, como sí tiene la matemática, seguridad de procedimiento; o porque debido a su peculiaridad no le corresponde una certeza de origen? Son al menos tres opciones: 1) no tiene seguridad de procedimiento, 2) no tiene seguridad de origen, o 3) no tiene ninguna. Es imposible concluir solo con esta *reportatio*.

Esta frase tiene una relevancia que no ha tenido casi mención en los estudios sobre Pomponazzi: se trata de la primera declaración de Pomponazzi que nos muestra su falta de convencimiento de que pueda demostrarse con certeza la inmortalidad del alma. Esto es relevante porque la obra que hizo famoso a Pietro Pomponazzi en década siguiente fue sobre la inmortalidad del alma, y él terminó por ser un punto de inflexión en la historia de la filosofía, al introducir la duda sobre la inmortalidad del alma en términos filosóficos aristotélicos. De hecho, fue piedra de escándalo. Poco más adelante prosigue el texto, dejando ya de lado la cuestión del alma, que parece haber sido una digresión, y vuelve al tema de la certeza de la matemática:

“Así pues, para nosotros el primer conocimiento será el matemático, el segundo será el conocimiento natural y el tercero será el de las cosas divinas. La razón de esto está en que en las matemáticas avanzamos desde las causas hacia los efectos, y la causa es más sensible y más evidente que el efecto. Entonces, dado que hablamos del conocimiento verdadero que se tiene por la causa, la matemática es el [conocimiento] más evidente. En segundo lugar, está [el conocimiento] natural, pues no tiene causas sensibles de esta manera, es decir, que tenga efectos sensibles. En tercer lugar, está el [conocimiento] divino, que no tiene ni causas ni efectos sensibles, y por ello para nosotros la metafísica es el último [tipo de conocimiento] en la certeza de su demostración previa. Por cierto, Aristóteles, en *I De partibus animalium*, afirma que esta metafísica es más que una opinión; y que entonces lo que conocemos de Dios sólo [lo] conocemos de modo probable. Pero hablando del conocimiento en cuanto a la naturaleza y en sí, digo que el primer conocimiento es el divino, pues es el de las sustancias más perfectas. Así, el segundo lugar corresponde al [conocimiento] natural, es decir el conocimiento natural sobre la sustancia. Y el ínfimo y último [conocimiento] es el de la matemática, pues trata sobre los entes de menor valor, como lo son los accidentes”¹⁰.

¹⁰ Pietro Pomponazzi, *Expositio super I De anima...*, pp. 183-184: “Prima igitur quoad nos cognitio erit mathematica, secunda naturalis, tertio divina. Ratio: nam in mathematicis procedimus a causa supra effectum, et causa est magis sensata et notior quam effectus; et ideo

Hay en este fragmento un doble orden, que parece ser el de naturaleza y el cognoscitivo, pero que es abiertamente inverso: lo que es primero en un orden, es lo último en el otro. Los tres tipos de conocimiento son el matemático, el “conocimiento natural” o “en cuanto a la naturaleza” –da igual, en realidad, si por esto se refiere al conocimiento de la ciencia natural o una interpretación más literal pero menos probable, dado el contexto: al conocimiento común de cada hombre, el de la experiencia– y el de las cosas divinas. Lo peculiar es que en este texto no queda claro a cuál de estos tres tipos de conocimiento corresponde el del alma.

Es claro que en este texto la ubicación epistemológica del estudio del alma, dentro de la filosofía natural o dentro de la metafísica es un objeto de debate con grandes implicancias de cada opción. Si se la clasifica como un área de estudio que corresponde a la filosofía natural –dentro del área de la *Physica* y también del *De anima*– se resaltarán su aspecto de forma del cuerpo, su complementariedad para conformar un individuo hilemórfico compuesto de dos partes o aspectos, pero caerá en el olvido sobre su carácter metafísico o, al menos, esto quedará oscurecido. Por otra parte, si el estudio sobre el alma cayera dentro del campo de estudio de la metafísica, entonces se tenderá a considerarlas como las inteligencias de las que Aristóteles hizo mención en *Physica*, y en *De celo*¹¹, por completo separadas del hombre, de su carácter orgánico, corporal o temporal. Esta segunda perspectiva de estudio asegura la inmortalidad del alma, pues le otorga un carácter sustancial o cuasi-sustancial, pero deja de lado el aspecto formal ante la materia del cuerpo del hombre. La filosofía natural estudia al ente físico, la metafísica al ente en cuanto ente. El alma del hombre tiene la peculiaridad de poder ser estudiada según ambas perspectivas,

quoad nos, etiam loquendo de vera cognitione quae habetur per causam, mathematica est notior. Secundo loco naturalis, quia non habet causas ita sensatas, licet habeat effectus sensatos. Tertio loco divina, quae neque causas neque effectus sensatos habet, et ideo quoad nos certitudine demonstrationis a priori metaphysica est ultima. Immo Aristoteles, I *De partibus animalium*, dicit quod est magis opinio ipsa metaphysica; quod enim scimus de Deo non nisi probabiliter scimus. Loquendo vero de cognitione quoad naturam et in se, dico quod prima est ipsa divina, quia est de perfectissimis substantiis; secundo loco vero est ipsa naturalis: est enim naturalis de substantia; et quia mathematica de entibus vilissimis, ut accidentibus, est, ideo est infima et ultima”. La referencia corresponde a Aristóteles, *De partibus animalium*, I, *passim* (639a1-642b4), pero en especial 640b17-641b10, donde Aristóteles no dice exactamente eso, sino que es una interpretación de las implicancias de lo allí establecido.

¹¹ Cf. Aristóteles, *Physica*, VIII, 10, 267b24 y *De celo*, I, 10.

pues según Aristóteles es forma del cuerpo, y según muchos de sus intérpretes por aquellos tiempos, también es una sustancia o cuasisustancia inmaterial. Este tema estaba en pugna, y no se había llegado a una solución.

Pomponazzi introduce otro modo de clasificar la certeza, basándose en una vieja distinción de corte aristotélico¹², para dar solución a la cuestión de la jerarquía de los saberes teóricos¹³: no ya respecto a nosotros (*quoad nos*) sino respecto a la naturaleza (*quoad naturam*) de lo estudiado. De este modo, entonces, concluye el tratamiento del asunto:

“[...] afirmo que la certeza de las ciencias en cuanto a su naturaleza, como es de lo que se habla aquí, no debe considerarse desde las causas o efectos más sensibles, sino que debe hacerse tomando como parámetro la causa más digna sobre el efecto más digno: y esto no es tarea de [la ciencia] natural, sino primero de la metafísica; sólo en segundo lugar corresponde a [la ciencia] natural; y en tercer lugar a la matemática, como hemos dicho. De este modo además se muestra a confirmación con toda claridad”¹⁴.

Después de estas líneas, sigue un fragmento independiente en el que se analiza si el estudio del alma es más perfecto, más noble o superior a otras disciplinas en virtud de su objeto, superando de este modo a la teología o la metafísica, pero ya sin interés para el tema que nos ocupa. Aunque hay pocos estudios respecto a esta *reportatio*, se trata del primer elemento significativo de su por entonces original postura sobre Aristóteles en cuanto al alma¹⁵, y eso implica una toma de posición sobre esta cuestión epistemológica. A pesar de no tocar otros temas, todo su desarrollo toca puntos no tratados en su *De immortalitate animæ*, por lo que es un escrito útil para conocer otros

¹² Tal distinción está basada en la que se encuentra en Aristóteles, *Analytica Posteriora*, I, 2, 71b33-72a5, sobre los modos en que algo puede ser “más conocido”.

¹³ Estas tres ciencias, la φυσική –Física o Ciencia Natural–, la θεολογική –Teología o Metafísica– y la μαθηματική –Matemática– son las tres disciplinas teóricas según estipula Aristóteles, *Metaphysica*, VI, 1, 1025b1-1026a32.

¹⁴ Pietro Pomponazzi, *Expositio super I De anima...*, p. 184.

¹⁵ Luigi Olivieri, ob. cit., pp. 117-118: “è possibili trattare [qui] i primi elementi significativi di un orientamento speculativo originale del filosofo mantovano in materia di psicologia”.

aspectos de su pensamiento y de su evolución que echa luz sobre su obra principal y más conocida.

Barbara Cassin lideró un trabajo grupal monumental, tanto por el tamaño del proyecto como por la cantidad de colaboradores: publicó hace unos años su original diccionario de términos filosóficos intraducibles¹⁶, destacando el carácter arduo y esquivo de algunos términos por ser traducidos. Allí trató el término francés *certitude* (certeza), remitiendo a su origen en latín *certitudo* pero no figuran en esta obra el latino *acribologia* ni el griego *ἀκριβεία* ni ninguno de sus derivados. Quizás no sea reprochable la omisión de *acribologia* en tal diccionario—que supera las 1500 páginas, y declara en la primera página no pretender exhaustividad—, pero no podrá negarse que el término es de difícil traducción, que tiene un espectro amplio de alternativas, y que las implicancias de sus diversas opciones de traducción no sólo son un problema de traducción, sino que vienen en la trama de cuestiones filosóficas y epistemológicas de gran peso.

¹⁶ Barbara Cassin (dir), *Vocabulaire européen des philosophes. Dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Le Robert/Seuil, 2004. La obra tiene traducciones posteriores a otras lenguas.

Species e intentio en el Tractatus de Luce (ca. 1270)
de Bartolomé de Bolonia

Adrián Pradier

Bartolomé de Bolonia († ca. 1290-1294) fue un maestro franciscano de la Universidad de París, regente de la escuela teológica de Bolonia tras Mateo de Aquasparta (ca. 1282), y autor, en torno al año 1270, de un tratado *De luce*. Se conservan dos manuscritos en Florencia¹ y Oxford², en sendos casos en volúmenes de carácter misceláneo. Se conoce la existencia de un tercero destruido en el incendio de la biblioteca de San Francisco de Siena, a finales del siglo XVI³. El texto fue editado por vez primera en 1932 por Ireneo Squadrani, a lo largo de tres números de la revista *Antonianum*⁴. La última edición, en volumen único, data de 2021 y ha sido preparada por la Dra. Francesca Galli, de la Università della Svizzera italiana. De manera sumaria, los principios generales para esta nueva edición tienen en cuenta la mayor integridad del texto laurenziano, sobre el que se aplica la numeración de las líneas, al que le sigue en letra menor la versión del manuscrito oxoniense, pero sólo cuando hay divergencias entre ambos. Respecto a la solución de lagunas y errores de transcripción, se corrigen “no solo por conjetura, *ope ingenii*, sino verificando también lo que fue transmitido por el otro [manuscrito]”. Por último, el aparato crítico es exhaustivo y en él se han tenido en cuenta, además, las apostillas “de un atento lector del testimonio laurenziano”⁵, probablemente de finales del s. XIII.

El tratado no parece ser especialmente influyente, a tenor del número de copias conservadas y de su destino estrictamente docente. La obra es interesante, en realidad, por su sentido y objeto, pues constituye una elaborada síntesis de la filosofía y la

¹ Florencia, Biblioteca Medicea Laurenziana, Ms. Plut. 17 sin. 8, ff. 10r-21v.

² Oxford, Bodleian Library of Oxford, Canon. Pat. lat. 52, ff. 96ra-vb.

³ Niccolò Papini, *L'etruria Franceseana, o vero, Raccolta di notizie storiche interessanti l'Ordine dei FF. minori conventuali di S. Francesco in Toscana*, Siena, Dai Torchi Pazzini Carli, 1797, p. 128; cf. Francesca Galli (ed.), *Il De luce di Bartolomeo da Bologna. Studio e edizione*, Florencia, Sismel/Edizione del Galluzzo, 2021, p. 167.

⁴ Ireneo Squadrani, “*Tractatus de luce Fr. Bartholomaei de Bononia*”, *Antonianum* 7, 2-3-4, 1932: 201-238; 337-376; 465-494.

⁵ Ambas en Galli, ob. cit., p. 203.

teología de la luz de la primera Escolástica, con algunas novedades ciertamente originales. En esta línea, al igual que sucede con otros egregios autores del mismo período, el autor se hace eco de las teorías de su tiempo en torno a la mecánica de la luz, pero al servicio de un fin exegético: el objeto consiste en aclarar el sentido de un versículo de San Juan. En palabras del propio Bartolomé:

“Puesto que, en efecto, aquello que se coloca bajo la luz atrae nuestra mirada hacia su propio aspecto, justo es que nos detengamos un poco en el desarrollo de esta proposición, con la que nuestro Salvador nos indica que Le veamos en esta divina escritura bajo la semejanza de la luz, diciendo: ‘Yo soy la luz (*lux*) del mundo, el que me sigue no camina en tinieblas, sino que tendrá la luz (*lumen*) de la vida’. Nosotros, por el momento, consideraremos esta misma proposición que se nos hace de la similitud de la luz, puesto que ésta es por sí misma visible y reconfortante, y casi en acto reductora de la debilidad de la luz que por naturaleza está implantada en nuestros ojos”⁶.

El *Tractatus de luce* no es, por tanto, un tratado de filosofía *sensu stricto*, sino más bien un estudio de física de la luz en clave tropológica, que sirve al propósito más elevado de una “teología simbólica”⁷. Francesca Galli ha apuntado, de hecho, que el sentido de la obra podría interpretarse como parte de una “óptica espiritual” o *perspectiva moralis*⁸, en la que, mientras Pedro de Limoges se ocupa de la percepción sensible bajo el enfoque indicado, Bartolomé de Bolonia lo estaría haciendo en el campo de la propagación de la luz. Cabría hablar así de un ambiente teórico en torno a la luz, de fuerte impronta franciscana, comprobable en el eje intelectual que

⁶ Bartolomé de Bolonia, *De luce, Praef.* 53-59.74-77: “Quia ergo illud quod sub ipsa lucen est positum hoc ipso quasi trahit aspectum ad seipsum videndum, ideo huius propositionis enucleacioni iustum est aliquantulum intendere, in qua Salvator noster se nobis in hac divina scriptura videndum proponit sub lucis similitudine dicens: Ego sum lux mundi, qui sequitur me non ambulat in tenebris, sed habebit lumen vite (Io 8, 12). [...]. Nos autem ad presens considerabimus ipsum propositum nobis sub similitudine lucis, quoniam hec et per seipsam est visibilis et reconfortativa est et quasi in actum reductiva illius debilis luminis quod per naturam complantatum est nostris oculis”. En adelante, citaremos la obra indicando el epígrafe principal en número romanos, la sección en números arábigos y, cuando corresponda, los subepígrafes mediante letras minúsculas y las líneas de la edición establecidas por Galli.

⁷ Étienne Gilson, *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, Madrid, Gredos, 2007, p. 414.

⁸ Galli, ob. cit., p. 57.

marcaban Oxford y Paris y rastreado, al menos, desde finales del s. XII hasta finales del s. XIII.

Uno de los temas más interesantes del tratado reside en la cuestión del sentido del término *species*. Con base en su vasto campo semántico, es, sin duda, una de las voces más complejas de abordar. En un célebre estudio, Michaud-Quantin detectaba casi una decena de sentidos distintos, a menudo contextualmente dependientes⁹. De entre ellos, no obstante, dos son los más importantes: en primer lugar, “apariencia”, dependiendo de si nos referimos a su “aspecto físico” en sentido específico, a su “forma externa” en términos generales o a su “aspecto real”, en el sentido más restrictivo de una visión plena, uso reservado al ámbito de la mística o la escatología. Esta apariencia puede ser falsa, por lo que el concepto se carga también de un cierto marchamo peyorativo. Se apunta un segundo sentido de “semejanza”, por cuanto aquello que se aparece en la *species* guarda algún tipo de similitud con el objeto al que se asocia, o, bajo el modelo impulsado por la escuela oxoniense, del que emana¹⁰.

El concepto de *species* que maneja Bartolomé de Bolonia concuerda con esta idea de similitud o semejanza. En particular, designa aquello que está siendo producido incesantemente por un cuerpo, muestra un despliegue rectilíneo y existe en el medio en el cual se manifiesta¹¹, desde la segunda mitad del siglo XII como un conjunto de “figuras y colores”¹². A su entender, cuando un objeto luminoso o sujeto de esplendor irradia la luz a su alrededor, “hay una sucesión continua de alteraciones en su ser” – se entiende, de la propia luz emanada–, que ocurren “por la generación de las especies del cuerpo brillante a través del medio”¹³: el objeto luminoso (*lux*) irradia su luz

⁹ Cf. Pierre Michaud-Quantin, *Études sur le vocabulaire philosophique du Moyen Âge avec la collaboration de Michel Lemoine*, Roma, Edizioni dell’Ateneo, 1970: 113-150.

¹⁰ Leen Spruit, *Species intelligibilis. From perception to knowledge. I. Classical roots and medieval discussions*, Leiden, Brill, 1994, p. 151.

¹¹ Cf. Galli, ob. cit., p. 238.

¹² Hugo de San Víctor, *De tribus diebus* 80-81 (PL 176, p. 814a, 80-81). Seguimos la edición de Dominique Poirel (ed.), *Hugonis de Sancto Victore de tribus diebus*, Turnhout, Brepols, 2002. Añadimos entre paréntesis la referencia en la *Patrologia Latina*. La idea de la *species* como forma visible (*forma visibilis*) compuesta figuras y colores forma parte de la tradición victorina, de enorme influencia en la conformación del pensamiento franciscano y presente, también, en el *Tractatus de Luce*.

¹³ Bartolomé de Bolonia, *De luce* I, 2, a, 2-4: “Quod autem circa esse eorum sit successio vicissitudinem continua apparet ex hoc, quod fiunt per generationem speciei corporis lucentis in medio [...]”.

(*lumen*), que es, en este caso, su especie¹⁴, mediante un proceso de automultiplicación¹⁵ y de actualización del medio o medios en los que fenoménicamente se manifiesta, bajo la forma, como sugiere Leen Spruit, de una ola sobre la superficie del agua. Cualquier acción natural producida por la *species* sólo puede considerarse, por tanto, una “respuesta pasiva, o parte de la inclinación inherente de la materia a completarse al recibir nuevas formas”¹⁶.

Se reconoce así la doctrina seguida por Bartolomé para su propia conceptualización de la *species*, que encuentra sus raíces genealógicas en la tradición emanatista del neoplatonismo latino¹⁷, la cual asumió una buena parte de las convicciones de los filósofos árabes, sobre todo a través de Avicena –en la distinción entre “luz fuente” (*lux*) y “luz participante” o “resplandor” (*lumen*)–, Alkindi –en concreto, a partir del *De radiis stellarum*¹⁸– y Alhacén –en la exitosa recepción latina del *De aspectibus*–. Es, a su vez, la misma doctrina que aplicó Grosseteste a su metafísica de la luz –especialmente en el *De luce seu de inchoatione formarum*– y la misma teoría, en suma, que impulsa Bacon a través de su propuesta de la multiplicación de la *species*. Se trata, por lo tanto, de un término que utiliza Bartolomé

¹⁴ Roger Bacon, *De multiplicatione specierum*, p. I, c. 1 [II, 409]: “Et ut in exemplo pateat haec species, dicimus lumen solis in aere esse speciem lucis solaris, quae est in corpore suo, et lumen forte cadens per fenestram vel foramen nobis satis est visibile, et est species lucis stellarum”. Citamos el *De multiplicatione specierum* indicando, entre corchetes, el volumen y la página correspondientes a la edición de John Henry Bridges (ed.), *The ‘Opus Majus’ of Roger Bacon* (3 vols.), Londres/Edinburgo/Oxford, Williams and Norgate. Lo mismo con la *Opus Maius*.

¹⁵ Roger Bacon, *Opus Maius*, p. IV, d. 2, c. 1 [I, 111]: “Omne enim efficiens agit per suam virtutem quam facit in materiam subiectam, ut lux solis facit suam virtutem in aere, quae est lumen diffusum per totum mundum a luce Solari. Et haec virtus vocatur similitudo, et imagen, et species et multis nominibus, et hanc facit tam substantia quam accidens, et tam spiritualis quam corporalis”.

¹⁶ Yael Kedar, “*Virtus and species in the philosophy of nature of Roger Bacon (c. 1220-1293)*”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 28, 1, 2021 [pp. 43-65], p. 51. Véase igualmente la específica explicación de Roger Bacon que permite distinguir entre *virtus*, en tanto que *virtus prima*, y *species*, en tanto que *virtus secunda*, señalada por Kedar, en Roger Bacon, *Communia naturalium*, 1.1.2.1, 15-16 (Richard Steele [ed.], *Opera hactenus inedita* II-IV, Oxford, Clarendon Press, 1910-1913).

¹⁷ Cf. Katherine H. Tachau, *Vision and certitude in the age of Ockham. Optics, epistemology and the foundations of semantics 1250-1345*, Leiden, E. J. Brill, 1988, p. 7.

¹⁸ Cf. David C. Lindberg, *Roger Bacon’s Philosophy of Nature. A critical edition, with English translation, introduction and notes, of De multiplicatione specierum and De speculis comburentibus*, Oxford, Clarendon Press, 1983, p. lv; cf. Spruit, ob. cit., p. 151, n. 187.

“para designar el primer efecto natural de cualquier agente”¹⁹ y que, en el *Tractatus de luce* de Bartolomé de Bolonia, sirve para analizar no tanto la percepción, como el mecanismo, los objetos y las formas de propagación de la luz.

Aceptar este marco conceptual trae consigo, sin embargo, uno de los problemas más característicos de la doctrina de la multiplicación de las especies, a saber, la controvertida sinonimia entre *species* e *intentio*. El problema data de la distinción establecida por Roger Bacon entre *virtus* y *species*, entendida esta última en su sentido de *virtus secunda*: así, mientras la primera refiere la fuerza o potencia necesaria para llevar a cabo una operación, la segunda, por el contrario, es propiamente su efecto. Sin embargo, cuando Bacon intenta definirla, ofrece una rica relación de sinónimos heredada de los árabes y que, sin duda, es generadora de cierto grado de confusión²⁰. Por lo que respecta a nuestro estudio, la definición de *intentio* reza de la siguiente manera:

“[La *species* se llama] intención en el uso normal de los naturalistas a causa de la debilidad de su ser respecto de la cosa, diciendo que no es verdaderamente la cosa, sino más bien la intención de la cosa, es decir la semejanza”²¹.

Con independencia de los motivos que llevaron a Bacon a adoptar esta sinonimia, lo cierto es que genera una serie de problemas teóricos que, presentes ya en sus propias fuentes árabes²², son heredados en buena parte por el propio Bartolomé. En su caso, no obstante, es posible limitar el alcance de las dificultades si tenemos en cuenta que en el *Tractatus de Luce* operan no sólo la definición del maestro de Oxford, sino, en particular, los esquemas y distinciones del tratado *De aspectibus*, con lo que el radio

¹⁹ Roger Bacon, *De multiplicatione specierum*, p. I, c. 1 [II, 409]: “[...], transumitur hoc nomen ad designandum primum effectum cujuslibet agentis naturaliter”.

²⁰ Roger Bacon, *De multiplicatione specierum*, p. 1, c. 1 [II, 409]: “[...], quia illa quae sunt similis essentie habent símiles operationes. Et haec virtus secunda habet multa nomina; vocatur enim similitudo agentis, et imago, et species, et idolum, et simulacrum, et phantasma, et forma, et intentio, et passio, et impressio, et umbra philosophorum, apud auctores de aspectibus”.

²¹ Roger Bacon, *De multiplicatione specierum*, p. 1, c. 1 [II, 410]: “Intentio vocatur in usu vulgi naturalium propter deilitatem sui esse respectu sui, dicentis quod non est vere res, sed magis intentio rei, id est, similitudo”.

²² Por lo demás, sobradamente explorados, *vid.* Tachau, *ob. cit.*, pp. 11-16; *vid.* Graziella Federici-Scovini, *Studi sulla prospettiva medievale*, Turín, Giappichelli, 1965, esp. pp. 64-70.

dilemático se limita a los problemas generados allí, cuyo tratamiento supera los límites de este trabajo²³. Nuestro objeto consiste en fijar el sentido de *intentio*.

En síntesis, son dos los usos que aplica Bartolomé. En primer lugar, el sentido categorial de *intentio* que él mismo indica, cuando recoge la relación de *intentiones* de Alhacén en el *De aspectibus*. Escribe así que “en la *Perspectiva* se declara que son veintidós las intenciones de los objetos visibles que se alinean ante la vista”²⁴. Y, en segundo lugar, se identifica el uso específico ya señalado en *De multiplicatione specierum* y que expresa, sobre todo, la debilidad óptica de la *species* en relación al objeto del que emana. Este uso se aprecia especialmente en la primera sección del tratado, cuando, tras exponer las cinco razones por las que Jesús “se llamó a sí mismo luz, y no resplandor, o rayo o brillo”, la segunda recoge la idea de que estas tres últimas instancias de la luz sufren de una triple “condición de ignominia” en relación a su propio ser, que las inhabilita para cubrir el papel tropológico reservado a la luz. Las tres faltas son, en primer lugar, una “sucesiva vicisitud”, seguida de una “existencia transitoria y débil”; y, por último, una “dependencia continua”²⁵. Y, en relación a la primera, escribe:

“Que hay una sucesión continua de alteraciones en el ser [de estas tres instancias] es evidente por el hecho de que tienen lugar a través de la generación, en el medio, de la especie del cuerpo luminoso, las cuales **especie e intención** de tal cuerpo se ve que brotan²⁶ continuamente desde su principio, como no dudamos que opinan los más versados en Física. Así y todo, esto se puede inferir del siguiente experimento. Si, en efecto, alguien opone un espejo a un cuerpo luminoso, es evidente que a través del espacio que media entre el

²³ Vid. Tachau, ob. cit., pp. 11-16.

²⁴ Bartolomé de Bolonia, *De luce* I, 4, d, 5-7: “[...] in *Perspectiva* declaratur quod 22 intentiones de visibilibus a visu perpenduntur, [...]”. La proposición, en realidad, genera una problemática heredada por Alhacén y relativa al modo como se organizan esas veintidós propiedades desde el punto de vista de su agrupación en torno al objeto. La solución ofrecida por Bartolomé es ciertamente original, aunque es un asunto que reservamos para otros trabajos.

²⁵ Bartolomé de Bolonia, *De luce* I, 2, 2-7: “Secunda autem ratio quare se dixit ‘lucem’ et non ‘lumen’ aut ‘radium’ vel ‘splendorem’ est hec. Sciendum ergo quod hec tria, scilicet radius, lumen et splendor, paciuntur circa suum esse triplicem ignobilitatis condicionem, videlicet vicissitudinem successivam, existenciam fluxilem et ifirmam, et appendenciam sui esse continuam”.

²⁶ La oración de infinitivo dificulta la determinación del número. De acuerdo, no obstante, a la conjunción copulativa elegida para *species e intentio* (*et*), me inclino aquí por el plural.

mismo cuerpo y el espejo pasa un rayo generado desde el citado cuerpo hacia tal espejo. Supongamos, pues, que un viento fortísimo atravesara el mismo espacio, empujando dicho rayo a través de un conducto colocado transversalmente; es evidente que, por la excesiva debilidad del rayo y la impetuosidad del viento, este mismo transporta el rayo desde ese mismo lugar; y, sin embargo, por mucho que uno lo mire continuamente, nunca verá sino que siempre aparece la **especie** del cuerpo opuesto en el espejo, lo cual sólo puede ser por un proceso continuo de irradiación desde el cuerpo opuesto al espejo. Por lo tanto, el rayo es removido continuamente por el viento y, sin embargo, avanza continuamente hacia el espejo, lo que parece deberse a la continua sucesión producida en la generación de los rayos, porque el viento no puede llevarse una cosa tan rápidamente como la potencia activa de un cuerpo brillante restaura otra”²⁷.

El texto, en el original latino, genera algunas ambigüedades ante las que es preciso tomar partido, sobre todo en lo tocante al papel de la *intentio*. Y, pese a ello, la composición gramatical del mismo disuelve la posibilidad de que *species* e *intentio* puedan ser aquí consideradas sinónimas –lo cual debería venir recogido, en todo caso, por la conjunción *vel* o, incluso, *seu* o *sive*–, por lo que su intercambiabilidad –al menos en este caso– no parece tan evidente²⁸. En este sentido, la *intentio* difiere aquí de la *species* en que ésta tan sólo parece designar el aspecto estrictamente productivo de la fuente de luz en el medio, en particular, de la imagen reflejada en el espejo, pero

²⁷ Bartolomé de Bolonia, *De luce* I, 2, a, 2-6: “Quod autem circa esse eorum sit successio vicissitudinum continua apparet ex hoc, quod fiunt per generationem speciei corporis lucentis in medio, que quidem species et intencio lucentis corporis videtur esse in continuo exitu a suo principio, sicut oppinari non dubitamus peritissimos in physica. Nichilominus tamen hoc tali potest deprehendi experimento. Si quis enim opponat lucenti corpori aliquod speculum, constat quod per spacium quod est médium inter ipsum corpus et speculum transit radius a predicto corpore genitus ad ipsum speculum. Ponatur ergo quod transeat per idem spacium ventus fortissimus impellens in predictum radium per meatum eius transversaliter positum, constat quod, propter nimiam radii debilitatem et venti impetuositatem, ipse ventus ab eodem loco transportat radium, et tamen, quantumcumque quis aspiciat continue, numquam videbit quin semper appareat continue species oppositi corporis in speculo, quod esse non potest nisi per continuum processum radii ab opposito corpore ad speculum. Ergo radius continue aufertur per ventum et tamen continue procedit ad speculum, quod esse videtur propter continuam successionem factam in generatione radiorum, quia non potest ventus tam cito assportare unum quam cito activa virtus corporis lucidi instaurat alium”.

²⁸ Contra esto, vid. Galli, ob. cit., p. 238.

no en tanto que “imagen reflejada” (*simulacrum* o *ydolum*)²⁹ en concreto, sino más bien en cuanto efecto genérica y continuamente producido por cualquier objeto natural. Al ser, en este caso, la luz (*lux*), la *species* atraviesa el medio bajo forma de resplandor (*lumen*), integrado por rayos (*radii*), refractados en la lisa superficie del espejo en forma de brillo (*splendor*).

Por tanto, la voz *intentio* hace aquí referencia, más bien, a la condición intencional de la *species*, en términos de aquello que, tendiendo continuamente al medio desde el objeto, no tiene su ser en este medio, sino que sólo goza de una condición representativa “en aras del ser conocido”³⁰, al cual refiere en todo momento y del cual depende ópticamente. En otras palabras, mientras la *species* designa el producto, la *intentio* designa el producto en tanto que representativo de un objeto, susceptible de ser conocido en algún grado. Lo cual, a modo de corolario exegético, parece normal: invirtiendo el sentido moral del versículo de San Mateo, si las obras de la luz son su resplandor, y por sus obras la conocemos, es evidente que por Sus obras le conocemos a Él.

²⁹ Roger Bacon, *De multiplicatione specierum*, p. 1, c. 1: “Dicitur vero idolum respectu speculorum; sic enim multum utimur” [II, 409].

³⁰ Esta será, de hecho, la explicación del tataranieto de Roger Bacon, para quien la razón manifestativa e inductiva en la cognición es esencialmente intencional. Cf. John Baconthorpe, *Quaestiones in quatuor libros sententiarum, & quodlibetales*, II, dist. xiii, q. 1, art. 2: “Quia ratio manifestativa, et inductive in cognitionem in quantum huiusmodi est intentionalis” (Chrysostomo Marasca Cremonensi, *Doctoris resoluti Io. Bachonis Angli, Quaestiones in Quatuor Libros Sententiarum, & Quodlibetales* [2 vols.], Cremona, Marc. Antonium Belpierum, 1616, vol. II).

La noción de *anniyya* en Avicena y las implicancias ontológico-metafísicas en sus distintas acepciones y traducciones

Laura Sandoval

En este trabajo se intentan recuperar y describir aspectos semántico-metafísicos de los distintos significados que adopta el término filosófico islámico *anniyya*, específicamente en pasajes de diferentes obras de Avicena (Ibn Sīnā) y su traducción a la lengua latina *anitas*.

Entre los siglos VIII y X, en Bagdad se generó una importante transmisión de conocimiento derivado del movimiento de traducciones de textos griegos a la lengua árabe. Dentro de las obras traducidas, los textos filosóficos posibilitaban argumentar racionalmente la creación e interpretación de la experiencia del mundo para la reciente teología islámica¹. Esto generó una continuidad, no sin modificaciones, de la filosofía griega clásica al pensamiento islámico. Asimismo, propició un *corpus* terminológico de vocabulario filosófico en árabe, incluyendo la creación de neologismos y resignificación de términos existentes². En este contexto, fueron de suma importancia las traducciones de la *Metafísica* de Aristóteles y los comentarios a esta obra de Alejandro de Afrodisias y de Temistio, que despertaron en la filosofía y teología islámicas múltiples discusiones sobre el objeto de la metafísica y problemas que, según sostiene Bertolacci³, los primeros filósofos árabes habían rechazado, ya que al considerar a la metafísica como teología no se enfocaban sino en cuestiones consideradas exclusivamente de orden teológico.

A partir de la problematización de la metafísica y la revisión de la ontología griega en el marco de las metafísicas sobre de la creación se comienza a reflexionar sobre la existencia⁴ como problema onto-metafísico, donde se teoriza sobre una “distinción radical entre existencia necesaria y contingente; entre la existencia de

¹ Cf. Miguel Cruz Hernández, “La doctrina del entendimiento en Avicena”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 9, 2002: 11-17.

² Cf. Pierre Thillet, *La formation du vocabulaire philosophique*, Turnhout, Brepols, 1994.

³ Cf. Amos Bertolacci, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Šifā': A Milestone of Western Metaphysical Thought*, Boston/Leiden, Brill, 2006.

⁴ Cf. Charles Khan, *Essays on Being*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 7.

Dios, por un lado, y aquello que es el mundo creado, por otro”⁵; entonces, se comienza a poner énfasis en la pregunta acerca de *qué es* la existencia y cuál es su lugar en la estructuración metafísica de los seres⁶.

Avicena, en el Libro VIII de su *Metafísica*, expone esta distinción ontológica estableciendo una división jerárquica de los seres según categorías de necesidad y posibilidad, de donde deduce la división entre **Ser Necesario** y **seres posibles** (e imposibles, aquellos que no tienen existencia). El Ser Necesario, aquel que tiene la necesidad de ser y no puede no ser, es el único que tiene la existencia por sí (ya que es causa de sí) y, además, es causa de todo lo creado (quien actualiza y sostiene la existencia permanente de los demás seres distintos de sí). Por lo tanto, al concebirlo como primer principio de donde procede todo lo demás, concluye su identificación e identidad con el Dios islámico. Entonces, el Ser Necesario (identificado con Dios) como primer principio, es decir, que tiene anterioridad en el orden del ser de todo lo existente, no tendría nada distinto de sí, por lo que se considera perfección pura y, por lo tanto, su esencia sería concebida como idéntica a su ser. Es en ese sentido que es posible hablar de simplicidad divina. De aquí se entiende que Dios como unicidad (uno e indivisible) y perfección es un no-compuesto (simple) y no-posible de volverse múltiple. Además, tampoco puede ser definido, ya que como simplicidad no puede comprenderse dentro de un género, sino que Dios los comprende como totalidad en su propia perfección, entendida como una clausura ontológica de sí.

En contraposición, los seres posibles (todo lo existente excepto el ser necesario), aquellos que reciben el ser por causa de otro, tienen implícita la posibilidad de no-ser, por lo tanto, su esencia es distinta de su ser. Entendidos como efectos tienen una dependencia ontológica total y permanente respecto del ser necesario ya que “el ser causado depende siempre y en todo momento de la acción causal del ser necesario”⁷.

⁵ Charles Khan, ob. cit.

⁶ Cf. Rafael Ramón Guerrero, “Sobre el objeto de la metafísica según Avicena”, *Cuadernos de Pensamiento*, 10, 1996: 59-75.

⁷ Francisco O’Reilly, “La *causa essendi* como verdadera causa metafísica en el *Avicenna latinus*”, *Patrística et medievalia*, 32, 2011: 87-98.

Quidditas y anniyya

Intentando poder dar cuenta de la esencia de un ser que por naturaleza no podría tenerla, en el libro VIII de la *Metafísica*, sobre el ser necesario, Avicena utiliza el término *anniyya* para referir a su simplicidad.

“El Primero no tiene otra quiddidad que la *anniyya* y tu aprendiste qué significa la quiddidad y por qué ella se distingue de la *anniyya* (...) no puede haber quiddidad que acompañase [necesariamente] la existencia necesaria, pero [...] lo necesariamente existente puede inteligir lo necesariamente existente de sí mismo”⁸.

De aquí se desprende que *anniyya* designa un concepto diferente al de *quidditas*. Parece referir a la intelección de una esencia de sí, pero aplicada a la actividad de intelección del Ser Necesario quien solo puede inteligirse a sí mismo. El ser simple por su propio estatus ontológico no tiene *quidditas*, ya que solo lo causado tiene esencia que lo define, por lo que aquí se utiliza *anniyya* empleado como afirmación existencial, que responde a la pregunta por el *sí es* y no por el *qué es* (que indica la *quidditas*)⁹.

Este término, considerado uno de los más complejos de la filosofía islámica y una transcripción errónea de *inniyyat*¹⁰, surge en la lengua árabe a partir de la ausencia de terminología para referir a las nociones aristotélicas abstractas referidas a la esencia.¹¹ La palabra *anniyya* era “ajena a la lengua coránica, y aparece con los místicos y los filósofos”¹². Es un neologismo realizado por traductores que ha

⁸ Traducción propia de “Le Premier n’a pas de quiddité autre que *al-anniyya** et tu appris ce que signifie la quiddité et par quoi elle se distingue de la *anniyya* [...] ne peut avoir de quiddité qu’accompagnerait [nécessairement] (*yulzimuha*) l’existence nécessaire, [...] le nécessairement existant peut intelligir le nécessairement existant lui-même.” G. Anawati (ed.) Avicena, *La Métaphysique du Shifâ*, VIII, 4, 86, Paris, Vrin, 1985, p. 86.

⁹ Cf. Marie-Thérèse D’Alverny, “*Anniyya-Anitas*”, en *Mélanges offerts à É. Gilson*, Toronto/Paris, Pontifical Institute of Medieval Studies of Toronto/Vrin, 1959: 59–91.

¹⁰ Cf. Amílcar Aldama, “Significados y evolución del término *inniyyat* en la filosofía islámica clásica y contemporánea”, *Dialektika: Revista de investigación filosófica y teoría social*, 3.7, 2021: 1-23.

¹¹ Cf. Thillet, ob. cit., p. 39.

¹² D’Alverny, ob. cit., p. 59.

sufrido una “sobredeterminación etimológica”¹³ ya que ha habido múltiples interpretaciones sobre su origen, referencia y ortografía. Algunos sostienen que se crea utilizando la raíz *ann* o *anna*, traducción del *qué* aristotélico, pero también, en árabe significa la propiedad de *sí mismo* individual, que unida al sufijo *-iyya* –que indica cualidad o propiedad de algo– resulta el sustantivo derivado con un semantismo abstracto.

En las obras de Avicena se utiliza para referir a distintos matices ontológicos y se lo ha traducido incluso con términos que refieren a posiciones ontológicas opuestas. Sobre este aspecto, Bertolacci sostiene que, “dentro del vocabulario ontológico, *anniyya* no solo refiere de manera general al concepto de “ser” sino también, más específicamente, a los dos extremos de la ontología representados, por un lado, por la “esencia” y, por otro, por la “existencia”¹⁴.

Según D’Alverny, fue incorporado por Avicena a partir de diferentes fuentes que, al igual que la palabra, presenta una amalgama platónico-aristotélica:

“Se explica fácilmente por una amalgama del modo de pensar platónica con la terminología aristotélica. Significa el *ser* o la *existencia* platónica, en tanto categoría suprema, pero denominada a partir de la palabra aristotélica (*ann*) lo que es, existencia, para distinguirla de la quiddidad determinada cualitativamente (en árabe *mâhiyya*). Su uso se extendió desde la *Teología* de Aristóteles y el *Liber de Causis*”¹⁵.

Por otra parte, Avicena utiliza el término *anniyya* en el comentario al *Isagoge* con otra acepción. Alonso afirma que, además de comentarse las ideas de Porfirio y Aristóteles, el aporte propio de Avicena es “la tesis de que la ‘*al-anniyya*’, que suele

¹³ Sobre las etimologías e interpretaciones sobre *anniyya* Thillet expresa que “et c’est peut-être un cas de surdetermination étymologique” Cf. Thillet, ob. cit. p. 46.

¹⁴ Traducción propia de “within the ontological vocabulary, *anniyya* does not only refer to the general concept of **being**, but also, more specifically, to the two **extremes** of ontology represented on the one hand by **essence** and on the other hand by **existence** (ibíd).

¹⁵ Traducción propia de “s’explique le plus aisément par un amalgame du mode de penser platonicien avec la terminologie aristotélicienne. Il signifie l’être ou l’existence platonicienne, en tant que catégorie suprême, mais dénommé d’après le aristotélicien (*ann*) ce qui est, existence pour la distinguer de la quiddité déterminée qualitativement (arabe *mâhiyya*). Cet emploi du mot s’est ensuite répandu de (*sic*) la *Théologie d’Aristote* et du *Liber de causis*” (D’Alverny, ob. cit. p. 60).

traducirse por ‘existencia’ y que ciertamente incluye la ‘existencia’, es en todos los seres creados y creables algo ‘sustancial’ o ‘esencial’¹⁶.

Afirma Alonso:

“A todo lo que entre las cosas desdiferenciables puede significar una quiddidad llaman género. Tal es el caso de hombre y de racional respecto de los individuos: ponen a **hombre** como supositivo de la quiddidad (*mahiyya*), mientras que no ponen de ese modo a **racional**; ponen a **hombre** como especie de animal, pero no a **racional**. Lo que ellos suponen que significa la ‘*al-anniyya*’ ESENCIAL COMÚN (entidad determinante común) ponen como algo que no significa la ‘*al-anniyya*’ ESENCIAL COMÚN (entidad determinable común) y no tienen por cosa apta y a propósito el que algo único en sí sea a la vez respecto de las mismas cosas entidad determinante y entidad determinable (*anniyya wa-mahiyya*), de manera, que en cuanto común, sea entidad determinable (*mahiyya*) y, en cuanto algo discriminativo entre cosa y cosa, sea entidad determinante (*anniyya*), y que así que se predica de muchos en cuanto en ello convienen muchos, sea género o especie, y que en cuanto discriminativo entre unos y otros de esos muchos, sea diferencia específica, y que, por consiguiente, aquel algo común, respecto de esos muchos, sea género o especie al par que diferencia específica. (Avicena, *Isagoge*, I, 7)”¹⁷.

En este caso, la *anniyya* refiere a una esencia actual de un particular que se diferencia del término *mahiyya* que refiere a la esencia en general, es decir, la quiddidad, que es siempre común. Avicena concibe dos tipos de esencialidad común: por un lado, la **entidad determinante común** (*anniyya*) y por otro, la **entidad determinable común** que es la quiddidad (*mahiyya*). Entonces, a diferencia del uso que hace en el libro VIII, 4, de la *Metafísica* (que remite a la simplicidad divina), aquí se utiliza para señalar una esencia común particular de los compuestos, como una forma esencial de distinción entre múltiples cosas que comparten la misma esencia, como un “esencial restringido”¹⁸. Por su parte, D’Alverny entiende que en la Lógica *anniyya* designa un concepto individual que implica algo “como es en sí

¹⁶ Manuel Alonso, “La *al-anniyya* de Avicena y el *al-wuyud* de Avicena en el problema de la esencia y la existencia. La esencialidad de la *al-anniyya*”, *Pensamiento*, 16, 1959, p. 381.

¹⁷ Alonso, ob. cit. p. 386.

¹⁸ Alonso, ob. cit. p. 390.

mismo”¹⁹. Esta diferenciación entre los dos esenciales comunes es explicada por Avicena que sostiene que

“la diferencia entre ambas cosas consistirá en que lo que significa a la entidad determinante (*anniyya*) se identifica con la totalidad (de todos los esenciales comunes propios) y así la totalidad será supositiva de la entidad determinante (*anniyya*), mientras que aquella nota que tan sólo significa la más general de las notas esenciales comunes, meramente *per accidens* entrará también a significar a la entidad determinante (*anniyya*) en cuanto significa una de las partes opuesta a otras partes, sin significar, sin embargo, esas otras partes, v. gr., aunque, al decir animal, distingamos de las plantas varias cosas, no es eso todo aquello por cuya determinación el animal es animal, sino que tan sólo es una parte; por ejemplo, eso no le hace ser cuerpo, sino que el ser cuerpo le viene de ser sensitivo, y eso será aquello por que la parte determinante (*anniyya*) vendrá en primer lugar significada y mediante eso animal será lo que distingue y lo que entra como parte determinante (*anniyya*). (Avicena, *Isagoge*, I, 7)”²⁰.

Otro uso del término, que sigue a esta acepción, aparece en el titular del libro I, 1, de la *Metafísica*.

“Se sabe que cada ciencia tiene su objeto propio. Nosotros investigaremos ahora cuál es el objeto de esta ciencia. Estudiaremos si el objeto de esta ciencia es el ser (*anniyya*) de Dios Altísimo o si no es esto, sino que, al contrario, esto es algo de lo que es buscado en esta ciencia. Decirnos: no es posible que esto sea el objeto, y ello porque el objeto de toda ciencia es aquello cuya existencia es reconocida en esa ciencia; sólo se examinarán sus modos”²¹.

¹⁹ D’Alverny, ob. cit., p. 90.

²⁰ Alonso, ob. cit., p. 386.

²¹ *Metafísica*, I, 1, p. 87. Traducción de Ramón Guerrero (1996, p. 69). Por otro lado, la edición de Marmura conserva el término *anniyya* en su traducción al francés: “On sait que chaque science a un sujet qui lui est propre. Cherchons maintenant le sujet de cette; que est-il? Si c’est l’etre (*anniyya*) de Dieu-qu’Il soit exalté -ou ce n’est pas cela, mais que [cela] est une des choses que l’on recherche dans cette science?”. Cf. Avicena & Marmura (trad y ed.), *The Metaphysics of the Healing*, Utah, Brigham Young University Press, 2005, p. 87.

Bertolacci²² explica que aquí Avicena tiene como finalidad diferenciar el *anniyya* del tema de la filosofía primera, lo que permite interpretar que el sentido es similar al del *Isagoge*, pero con un matiz más amplio utilizado para expresar en sentido epistemológico el objeto propio de la metafísica. Para comparar con un ejemplo de traducción, en la edición de Marmura se traduce, en este pasaje sobre referirse al objeto de la metafísica, *anniyya* por **esencia individual**²³.

No obstante, en el desarrollo del texto se va a preguntar si ese objeto no será la *anniyya* de Dios (a lo que concluye que no), lo que permite inferir que el uso del término, también, está en relación al uso dado en el libro VIII para afirmar la naturaleza divina. Sobre esta acepción, Bertolacci afirma que cuando se utiliza *anniyya* para referir al objeto de la metafísica también se lo hace a su existencia, que responde a la pregunta de *si es*. En este caso, traduce esta acepción como *that-ness* en oposición a quiddidad (*mahiyya*)²⁴.

Asimismo, en el argumento del **hombre volante** se tradujo *anniyya* al inglés como *I-ness* (yoidad o la condición de ser yo), la afirmación de la esencia individual que quedaría en la conciencia aun cuando el ser humano se ve impedido de su cuerpo y separado de su alma. Aquí el término estaría en relación con la acepción de la raíz *ana* que significa **yo**.

Entonces, se encuentran dos usos del término: un uso lógico y uno metafísico, lo cual enfatiza su ambigüedad, por lo que

“*anniyya*, lejos de transmitir la idea de ‘esencia’ y conceptos similares, se refiere precisamente a la contraparte de ‘esencia’ y términos relacionados en el contexto de una ontología, que, como el contexto de Avicena, gobernado por la distinción de esencia y existencia”²⁵.

²² Bertolacci, ob. cit, p. 293.

²³ Avicena., Libro I, 1. Marmura (trad y ed.) *The Metaphysics of the Healing*, Provo, Brigham Young University Press, 2005: “On beginning to seek the subject of first philosophy so that its individual quiddity among the sciences becomes evident”.

²⁴ Bertolacci, ob. cit, p. 297.

²⁵ Traducción de “*anniyya* in the *Ilāhiyyāt*, far from conveying the idea of ‘essence’ and similar concepts, refers precisely to the counterpart of ‘essence’ and cognate terms in the context of an ontology, which is –like Avicenna’s– governed by the distinction of essence and existence.” Bertolacci, ob. cit, p. 298.

La traducción latina de *anniyya*

A comienzos del siglo XII en Toledo se conforma lo que se conoce como **Escuela de Traductores**, que tenía como referente principal a Domingo Gundisalvo. En este contexto cultural y estableciendo un paralelismo con la búsqueda árabe de comprensión racional del mundo²⁶, se planteó la necesidad epistémica de establecer una fundamentación racional del pensamiento cristiano ayudada por la tradición filosófica precedente, que también generó un corpus de terminología técnica específica.

A las obras de Avicena traducidas al latín en ese período, que fueron las conocidas en ese momento en el contexto de la escolástica del Occidente medieval, se las denomina *Avicenna Latinus*. En la *Metafísica* de Avicena, traducida a mitad del siglo XII por Gundisalvo, *anniyya* se traduce con el neologismo *anitas*. Este es “un término híbrido resultante de la transliteración de la primera parte del equivalente árabe (*anna-* / *inna* transcrito como *an-*) y la traducción de la segunda parte, el sufijo de los sustantivos abstractos (*-iyya* traducido como *-itas*)”²⁷. Se cree que Gundisalvo al no encontrar una expresión latina para traducir *anniyya* creó el neologismo *anitas*, combinando el sufijo árabe y el prefijo latino. Sin embargo, el término *anitas* no tuvo mucha pregnancia en la Edad Media²⁸. Un ejemplo es la elección terminológica de Tomás de Aquino, que según D’Alverny “preferió usar un término inteligible al citar el libro VII de la *Metafísica* de Avicena para tocar sin equívoco el corazón de la cuestión. Traduce *anitas* por *esse* para afirmar que la esencia de Dios es idéntica a su mismo ser”²⁹. El texto de Tomás expresa: “*Dei quidditas est ipsum suum esse, ut dicit Avicenna*”³⁰. El texto de Avicena al que refiere Aquino es donde se explica la simplicidad divina que se indicaba al comienzo del artículo:

²⁶ Cf. Rafael Águila, *Liber de causis*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 2001, pp. 12-16.

²⁷ Traducción propia de “a hybrid term resulting from the transliteration of the first part of the Arabic equivalent (*anna-/inna* transliterated as *an-*) and the translation of its second part (the suffix of abstract nouns *-iyya* being translated as *-itas*)”. Cf. Bertolacci, ob. cit., p. 306.

²⁸ Cf. Alonso, ob. cit., p. 399.

²⁹ D’Alverny, ob. cit., p. 91.

³⁰ Tomás de Aquino, *In I Sent.* I, d. 3, q.1. a.4.

“El Primero no tiene quiddidad sino *anitas* que es separada (*discreta*) de sí misma. Pues, digo que el Ser necesario no puede tener una quiddidad a la que le acompañe la necesidad del ser”³¹.

Esta acepción tiene subyacente el sentido otorgado por la pregunta por el *sí es* de los *Analíticos Posteriores*, que se traduce como una afirmación existencial. “así como la *quidditas* señala la esencia de algo, al responder a la pregunta *quid est* (qué es), la *annitas* indica su existencia, al responder a la pregunta –previa a la anterior– si es o existe”³².

Conclusión

Los términos *anniyya* y *anitas* son neologismos utilizados para connotar ontológicamente existencia, ser, realidad, certeza, esencia individual, yoidad y se han traducido a las distintas lenguas modernas connotando diferentes posiciones onto-metafísicas como *thatness*, *ipseitè*, estidad, esidad, etc.

Esta breve exposición sobre diferentes acepciones del término *anniyya* y su transliteración latina *anitas* permite, además de conocer los matices de significado que puede sufrir un texto al traducir un término de una lengua a otra, observar cómo esos diferentes significados que surgen en las distintas lecturas y nuevas escrituras devenidas de las traducciones van modificando las diferentes lecturas e interpretaciones de las obras. De esta manera, tanto por desplazamientos semánticos en la traducción como por errores de uso o interpretación se crean nuevas perspectivas teóricas que luego configuran un pensamiento nuevo o modifican percepciones establecidas sobre problemas previamente trabajados, como, por ejemplo, el caso de la fusión platónico-aristotélica en las diferentes interpretaciones de obras que luego modificaron el pensamiento filosófico hasta la actualidad.

³¹ Traducción de O'Reilly de “Redibo igitur et dicam quod primum non habet quidditatem nisi anitatem quae sit discreta ab ipsa; dico enim quod necesse esse non potest habere quidditatem quam comitetur necessitas essendi”. El texto es de Avicenna. *Liber De Philosophia prima, sive, Scientia divina V-X*, S. Riet & G. Verbeke (ed.), Louvain/Leiden, Peeters/Brill, 1980. VIII, 4, 398, p. 83; 399, p. 85.

³² Silvia Magnavacca, *Léxico técnico de filosofía medieval*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2014, voz “*annitas*”.

Además, esto permite entender que cada variación de sentido de un término está determinada por las múltiples asociaciones y relaciones que el propio término establece, tanto conceptuales como vinculadas a los diferentes contextos disciplinares de producción y recepción, así como también con los textos con los que dialoga y los contextos espacio-temporales por donde circula. Entonces, buscar el sentido exacto y concreto de *anniyya*, que fue un término creado en un contexto de traducción de una lengua a otra por ausencia de una terminología específica es una tarea difícil que incluso puede terminar en no encontrar un resultado certero. Sin embargo, es profundamente positivo por la riqueza de las diferentes reflexiones que el propio término propone en su devenir semántico-metafísico.

La tradición manuscrita del *Liber dogmatum ecclesiasticorum*. Cuestiones de atribución y variantes más significativas

Estefanía Sottocorno

Dentro de la historia de la transmisión de los textos tardoantiguos, el *Liber dogmatum ecclesiasticorum* constituye un caso singular, sobre el cual merece la pena detenerse y observar algunas de sus particularidades. En principio se trata de un material que se ha copiado profusamente, lo que sin duda indica que ha sido utilizado por numerosos lectores que lo han considerado de interés a lo largo de los siglos, evidentemente por motivos cambiantes y remisibles siempre a los diversos contextos de recepción. De hecho, hasta el presente, se han identificado unas siete decenas de copias, si bien los especialistas tienden a afirmar que podrían existir varios centenares de testigos¹. Los manuscritos identificados han sido datados entre los siglos VI y XIII, si bien el mayor número de copias se concentra en el siglo IX, durante el período carolingio, cuando la política cultural oficial y el movimiento intelectual puesto en marcha por esta misma dieron lugar a una renovación en el terreno de la producción y conservación librescas. En todo caso es importante tener presente que, de acuerdo con la *ratio* habitual, nos ha llegado entre el 5 y el 10 por ciento de los manuscritos producidos en época carolingia².

Atribución y título

Por lo demás, el texto se ha transmitido con una enorme variedad de títulos o fórmulas de encabezamiento, que nuevamente dan cuenta de los diversos intereses por parte de sus múltiples usuarios. Algunos de estos títulos son: *Liber ecclesiasticorum dogmatum*, *Definitio ecclesiasticorum dogmatum*, *Definitiones dogmatum ecclesiasticorum*, *Definitio ecclesiastici ordinis dogmatum*, *Definitio dogmatum ecclesiasticorum graecorum*, *De dogmatibus ecclesiasticis*, *De ecclesiasticis regulis*,

¹ Jean-Paul Bouhot, “La tradition manuscrite du *De fide* de Bacharius”, *Revue d’Études Augustiniennes et Patristiques*, 25, 1979: 73-84.

² Michael Gorman, “The carolingian miscellany of exegetical texts in Albi 39 and Paris lat. 2175”, *Scriptorium*, 51, 1997, pp. 336-354.

Expositio fidei catholicae, Confessio fidei, Dogma ecclesiasticum, Dogmata ecclesiastica, Doctrina ecclesiastica secundum Nicenum Concilium, Dogma Nicenum, In Dogma Niceno.

Asimismo, la tradición manuscrita ha registrado distintas atribuciones para nuestro texto –Agustín, Genadio, los obispos asistentes al primer concilio ecuménico de Nicea del año 325– que también ha circulado de manera anónima. Como intentaremos mostrar a continuación, la atribución a Genadio de Marsella parece ser la más plausible, de acuerdo con la evidencia formal y de contenido disponible. El texto cuenta con una edición crítica de comienzos del s. XX, obra de C. H. Turner³, que será importante revisar, dado que está basada principalmente en un solo testigo de entre los casi setenta que su autor conoce, el llamado *codex Ambrosianus O 212 sup.*, fechado en la segunda mitad del s. VII. De hecho, resultaría de capital importancia trabajar en nueva edición, sobre la base más amplia del trabajo de colación de la evidencia manuscrita y especialmente a partir de dos testigos muy valiosos no sólo por su antigüedad, sino sobre todo por la calidad del texto transmitido. El primero de ellos es, además, el más antiguo que se haya registrado hasta el momento como testigo de nuestro tratado, conocido como *Köln 212, Collectio Coloniensis, Erzbischöfliche Diözesan und Dombibliothek*, fechado a fines s. VI; es una compilación de textos canónicos, probablemente destinada a la reforma de la iglesia merovingia⁴. El segundo está identificado como *codex Vaticanus Latinus 5845*, fechado en el s. X y procedente de Italia meridional, que incluye el *Liber dogmatum* como añadido a la *Collectio Dionysiana*⁵.

En cuanto al problema de la atribución, Turner postuló primero que el autor debía pertenecer a la esfera cultural griega, dado su conocimiento de ritos y discusiones dogmáticas que afectaban a la misma, si bien más tarde optó por proponer a Genadio como responsable no ya de la primera versión de nuestro tratado, que permanecería

³ Cuthbert Hamilton Turner, “The *Liber ecclesiasticorum dogmatum* attributed to Gennadius”, *Journal of Theological Studies*, 7, 1905: 78-99.

⁴ Anton von Euw, *Glaube und Wissen im Mittelalter. Katalogbuch zur Ausstellung*, München, Hirmer Verlag, 1998, pp. 105-106.

⁵ Cf. Elias Avery Lowe, *Beneventan Script: A History of the South Italian Minuscule*, Oxford, Clarendon Press, 1914, pp. 54 y 69. Turner proponía situarlo, aunque con dudas, en el siglo VIII, cf. *Journal of Theological Studies*, 7, 1905, p. 84.

anónima, sino de una revisión datada con posterioridad al año 450⁶. Poco tiempo después de la publicación del trabajo de Turner, Germain Morin confirmó la atribución a Genadio, demostrando con abundante evidencia la convergencia de intereses existente entre el *Liber dogmatum* y el catálogo *De viris illustribus*, un texto adjudicado a Genadio consensuadamente dentro de la comunidad de especialistas⁷. Entre estos intereses convergentes, cabe mencionar en primer lugar las posiciones trinitarias y cristológicas, enunciadas en estos textos en consonancia con las disposiciones conciliares sancionadas por las instancias de Nicea (325), Éfeso (431) y Calcedonia (451), con la consiguiente condena de los defensores de posiciones contrarias, identificados como heresiarcas o herejes: arrianos, sabelianos, paulianistas, docetas, nestorianos, eutiquianos, timoteanos, entre otros.

En segundo lugar, la visión de la salvación del alma humana entendida en términos de una necesaria sinergia entre la gracia divina y el libre albedrío, debilitado en el hombre a causa del pecado original, pero no anulado. Esta posición soteriológica corresponde a la **tercera vía** propuesta por los teólogos del sur de Galia en el siglo V, que buscaron un equilibrio entre las formulaciones extremas de Agustín –que hacía demasiado hincapié en el auxilio divino, dejando escaso margen a la responsabilidad humana– y Pelagio –defensor de una naturaleza humana demasiado poderosa–. Asimismo, tal postura aparece vinculada a consideraciones acerca de la naturaleza del alma, que se define como corpórea, otro punto peculiar de la teología gala de la segunda mitad del siglo V, que conocemos bien por el contrapunto literario que tuvo lugar entre el obispo Fausto de Riez, defensor de la tesis según la cual no hay nada incorpóreo, salvo Dios, y su objetor en Vienne, Claudiano Mamerto⁸.

Ambos tratados condenan, además, los errores de dos célebres enemigos de Jerónimo, Helvidio y Vigilancio⁹, ya que se habían pronunciado en contra de valores caros al cristianismo, como las prácticas ascéticas, el culto a los santos y los mártires, y la virginidad perpetua de María. Otro blanco común de críticas se halla en el

⁶ Cuthbert Hamilton Turner, “The *Liber ecclesiasticorum dogmatum*: Supplenda to J. T. S. vii 78-99”, *Journal of Theological Studies*, 8, 1906: 103-114.

⁷ Germain Morin, “Le *Liber dogmatum* de Gennade de Marseille et problèmes qui s’y rattachent”, *Revue Bénédictine*, 24, 1907: 445-455.

⁸ Marino Neri, *Dio, l’anima e l’uomo. L’epistolario di Fausto di Riez*, Roma, Aracne, 2011.

⁹ Ver *Obras completas de San Jerónimo. VIII: Tratados apologeticos*, texto latino, introducción, traducción, notas e índices de M. Marcos Celestino y M. Marcos Casquero, Madrid, BAC, 2009.

milenarismo, con su lectura “carnal” del texto del Apocalipsis y la consiguiente propuesta de dos resurrecciones, separadas por un período de mil años durante los cuales Cristo reinará sobre la tierra con los justos. Finalmente, tanto el *Liber dogmatum* como el *De viris illustribus* se muestran contrarios a la práctica de rebautizar, adoptada por aquellos clérigos que impugnaban el bautismo administrado por herejes, especialmente si no se hacía en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu santo.

Tipología y usos del texto

En relación a las cuestiones tipológicas y de uso del texto, se ha querido ver en el mismo una presunta profesión de fe que el papa Gelasio habría exigido al sacerdote de Marsella, presumiblemente a causa de su soteriología antiagustiniana, como hemos mencionado¹⁰. Esta tesis se apoya en la noticia final del *De viris illustribus*, muy probablemente pseudo-genadiana, donde se establece un listado de obras de Genadio, que no se han conservado, entre ellas la presunta profesión de fe. La identificación resulta inverosímil, en principio, a causa de la morfología textual¹¹ del *Liber dogmatum*, una colección de declaraciones sobre diferentes aspectos, dogmáticos y rituales, de la fe cristiana, de tono expositivo/prescriptivo antes que apologético, aparentemente autónoma respecto de supuestos requerimientos por parte de la autoridad papal. En efecto, faltan aquí todas las marcas discursivas que permitirían vislumbrar la situación procesal, como *ad interrogata respondeo* o *si etiam illud a nobis quaeritur qualiter de anima sentiamus*¹²; asimismo, una serie de anatematismos enfocados en herejías contemporáneas y destinados a impresionar positivamente a las autoridades, además del carácter esquivo a la hora de explicar los posicionamientos que se hayan bajo sospecha.

El *Liber dogmatum*, en cambio, parece tener como propósito brindar a sus lectores una completa orientación dogmática, en un formato manejable y, por eso mismo, manifiestamente ventajoso en términos espirituales. En este sentido, cabe pensarlo en relación a la tradición textual del símbolo, un tipo de escrito que, al decir de Rufino

¹⁰ Alfred Feder, “Zusätze des gennadianischen Schriftstellerkatalogs”, *Scholastik*, 8, 1933: 380-399.

¹¹ Carl Paul Caspari, *Kirchenhistorische Anecdota*, Christiania, Mallingsche, 1883: xix-xxiii; 301-314.

¹² Cf. Manuel José Crespo Losada, “¿Baquiario priscilianista? Polémicas sobre el alma en el *De fide*”, *Gerión*, 39, 2021, pp. 607-634.

de Aquileya, funciona como insignia o identificación de un colectivo, en la medida en que reúne el conjunto de sus creencias. La formulación sucinta de las mismas, por lo demás, permite memorizarlas, convirtiéndolas en un vademécum y, eventualmente, en un arma incisiva de ataque o escudo eficaz para la autodefensa:

“En griego, el vocablo ‘símbolo’ significa indicio y contribución, es decir, lo que varias personas ponen en común. Esto hicieron precisamente los apóstoles en aquellos discursos, poniendo en común cada uno lo que sentía [...] de ahí que establecieran este signo, por el que se conociese quién predicaba a Cristo verdaderamente según las normas apostólicas. Se dice que esto se hace también en las guerras civiles: dada la igualdad de las armas, voz, costumbres y normas de combate, cada jefe da a sus soldados símbolos secretos para que, si ocurriera que alguno dudara quién es el otro, interrogándole por el símbolo, sepa si es un enemigo o un camarada”¹³.

En un tratado prácticamente coetáneo al de Rufino, Agustín recomendaba el símbolo como especialmente pertinente en el horizonte trazado por la sentencia paulina, “el justo vivirá de la fe” (Gál 3, 11), e insistía en la brevedad y sencillez de estilo con vistas a una difusión siempre creciente de la ortodoxia cristiana (*De fide et symbolo* 1). En todo caso, Genadio parece haber contado con una erudición considerable¹⁴, que lo hacía apto para compilar un trabajo de este tipo y propósitos, así como para asesorar a sus hermanos de fe. Efectivamente, según deja entrever en *De viris illustribus*, éstos lo consultaban en relación a materiales conservados en lengua griega y de difícil acceso. Para ellos, Genadio ha realizado traducciones del griego al latín y dedicado advertencias, cuando los textos en cuestión eran obras de herejes, como podemos apreciar en *De viris illustribus* LXXII:

“Timoteo [...] dirigió al emperador León un escrito donde utilizaba falsamente los testimonios de los Padres, argumentando que, hasta el mismo León, pontífice de Roma, el concilio de Calcedonia y todos los obispos occidentales eran nestorianos, con la finalidad de engañar al emperador y dar apoyo a su herejía. Pero, con el favor de Dios, fue acusado como enemigo y se impusieron las disposiciones de Calcedonia. Según se dice y se cree, el herejarca vive aún

¹³ Rufino de Aquileya, *Comentario al símbolo apostólico*, 2, introducción, traducción y notas de Paloma Cervera Barranco, Madrid, Ciudad Nueva, 2001.

¹⁴ Pierre Courcelle, *Les lettres grecques en Occident. De Macrobe à Cassiodore*, Paris, E. de Boccard, 1943, p. 213.

en el exilio. A pedido de unos hermanos deseosos de conocimiento, traduje este opúsculo al latín, con una advertencia al comienzo”¹⁵.

Nada impide suponer que también para ellos, Genadio haya compuesto el presente tratado, con el objetivo de instruir y orientar en el conjunto de la ortodoxia, comenzando por las cuestiones fundamentales del símbolo, pero sin omitir las referencias a las problemáticas de actualidad, puntualmente los debates cristológicos avivados por las repercusiones del concilio de Calcedonia, pero también por la amenaza a los territorios galos por parte de los visigodos¹⁶, de credo arriano, la polémica entre Fausto y Claudiano en torno a la naturaleza corpórea del alma, y la especulación soteriológica.

¹⁵ Genadio de Marsella, *Sobre los hombres ilustres*, introducción, texto crítico, traducción y notas de Estefanía Sottocorno, Madrid, Ciudad Nueva, 2021.

¹⁶ Cf. Charles Munier (ed.), *Les Statuta Ecclesiae antiqua*, Paris, Presses Universitaires de France, 1960, pp. 234-236.

El conflicto de las traducciones. Escoto Eriúgena, Hilduino y Boecio

Susana Violante

Introducción

Posiblemente el primer gran problema relacionado al tema de las traducciones que enfrenta la humanidad es el de la comprensión entre personas de diversos pueblos que hablan lenguas diferentes. Desde hace muchos siglos, encontramos obras en las que se reconocen serias dificultades para el abordaje de una lengua, cuando no se la posee como lengua materna.

A partir de esta primera aproximación, tendremos en cuenta la relevancia del conocimiento de diversas lenguas y la imposible fidelidad en la transliteración. Esta problemática surge ante cualquier obra que se desee traducir y, también aquella que más preocupa a algunos medievales, correspondiente a la palabra divina. La traducción estará siempre mediada por un ser humano portador de conocimientos y desconocimientos, amigo o enemigo de determinada ideología que le dará un viso particular a las significaciones de ese *alter* que habla **diferente**.

Si hacemos un poco de historia en cuanto a la traducción de la *sacra pagina*, es en el Concilio de Roma (año 382) que la Iglesia católica, regentada por el papa Dámaso I, instituye el *Canon Bíblico* que contiene los libros del *Antiguo Testamento* en la versión de los *LXX*, que fuera traducida del arameo al griego, por los judíos helenizados, y de éste al latín por Jerónimo de Estridón; la obra, junto con el *Nuevo Testamento*, se conoce con el nombre de *Vulgata*. Lo dicho no es un dato menor y no hay que olvidarlo porque, posteriormente, se prohíben sus traducciones y se omite que ellas fueron realizadas desde el hebreo o el arameo, pasando por el griego, el árabe y el latín –como mínimo– a otras lenguas. Aunque se haya considerado a la *Vulgata* la traducción predominante, ha habido otras incluso al castellano en el siglo XIII; la conocida al alemán realizada por Martín Lutero entre 1521 y 1534; la de Casiodoro de Reina y Cipriano Valera (1565-1602) en Sevilla y muchas más. En todos los casos las traducciones se realizan para llegar a la mayor cantidad de personas por ello la relevancia de realizarlas en lenguas vernáculas. Hoy nos cuesta

comprender la consideración de herejía para dichas traducciones y las pensamos como un acto de exclusión.

Desde otro punto de vista, comprendemos que **traducir** no deja de ser, en un sentido irónico, una herejía si apelamos a la célebre frase *traduttore: traditore*, puesto que a la traducción se le suma la cuestión semiótica, semántica, hermenéutica, testimonial, política... que dificulta el proceso de hallar una correspondencia lingüística que, en todos los casos, se pueda considerar válida.

Las traducciones y explicaciones, en la mayoría de los casos, producen libros, hemos corroborado que la palabra escrita, perdura más que la oral y ¿cómo conservar una traducción si no es a través de la escritura? Si analizamos la palabra *biblia* en latín, procede de la expresión griega *τὰ βιβλία τὰ ἄγια* que, aunque refiera a los libros sagrados, su definición extensiva nos llevará a la palabra **libro**, **papiro**, **rollo**, término que tal vez tenga que ver con la ciudad fenicia de Biblos, llamada también Gibello o Jebail, que fue un importante centro de comercialización de papiros, ubicada en el Líbano, datada alrededor de 5000 años antes de Cristo. Por lo que hemos leído, ese término pudo ser impuesto por los judíos helenizados al referirse al *Tanaj* o *Antiguo Testamento*. De este modo, pareciera que **libro** permitiría reconocer a *Tanaj* y, con esta comparación, ya nos involucramos en una traducción. Varios siglos después, con el surgimiento del cristianismo, será mantenido el vocablo para referirse a la escritura sagrada. Entonces ¿qué leemos cuando leemos un libro? Leemos desde las reflexiones de una persona hasta sus **traducciones** porque, traducción no es solo el pasaje de términos de una lengua a otra, sino que contiene las comprensiones de una lectura. A veces, quienes se iniciaban en la traducción, utilizaban el aspecto onomatopéyico para descifrar el término correspondiente en latín o en la otra lengua, desconociendo el sentido de frases cotidianas y buscando para ellas un sentido equiparable. De este modo se generan errores de significación escritural que, ante la ignorancia de los lectores, se toman como traducciones fiables. Por ejemplo, la *Isagoge* le permite a Porfirio incorporar una nueva significación a la disciplina *Metafísica*, divergente de lo enunciado por Aristóteles¹.

¹ Ver, Susana Violante, “Los modos de ser y no ser de los universales en Boecio”, en Ricardo O. Díez (comp.), *La Exégesis en el Pensamiento Medieval*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2021: 541-553. Libro digital, PDF/A <https://repositorio.comillas.edu/xmlui/bitstream/handle/11531/63258/2021%20S.%20Bara.%2>

La filosofía medieval es, también, el resultado de la búsqueda de comprensión del multilingüismo que la habita cuya muestra es la necesidad de traducir textos de filosofía, medicina, griegos, árabes o judíos. Por ejemplo, en los siglos VIII-XV, no fue tan dificultoso traducir del árabe ya que muchos cristianos y judíos lo hablaban. El problema era traducir del griego, algo que algunos árabes hacían con mayor facilidad por encontrarse más cercanos a causa de la huida a Harrán de los filósofos griegos tras el cierre de la Academia por Justiniano en 529.

Como bien se lee en la convocatoria a este Intercongreso “la presencia de textos y sus traducciones es fundamental para comprender qué y cómo leían en la Edad Media”, nosotros nos detendremos en el modo de traducir obras completas o florilegios, de tres traductores.

Algunos ejemplos de traducción

Al indagar durante la elaboración de mi tesis doctoral², encuentro una dudosa obra atribuida al monje benedictino Otloh de San Emeramo: *Fragmentum relationis de translatione s. Dionysii e Francia in Germaniam, ad monasterium s. Emerammi*³. Este escrito, del que sólo se tiene un fragmento, extrañamente se encuentra entre sus manuscritos. Abt⁴ y Bernardo Pez dudaron de su autoría⁵. Si bien es cierto que Otloh no lo menciona cuando realiza la lista de los libros que escribió y copió, sin embargo, era devoto de san Dionisio a través de la traducción y comentario que

OEckhart%20lector%20de%20Or%C3%ADgenes.%20Buenos%20Aires.pdf?sequence=-1&isAllowed=y

² Susana Violante, *Duda y dialéctica en De suis tentationibus de Otloh de San Emeramo*, Edición Biblioteca Universidad de Barcelona, 2010. <http://www.tdx.cat/TDX-0322110-092259/> - <http://www.tesisenred.net/TDX-0322110-092259>

³ Otloh de San Emeramo, *Fragmentum relationis de translationes. Dionysii e Francia in Germaniam, ad monasterium S. Emerammi*, Translationis et inventionis Sancti Dionysii Ratisponensis historia antiquior. Edidit A. Hofmeister. En *MGH Scriptores* 30, 2. Hannoverae, 1853, 823-837.

⁴ Stefan Abt, “Othlon de Saint-Emmeram. Les confessions d’un moine du XIème. Siècle”, *Collectanea Theologica, Polonia. Academiae Theologiae*. 16, 1935: 216-244.

⁵ Bernardo Pez, *De vita et scriptis Othloni disquisitio*, PL 146, 16A, duda que el código que contiene los fragmentos del pedido de traslación de los restos de Dionisio de Francia a Germania, y que algunos eruditos habían incorporado a la obra de Otloh por la fuerza de su escritura, le pertenezcan.

realizara Escoto Eriúgena al enmendar la **mala** traducción de Hilduino. Esta referencia provoca la curiosidad sobre esa mala traducción y la buena.

Esta cuestión nos ubica en un momento histórico de gran interés para estudiar la Edad Media como es la herencia carolingia a partir de la valoración de las traducciones. Entre otros, encontraremos a Beda, Rabano Mauro, Claudio de Turín, Juan Escoto Eriúgena junto con Alcuino, maestro de Carlomagno, quienes realizaron la *translatio studiorum* de Roma a Aquisgrán⁶. De esta manera se obtienen importantes números de copias de textos provenientes de las invasiones germánicas o traídas desde el Oriente bizantino. Una de ellas es el texto adjudicado a Pseudo Dionisio, el Areopagita, un sirio (cristiano-griego) del siglo V (la misma época de Boecio). Varias fuentes indican que es Hilduino quien introduce la consabida confusión historiográfica al conjuntar a tres personas en una: Dionisio, el converso del Areópago, S. I, a quien san Pablo había convertido en Atenas y a quien había transmitido sus enseñanzas; con, Dionisio, el obispo de Corinto, S. II y Dionisio el obispo de París, s. III. También Hilduino supuso que su muerte había acontecido en Montmartre y escribió su hagiografía en base a suposiciones, como hemos adelantado, el carecer de documentación y de conocimientos de la lengua griega permite que las hipótesis se mantengan como verdades. Sin embargo, sostiene Schiavone, “en el mundo oriental tamaña confusión era impensable”⁷.

Dionisio⁸ es muy leído gracias al regalo que Bizancio realiza al hijo de Carlomagno, Luis el Piadoso, del códex con el *Corpus areopagiticum* o *Corpus dionysianum*. El areopagita recibe una importante influencia neoplatónica y de Proclo; sus lectores consideran que sus escritos revelan el acceso al mundo celeste y a él había que consultar para acceder a tan preciado lugar. Las cuatro obras que conocemos que compuso: *De divinis nominibus*, *De mystica Theologia*, *De caelesti hierarchia* y *De eclesiástica hierarchia*, nos permiten acceder a su pensamiento

⁶ De Aquisgrán, posteriormente, se trasladará a París y se concebirá a esta ciudad como “la nueva Atenas” tras pasar, durante el periodo carolingio, por Tours, Reims, Chartres, Ferrières, Laon, Lieja y, en Germania, por Fulda, Osnabrück, Hildesheim, Paderborn.

⁷ Michele Schiavone, *Neoplatonismo e cristianesimo nello Pseudo Dionigi*, Milano, Marzorati, 1963, p. 12.

⁸ Dionisio Areopagita, *Los Nombres Divinos; La jerarquía celestial; La jerarquía eclesiástica; La Teología Mística; Epístolas*, estudio filológico-lingüístico con traducción directa y notas de P. A. Cavallero, revisión y comentarios al texto por G. Ritacco, Losada, Buenos Aires, 2007, Prefacio.

filosófico y al de Escoto Eriúgena que lo tradujera en el siglo IX y que, junto a Sedulio (también irlandés) y Anastasio, dominan el griego y realizan importantes traducciones.

Hilduino de Saint-Denis (770? - Prüm, 840) forma parte de la corte carolingia por ser sobrino de Hildegard von Anglachgau, esposa de Carlomagno. Se desempeña como archicapellán de la corte y, posteriormente, como abad de Saint-Denis e instructor de Carlos el Calvo. Se interesa por la hagiografía. Si bien tiene una muy buena preparación al estudiar en la Academia Palatina de Alcuino de York, su conocimiento del griego es escaso, no obstante, traduce al latín la obra de Dionisio y escribe la *Passio Sancti Dionysii*. Si se tienen en cuenta los fragmentos que aún perduran de esta traducción, no es buena y los propios coetáneos la critican. Ella es corregida por Escoto Eriúgena⁹, que respeta el carácter con que fue escrito el texto original en griego por Dionisio, pero también introduce algunas modificaciones y agrega divisiones en los extensos desarrollos.

A partir del conocimiento del pensamiento de Dionisio y Eriúgena, accedemos a un proceso semiótico que desenmascara la construcción de teorías que explicarán las doctrinas implementadas sobre todo en los casos en que aparecen las herejías cristológicas sin capacidad de resolución, o las contradicciones en sus condenas; o cuando aparecen las contradicciones sobre el misterio eucarístico –¿realidad o símbolo?–, en las que intervienen Pascasio Radberto de Corbie (siglo IX), con su obra *De corpore et sanguine Domini*, en la que sostiene la realidad del sacrificio de la misa como repetición del sacrificio de la cruz. Por razones obvias no entraremos en las disputas, sino que nos dedicaremos a señalar cómo el conflicto en la traducción gesta este tipo de inconvenientes teóricos en el dogma.

El trabajo de traducción al latín de Escoto Eriúgena abarca no sólo los textos de Pseudo Dionisio, sino también a algunos padres de la Iglesia, como s. Máximo; comentarios al Evangelio de Juan; a Gregorio de Niza, a san Epifanio, las glosas sobre la obra de Martianus Capella y los *Opuscula Theologica* de Boethius.

La traducción del *Corpus dionysiacum* le permite gestar gran parte de su propio pensamiento en el que se da una modificación de su reflexión. En ella se analiza la cuestión del *συμβόλαιον* en el tratamiento de lo sagrado, que genera una

⁹ P. Gabriel Théry, *Études dionysiennes; Hilduin, traducteur de Denys*, “Hilduin se retrouve dans Scot Erigène”, París, Vrin, 1932, Introducción, cap. 1 y 2.

hermenéutica mediatizada en el reconocimiento de la limitación de la mente humana para alcanzar un sentido unívoco y que, directa o indirectamente, tiene que ver con la traducción porque, al llevarla a cabo, se comprende la ambigüedad de los términos y la mencionada incapacidad de la razón para alcanzar la determinación de **un** significado.

Eriúgena, al traducir, nos dice que a Dios se lo designó *essentia* y que griegos y romanos creían en lo mismo y lo llamaron de manera diferente, porque unos le aplicaron el nombre *substantia* y los otros *essentia*. Lo que los griegos entendían por esencia, ουσία, designaba la unidad y la simplicidad **aplicada** a la naturaleza divina. De la misma manera, sustancia, ὑπόστασις, designaba lo propio e individual de cada una de las Personas, por eso decían para las cuestiones trinitarias: “una esencia en tres sustancias”. Y para los latinos sustancia, designaba la unidad de las personas de la trinidad, por eso decían “tres personas en una sustancia”¹⁰. El término *essentia* es lo que constituye a un ente tal cual es en su naturaleza y lo distingue de otros que tienen naturalezas diferentes. En el caso del *Esse Super*, significa la unidad de caracteres o notas fundamentales que al ser indeterminables quedan solo en su enunciación porque su *quidditas* no puede ser objeto de entendimiento.

Su obra *De divisione naturae*, le permite a Eriúgena introducir en el mundo latino la traducción de Dionisio, la tradición griega neoplatónica, repensada hasta transformarla en una nueva concepción del mundo. El ser humano, en el esquema de Dionisio, se asemeja a la divinidad por ser indeterminable y no objetivable, una conceptualización que le enaltece. Todo, tanto lo visible como lo invisible ha sido creado en el hombre. Eriúgena modifica el criterio de jerarquía de Dionisio afirmando que el hombre se encuentra inmediatamente delante de Dios sin que se interponga ninguna creatura.

Sorteando dificultades consigue fortalecer varios argumentos de Dionisio y ampliarlos, por ejemplo: Dios no es nada determinado, no hay **nombre** alguno que pueda abarcar la infinitud, por lo tanto, el Uno invisible comienza a manifestarse cuando entra en relación con una naturaleza intelectual, a esto llama **teofanía** que da lugar a la teología negativa, de ella irá surgiendo la cuestión de una hermenéutica simbólica. Eriúgena habla de una exaltación de la naturaleza humana por *théosis*,

¹⁰ Eriúgena, *Periphyseon*, 613C.

por deificación de la creatura y condescendencia de la sabiduría divina que por dilección se hace teofanía¹¹.

Siguiendo a Dionisio, argumenta que, si la creación es **signo** de Dios y su manifestación una teofanía, no se puede poner a Dios como “signo” de nada, porque carecemos de su materialidad y lo rebajaríamos a **creatura**. Pero no pasa lo mismo en la acción de comprender a Dios como símbolo, como espacio polisémico emergente en la propia manifestación **teofántica**, materializada en la escritura.

De esta cuestión devinieron otros conflictos como el de Godescalco que sostiene en su *De praedestinatione*, que ella es doble, ya que Dios habría predestinado irremediamente a unos hombres *ad gloriam* y a otros *ad poenam* y es condenado por este modo de pensar con la pena de encierro perpetuo. Según Flasch, “los obispos actuaron con inconsistencia, en cambio Godescalco razonaba consistentemente e hizo todo lo posible para que la jerarquía católica oficial reconociera que era ella la herética”¹². A raíz de esta disputa, Carlos el Calvo le encomienda a Escoto Eriúgena que redacte un dictamen sobre el tema y, su escrito *De praedestinatione*, fue un escándalo y fue condenado en el Concilio en 855 y también en 1210.

Dionisio sostiene que el problema se presenta cuando intentamos nombrar a Dios porque todos los nombres implican multiplicidad y anulan a otros nombres. Por eso es mejor no decir nada de Él a decir algo porque sería determinarlo. Ninguna de las *Categorías* del ser explicadas por Aristóteles podrían aplicársele, por eso, la **teología** es **negativa** porque no puede afirmar nada del ser de Dios y esta imposibilidad, para Dionisio, es la única verdadera. Y es esta identificación entre **Dios** y **nada** que va a inspirar al Eriúgena: “Dios no conoce de sí mismo lo que es, porque Él no es un **qué**, siendo del todo incomprensible sea para sí mismo sea para

¹¹ Iohannis Scotus Eriugena: *Periphyseon (De Divisione Naturae)*. Liber Primus et secundus. Edición crítica colección Scriptores Latini Hibernia. Dublín, I. P. Sheldon/L. I. Williams (eds.), L. I, 1978; L. II, 1983. Las citas de Eriúgena corresponden, en todos los casos, a esta edición. *Periphyseon*, 449B: “Condiscensionem hic dico non eam quae iam facta est per incarnationem sed eam quae fit per theosin, id est per deificationem, creaturae. Ex ipsa igitur sapientiae dei condescensione ad humanam naturam per gratiam et exaltatione eiusdem naturae ad ipsam sapientiam per dilectionem fit theophania”.

¹² Kurt Flasch, *El pensament filosòfic a l'Edat Mitjana. D'Agustí a Maquiavel*, Traducción Josep Batalla, Santa Coloma de Queral, Obrador Edèndum S. L., 2006. p. 153.

cualquier intelecto”¹³. Y sostiene en relación con las dudas acerca de los atributos de Dios:

“Ciertamente si afirmas que Él es tal o cual, se te podrá probar la falsedad, ya que no es nada de lo que es, se dice o se puede entender. Pero si declaras ‘No es ni esto, ni eso, ni aquello’, aparecerás como quien es veraz, porque Él no es ninguna de las cosas que son y no son [...] Con todo, no es irracional – como dijimos con frecuencia– que se puedan predicar de Él todas las cosas que existen, desde las más altas hasta las más bajas, por cierta similitud o disimilitud, o contrariedad, u oposición, ya que por Él son cuantas cosas de Él pueden predicarse”¹⁴.

Eriúgena sostiene la racionalidad de este modo de pensar, porque a Dios le cabrían **todas** las adjudicaciones dadas hasta hoy, las futuras y las posibles porque: todo lo que fue, es y será, son su **teofanía**.

“Más engaña al alma oír afirmar de Dios cosas semejantes que no las opuestas. Pues ciertamente, el alma racional, no es enteramente burlada cuando oye que se afirman de Dios los nombres de cosas que son contra la naturaleza, pues o bien las juzga enteramente falsas y las rechaza, o bien dichas figuradamente, las acepta y las cree”¹⁵.

Existe una importante y paradójica distinción ontológica entre decir que Dios “no es” y decir que “es aquello que no es” como propone la teología negativa.

La influencia de la traducción y el pensamiento de Eriúgena, modifica la manera tradicional de entender la religión cristiana al unificar las tradiciones vigentes en el mundo carolingio: la bíblica, la boeciana, la agustiniana y la dionisiana.

Gracias al esfuerzo de los maestros carolingios poseemos la obra de la mayor parte de los clásicos latinos y algunos griegos.

¹³ *Periphyseon*, L. II, 589B: “Deus itaque nescit se quid est quia non est quid, incomprehensibilis quippe in alio et sibi ipsi et omni intellectui”.

¹⁴ *Periphyseon*, 510c y ss.

¹⁵ *Periphyseon*, 512c.

Boecio ya había trabajado con la traducción de estos términos al definir **persona** junto al sentido de las palabras en griego y el **mal** paso al latín:

“Si la persona se refiere solamente a las sustancias y concretamente a las racionales y, si toda sustancia es una naturaleza que no se desarrolla en los entes universales sino en los individuales, entonces hemos encontrado la definición de persona: ‘La persona es una sustancia individual de naturaleza racional’. Con esta definición hemos delimitado aquello que los griegos denominan ὑπόστασις”¹⁶.

Entonces, *hypóstasis* será la subsistencia individual, pero prefiere usar la forma griega que considera originaria antes que la traducción latina para decir que: “Las esencias pueden existir en los universales, pero se convierten en sustancias solamente en los individuos y en los particulares. Pues la intelección de las cosas universales tiene su fuente en los particulares”¹⁷. Boecio distingue este sentido de aquel que se remonta al origen del término **persona** en las máscaras que los dramaturgos utilizaban para dramatizar sus comedias o tragedias. En este caso se utiliza **persona** a partir de *personare*, referido a *sonus*, sonido que surge del choque de la voz en la concavidad de la máscara. Llevando la máscara, los histriones podían plasmar a personas concretas, una razón que, según Boecio, les permite a los griegos reconocer al personaje en cuestión según la expresión de su personalidad y no según el rostro. A esta determinación de la **personalidad**, los latinos la designaron **persona** y los griegos πρόσωπα y Boecio, admirador de los griegos, considera que ellos:

“[...] designaron con mayor exactitud la subsistencia individual de la naturaleza racional con el nombre de ὑπόστασις; nosotros, en cambio, por pobreza en la expresión de los términos hemos continuado haciendo uso de la

¹⁶ Boecio, *Liber de persona et duabus naturas contra Eutychem et Nestorium, ad Joannem diaconum ecclesiae romanae*. PL 64, París, Jacques-Paul Migne, 1850, 1338C-1341B y 1342C-1343C. Recurso electrónico: Chadwyck-Healey, 1995. *Liber de persona...*, caput III, 1343D: “Quocirca si persona in solis substantiis est, atque in his rationalibus, substantiaque omnis natura est, nec in universalibus, sed in individuis constat, reperta personae est igitur definitio: Persona est naturae rationalis individua substantia. Sed nos hac definitione eam quam Graeci ὑπόστασις dicunt terminavimus”.

¹⁷ Boecio, *Liber de persona...*, III, 1344B.

denominación traslaticia de **persona** para designar aquello que los griegos denominan *ὑπόστασις*¹⁸.

Por lo tanto, no es **persona** sino **sustancia**. La definición de **persona** y la referencia al sentido de las palabras en griego y el mal paso al latín, tienen por objetivo final, en Boecio, contraponerse a Nestorio y a Eutiques en su concepción cristológica y mostrar que Cristo está formado tanto **de** dos naturalezas como **en** dos naturalezas. Entonces, *hypóstasis* será la subsistencia individual, mostrando que prefiere usar la forma griega que considera originaria antes que la traducción latina.

Conclusión

Estos postulados de Dionisio y las analizadas traducciones de Boecio y Escoto Eriúgena sobre la significación de cada uno de los términos y lo que a ellos les condujo a pensar y las controversias que gestaron, modificaron las teorías sobre el lenguaje, la interpretación y el símbolo, entre otras. A nosotros, junto a Boecio, nos permite comprender que la ambigüedad de los términos provoca una potente falta de fidelidad al supuesto significado primigenio, sobre todo cuando lo que se busca es un sentido unívoco y una traducción que no permita una **polisemia, polisemia** de la que, ojalá, nunca nos desembaracemos.

¹⁸ Boecio, *Liber de persona...*, III, 1344A: “Longe vero illi signatius naturae rationalis individuum subsistentiam ὑπόστασεως nomine vocaverunt; nos vero, per inopiam significantium vocum, translaticiam retinimus nuncupationem, eamque quam illi ὑπόστασις dicunt, personam vocantes”.

TEMAS MISCELÁNEOS

Dialogus cum Triphone:
il domandere della filosofia nella risposta del cristianesimo

Valentina Amorosino

Nel II secolo d. C fecero comparsa nel mondo greco e latino i Padri apologeti. Uomini che dedicarono la loro esistenza alla stesura di apologie, tipologia di opera dalla quale è stato tratto il loro nome, testi il cui intento era quello di ottenere dagli imperatori romani il riconoscimento legale per i cristiani al fine di poter vivere all'interno di un impero che era di fatto ufficialmente pagano.

Molti sono i nomi che andrebbero citati, tra quelli maggiormente ricordati dalla storiografia vi sono certamente Taziano, la cui opera più importante fu l'*Oratio ad Graecos*, Atenagora, con la sua *Legatio pro Christianis*, Teofilo, che con la sua *ad Autolyicum* fu il primo a rivolgersi non a un imperatore ma ad un privato, e ovviamente, l'apologeta martire Giustino, del quale questo contributo si auspica di riuscire a essere in primo luogo un omaggio rispetto al suo lavoro intellettuale, ma anche un segno di quanto a volte doloroso, a volte faticoso, sia ogni processo di conversione.

Tra le opere più importanti di cui Giustino ci ha fatto dono vi sono l'*Apologia I*, la quale non a torto può essere definita come un iniziale tentativo di trovare un accordo tra la strada cristiana e quella pagana. Giustino infatti era consapevole che la filosofia traeva la sua origine e il suo senso dal *Logos*; il Verbo pertanto era quel comune terreno che univa il pensiero greco a quello cristiano. Tale consapevolezza però in Giustino va oltre, approda a una diversità che marca la superiorità cristiana rispetto al mondo pagano: il *Logos* cristiano, come lo stesso Giustino affermava nella sua *Apologia II*, incarnandosi rivela all'umanità tutta la verità in modo concreto e autentico. Un concetto non solo assolutamente assente nella filosofia classica, ma anche impossibile da comprendere senza l'ausilio della religione cristiana.

Fondamentale per questo nostro lavoro sarà la lettura di quella che viene ricordata come l'opera più significativa di Giustino: il *Dialogus cum Triphone*. Il testo rivela l'esigenza del tempo di trovare soluzioni nuove a problemi che da sempre affliggevano gli uomini, e non meno lo stesso Giustino. Pertanto non c'è

dubbio sul fatto che la persona di Giustino si presenti come paradigmatica di una società che è matura per iniziare una nuova forma di contemplazione e comprensione del divino. In Giustino, come del resto in altri padri apologisti di quel tempo, non c'è mai il tentativo malsano e maldestro di oscurare la filosofia, al contrario, scopo del suo lavoro è quello di ridarle una luce nuova, la luce di Cristo appunto. In un'epoca nella quale il mondo filosofico si presentava allo stremo delle forze, perché stava collassando nella sua stessa ridondanza interrogativa, Giustino si chiedeva come fosse possibile non comprendere quanto grande fosse il bisogno di appoggiarsi alla fede, così da poter risplendere nel rinnovato esercizio del suo essere, del suo concedersi, del suo donarsi.

Il *Dialogus cum Triphone* ha molti meriti, ma più importante è quello di riuscire a descrivere una società che sentiva l'esigenza di un cambiamento di valori. Davanti alla maturazione e trasformazione umana, anche il codice morale, religioso e sociale urgeva di essere rivisto, e non di meno, urgeva di essere trasformato e rinforzato in tutte le sue parti più deboli. Quella del II secolo d. C si presentava infatti come una società in cui l'essere umano aveva bisogno attivamente di leggere, ma soprattutto di comprendere le parole del Vecchio Testamento. Era pertanto una società che si apriva a un nuovo desiderio di conoscenza, un desiderio dal quale non riusciva a fuggire.

Ed è proprio a partire da questa trasformazione di valori che Giustino trova deludenti i discorsi filosofici, quando completamente alieni dal mondo cristiano. Una riflessione questa che continua a essere attuale e accreditata, tanto che Papa Giovanni Paolo II nell' enciclica del 1998 *Fides et Ratio*, ricordando Giustino scriveva che:

“L'incontro del cristianesimo con la filosofia, dunque, non fu immediato né facile. La pratica di essa e la frequentazione delle scuole apparve ai primi cristiani più come un disturbo che come un'opportunità. Per loro, primo e urgente dovere era l'annuncio di Cristo risorto da proporre in un incontro personale capace di condurre l'interlocutore alla conversione del cuore e alla richiesta del Battesimo. Ciò non significa, comunque, che essi ignorassero il compito di approfondire l'intelligenza della fede e delle sue motivazioni [...] Abbattute le barriere razziali, sociali e sessuali, il cristianesimo aveva annunciato fin dai suoi inizi l'uguaglianza di tutti gli uomini dinanzi a Dio. La prima conseguenza di questa concezione si applicava al tema della verità. Veniva decisamente superato il carattere elitario che la sua ricerca aveva

presso gli antichi: poiché l'accesso alla verità è un bene che permette di giungere a Dio, tutti devono essere nella condizione di poter percorrere questa strada [...] Quale pioniere di un incontro positivo col pensiero filosofico, anche se nel segno di un cauto discernimento, va ricordato san Giustino: questi, pur conservando anche dopo la conversione grande stima per la filosofia greca, asseriva con forza e chiarezza di aver trovato nel cristianesimo 'l'unica sicura e proficua filosofia'"¹.

Come lo stesso Giustino racconta nel prologo del *Dialogus cum Triphone*, furono molti gli indirizzi filosofici ai quali donò la propria attenzione e per i quali spese il suo tempo, nella speranza di trovare delle risposte alle sue sempre più urgenti domande, ma furono incontri inutili che anzi, aumentarono le sue perplessità, fino al momento in cui comprese che non era la filosofia per se stessa a essere vuota, ma ogni forma di filosofia che si intestardiva nel restare distante dal messaggio cristiano.

Imbattutosi in *Triphone*, l'interlocutore dal quale il dialogo prende il nome, a questi Giustino racconta di aver prima seguito gli stoici: "Mi rivolsi ad uno Stoico: dopo aver trascorso con lui un tempo sufficiente, dal momento che non apprendevo nulla sul problema di Dio (quello non ne sapeva niente, e sosteneva che si trattava di una materia non necessaria)"².

Poi fu la volta di un peripatetico, definito da Giustino un tipo intelligente, ma capace di mostrare più attenzione al compenso che al dispensare consigli e risposte. Giunse anche il tempo dei pitagorici, ma la loro pretesa di fargli prima conoscere discipline quali musica, astronomia e geometria, scoraggiarono enormemente Giustino che, vedendo sempre più ostacoli nel suo cammino, si rivolse ai discepoli di Platone:

"Trovandomi in questa condizione di impotenza, pensai di rivolgermi anche ai Platonici: anche loro, infatti, godevano di grande fama. Cosicché, entrai in contatto in particolare con un uomo che era giunto da poco nella nostra città, intelligente e distintosi tra i Platonici, e con lui ogni giorno facevo notevoli progressi. Ero attratto dalla conoscenza delle realtà sovrasensibili, e la contemplazione delle Idee metteva le ali alla mia mente, quindi, dopo poco

¹ Giovanni Paolo II, *Fides et ratio*, Roma, LEV, 1998, IV, 38.

² San Giustino, *Il dialogo con Trifone*, Milano, Edizioni Paoline, 1988, II, 3.

tempo, pensavo di essere diventato sapiente, e speravo ingenuamente di raggiungere subito la visione di Dio: questo, infatti, è lo scopo della filosofia di Platone”³.

Giustino si presenta e si racconta come un’anima in pena, un essere desideroso di sapere, ma azzoppato da tutti quei metodi che si rivelavano incapaci di scavare la profondità delle sue domande, le quali non trovando risposta si presentavano con sempre maggiore forza, urgendo di essere risolte, pretendendolo.

Inizia con questa insoddisfazione la conversione di Giustino, il suo cammino verso la Verità, il suo articolato, a tratti doloroso muoversi in direzione di se stesso e di quell’Altro che ancora non sa, ma una volta conosciuto, non vorrà far altro che accogliere dentro di sé.

Leggendo il Prologo del *Dialogus*, ciò che salta immediatamente agli occhi è una particolare condizione, quella della solitudine. Scrive Giustino: “Mentre mi trovo in queste condizioni, pensai un giorno di isolarmi nella quiete assoluta e di ‘fuggire la calca degli uomini’, e, quindi, andai in un luogo non lontano dal mare”⁴.

Giustino ha bisogno di prendere le distanze dal frastuono di tutti quei discorsi che lo avevano intontito, vuole lasciarsi alle spalle il chiacchiericcio fastidioso di chi si è presentato come portatore di verità, ma si è poi rivelato un ciarlatano, un venditore di belle parole, e nulla più.

Fugge dalla folla Giustino, si prende del tempo per ascoltarsi in silenzio e per ascoltare il silenzio. È proprio in quel luogo lontano dalle voci e dai volti che lo hanno deluso che può godere di un incontro che gli cambierà la vita.

E racconta: “un anziano di età molto avanzata, ma di aspetto per nulla sgradevole, ma anzi che ispirava dolcezza e venerazione, poco lontano da me, mi seguiva. Mi voltai verso di lui e lo guardai, stando fermo di fronte a lui”⁵.

L’incontro tra i due ha qualcosa di magnetico, veloce, ma allo stesso tempo fortemente intenso. Si guardano con vigore, tanto che l’anziano si premura nel

³ Giustino, ob. cit., II, 6.

⁴ Giustino, ob. cit., III, 1.

⁵ Giustino, ob. cit., III, 1.

domandare a Giustino se si fossero già incontrati da qualche parte, e ottenendo da questi una risposta negativa, non poté esimersi dal domandargli perché allora abbia l'ardire di fissarlo in modo tanto insistente. La risposta di Giustino è assolutamente degna di nota: "Mi meraviglio che tu sia capitato nei mio stesso luogo: non mi sarei mai aspettato, infatti, di incontrare uomini proprio qui"⁶. A quel punto anche l'anziano uomo si abbandona a delle confidenze più intime, tanto da confessargli:

"Sono preoccupato per alcuni miei familiari –mi spiegò–; sono lontani da me: quindi vengo qui di persona per loro, per vedere se per caso comparissero da qualche parte. Tu, invece, che cosa fai qui?" mi chiese. Gli risposi: 'Mi piace passare così il tempo: in questo modo, infatti, nulla impedisce il dialogo con me stesso', e l'amore per la riflessione viene stimolato moltissimo in luoghi di questo genere. Ribatté: 'Allora sei un amante del pensiero, e non dell'azione e della verità: perché, invece, non provi ad essere un uomo di azione anziché un sofista?'. Io gli risposi: 'Cosa si potrebbe fare di più grande e di più buono che non dimostrare che il Logos regge l'universo, per abbracciarlo e cavalcarlo in modo da contemplare dall'alto gli errori e il comportamento degli altri, che non fanno nulla di ragionevole e di gradito a Dio? Senza la filosofia e la retta ragione non ci può essere saggezza. Pertanto, è necessario che ogni uomo faccia filosofia e la consideri l'attività più grande e più nobile. Tutto il resto viene in secondo o terzo luogo, e, se ha relazione con la filosofia, è conveniente e degno di essere accolto, mentre, se è disgiunto da essa, ed è esercitato da persone che non la praticano, è sconveniente e ignobile"⁷.

Sono molti e tutti meritevoli di essere evidenziati i punti chiave di queste righe, quelli sui quali è impossibile esimersi dall'osservare sono certamente: meraviglia, dialogo con se stessi e *logos*.

Nel *Teeteto* di Platone, il giovane interlocutore di Socrate ammetteva di avvertire una strana sensazione, era meravigliato, tanto da sentire le vertigini, ed era quello l'inizio del suo travaglio nel pensare, nell'interrogarsi e nel partorire idee, la meraviglia, lo stupore di fronte all'ignoto. A partire da ciò, ma in realtà ancor prima, fiumi e fiumi di inchiostro sono stati usati con l'intento di descrivere il legame tra la capacità che un'anima filosofica possiede nel restare stupita, meravigliata appunto,

⁶ Giustino, ob. cit., III, 1.

⁷ Giustino, ob. cit., III, 1.

davanti al mistero del mondo che davanti ai suoi occhi si palesa con le sue forme, misure, colori, in una sola parola, con il suo esistere.

Analogamente, la meraviglia è un sentimento che si sposa ed accompagna l'uomo cristiano, nello specifico possiamo dire che sia un sentimento intrinseco del cristianesimo. Nel sincero e disinteressato atto di fede, l'essere umano prima si meraviglia e poi prende coscienza della sua fragilità, della sua finitudine, ma anche della speranza che il ricongiungimento con Dio, Padre e Creatore può significare. Il cristianesimo, più di qualunque altra religione è prima di tutto stupore, incredulità, meraviglia del Mistero Trinitario, meraviglia dell'Incarnazione, meraviglia della Resurrezione e non per ultimo, meraviglia della capacità divina di farsi carico del dolore umano, per questo non a torto si può affermare che la religione cristiana sia anche meraviglia del modo in cui Cristo patisce la morte, subendola, per poi trasformarla in vita eterna.

Anche la capacità di dialogare con se stessi è un segno che caratterizza la filosofia tanto quanto il mondo cristiano. Socrate attraverso il dialogo cercava di trovare risposte, e non di rado era solito restare solo con se stesso e contemplare la vita che nel frattempo accadeva, a tal proposito nel *Simposio* si racconta di un momento precedente il banchetto, in cui Socrate ritarda la sua entrata in scena, proprio perché solito mettersi in un angolo e restarvi a riflettere. Questo desiderio di ritrovamento di se stessi attraverso la solitudine è tipico anche dell'uomo cristiano, il quale certamente ha bisogno e vuole incontrarsi e confrontarsi con l'altro, tale desiderio però attraversa una fase necessaria che è quella dell'intima, silenziosa e profonda conoscenza di se stessi. In una coincidenza armoniosa e totale che vede fondersi il donarsi con il riscoprirsi, l'uomo che nasce in Cristo traccia la sua strada e prosegue il suo cammino nel mondo.

Infine, ma non per questo meno importante: il concetto di *logos*, elemento cardine del mondo pagano e di quello cristiano. Parola, Verbo, quanti termini per designarlo, forse nessuno ne riesce a restituire in modo perfetto la sua potenza, ma ciononostante, sappiamo essere questo il fulcro della filosofia ed ancor di più il fulcro del cristianesimo, al quale Giustino riconosce la capacità non solo di fondarsi, ma anche di incarnarsi. Per questo, il *Logos* cristiano è *Logos* in senso assoluto e totalizzante, perché va oltre la semplice parola e diventa parola viva, carne, ossa, sangue, morte e poi nuovamente vita.

L'incontro tra Giustino e l'anziano uomo, come lo stesso Giustino racconta a Triphone, porta a un serrato interrogatorio su tutti quei temi che Giustino credeva di padroneggiare tramite la sua vicinanza alla filosofia platonica. A ogni passo però, quel terreno che egli credeva doverlo sostenere per sempre, iniziava a franare e apriva crepe sempre più profonde. A ogni domanda, non una risposta, ma una contraddizione, a ogni contraddizione una certezza: la filosofia platonica urgeva di essere rivista e accompagnata da una nuova prospettiva.

La conoscenza di Dio, il concetto di verità, quello di anima, la vita dopo la morte, erano questioni che alla maniera platonica non riuscivano più a funzionare, attraversate da una sempre maggiore fragilità, perdevano la loro lucidità. Nell'anziano interlocutore, Giustino non aveva intravisto solo un bravo confutatore, ma anche un essere capace di valide risposte, di soluzioni che non erano semplicemente valide, ma anche assolute. Curioso, ma soprattutto desideroso di sapere dove e come potesse leggere tutto quello che gli era appena stato svelato Giustino chiese: Chi mai si potrà prendere come maestro e dove si potrà trarre vantaggio?

La risposta che ottenne fu l'invito ad accostarsi a uomini amici di Dio, ovvero a coloro che hanno parlato perché ispirati dallo Spirito Santo, i profeti appunto, che meglio di qualunque altro filosofo o presunto tale, potevano mostrargli la via della verità, dando risposte autentiche ai suoi perché tramite l'esempio della vita e dell'agire di Cristo.

L'anziano, racconta Giustino a Triphone, successivamente a quella rivelazione spari, ma gli lasciò l'ardente desiderio di accostarsi alla Parola di Dio, da quel momento iniziò la sua conversione ed ovviamente una nuova vita, con solide certezze e una nuova speranza.

In conclusione di questa breve, ma ci si auspica significativa riflessione rispetto al modo in cui l'apologista Giustino ha incontrato la fede, possiamo sottolineare almeno tre aspetti fondamentali.

Il primo: la filosofia, come lo stesso Giustino dimostra, è già per se stessa un dono divino, in quanto si pone problemi mettendo in moto l'intelletto, pertanto non può assolutamente essere in concorrenza con il volere divino, al contrario è, come appena detto, un dono di Dio all'intelligenza umana.

In secondo luogo, la filosofia platonica è quella che più si avvicina al mondo cristiano, non a caso lo stesso Socrate, di cui Platone spesso è riconosciuto come *alter ego*, è rappresentato quale cristiano *ante litteram*, specie nel suo martirio in difesa della verità.

Terzo e ultimo punto che ci preme sottolineare è il legame tra ragione e fede, *topos* medievale che sempre ci induce a riflettere e che sempre apre punti di discussione meritevoli di approfondimento. Giustino, attraverso la sua impossibilità di tener testa alle domande del vegliardo, ma soprattutto davanti all'impossibilità di incalzarlo a sua volta, sottolinea il divario incolmabile tra l'insufficienza della ragione in opposizione alla rivelazione, la cui potenza è già tutta racchiusa nel suo straordinario farsi.

Secondo Giustino, e in ciò è possibile rivedere una grande originalità, nel cristianesimo la filosofia e la fede si fondono fino a coincidere. Infatti, tutti i cristiani sono filosofi, perché cercano Dio, e sono cristiani perché lo trovano. La fede include la filosofia, ed è questo il punto che la rende vincente, specie quando di contro la filosofia chiudendosi dentro la sua torre dorata, si rifiuta di accogliere la fede e finisce col soccombere. La morte della filosofia non coincide secondo Giustino con l'avvento del cristianesimo, ma con il ripudio di questo. Senza il discorso su Dio, senza il *Θεός* e *λόγος* appunto, la filosofia resta incartata nei suoi stessi interrogativi e muore nel vanitoso tentativo di bastare a se stessa senza tornare all'origine di quel *Logos* di cui non solo è portatrice, ma anche creatura. Disprezzando la fede, vorrebbe dimostrare la sua autonomia, ma paga e a caro prezzo, la superbia di non riconoscersi ancella di questa, ne ripudia la superiorità, a tratti ne nega l'esistenza.

Giustino prima e dopo la conversione, continuerà a sostenere che la filosofia sia il più grande dei beni, quello più prezioso in rapporto a Dio. È questa sua convinzione che lo rende un sincero credente e un vero filosofo. Ha percorso tante strade, ha bussato alle porte di molti, ma solo quando si è imbattuto nelle parole del Vangelo ha compreso la Verità ed ha riscoperto un nuovo e più autentico senso del domandare, che ricordiamo essere l'elemento che più di ogni altro caratterizza l'agire filosofico. In un'epoca in cui molte cose stavano cambiando, in un secolo di rinnovamento, ma anche di grandi scontri, Giustino riconosce la concordanza tra la fede e la razionalità filosofica, ne auspica la pratica e spera in un futuro di armoniosa cooperazione. Centrale nel suo ragionamento sarà sempre il concetto che la strada filosofica quando non mira a vani riconoscimenti, ma resta pura, è una strada che

congionge a Dio, e in modo analogo, solo partendo da Dio è certo si possano reinterpretare le classiche questioni filosofiche. Filosofia e religione sono secondo Giustino unite e centrali per la vita dell'uomo, a questa unione e a questa centralità i filosofi dovranno sempre tener fede, così da non perdersi brancolando tra il buio della menzogna e lo sconforto dell'impotenza.

**A apologética do termo *Pater Maior me est*:
inferioridade e superioridade do Verbo de Deus
no I, 7, 14 *De Trinitate* de Santo Agostinho**

Marcone Bezerra de Lima

Geralmente, as obras agostinianas possuem uma origem apologética, uma vez que, após sua conversão, onde sua máxima era que a verdadeira sabedoria encontrava-se em Cristo, muitos embates e questionamentos surgiram. Ao longo de seus textos, Agostinho explora diversos sentidos para o termo “Verbo de Deus Encarnado”. Entre esses sentidos está a identidade da Pessoa de Jesus, o **Logos** do Evangelho de João. Conforme Agostinho:

“Com esses e semelhantes testemunhos das divinas Escrituras, com os quais, como disse antes, os autores que nos precederam rebateram copiosamente as calúnias e os erros dos hereges, comprova-se a unidade e a igualdade professada pela nossa fé.

Mas devido à encarnação do Verbo de Deus, realizada para a conquista de nossa salvação e para que Cristo Jesus se tornasse o mediador de Deus e dos homens (1Tm 2, 5), muitas passagens dos Livros santos insinuam e mesmo abertamente declaram, que o Pai é maior que o Filho. Daí os homens errarem pela descuidada investigação e pela falta de consulta a todo o conjunto das Escrituras. E por isso, transferirem essas afirmações acerca de Cristo Jesus como homem, aplicando-as à sua substância, que era sempiterna, antes da encarnação –e que é sempre sempiterna–.

Dizem que o Filho é inferior ao Pai, porque está escrito e o disse o próprio Senhor: ‘O Pai é maior do que eu’ (Jo 14, 28). A verdade, porém, mostra que neste sentido o Filho é inferior a si mesmo. Como não há de ser inferior a si mesmo aquele que ‘esvaziou-se de si mesmo, e assumiu a condição de servo?’ (Fl 2, 7). Recebendo a forma de servo, não perdeu a forma de Deus, na qual era igual ao Pai. Portanto, revestido da forma de servo, não ficou privado da forma de Deus, pois, tanto na forma de servo, como na forma de Deus, ele é o Filho Unigênito de Deus Pai, igual ao Pai na forma de Deus, e mediador de Deus e dos homens, o homem Cristo Jesus, na forma de servo. Nesses termos, quem há que não compreenda que na forma de Deus, ele é superior a si mesmo e, na forma de servo, é também inferior a si mesmo?

Por isso, a Escritura afirma, não sem razão, ambas as coisas, ou seja, que o Filho é igual ao Pai e o Pai é maior que o Filho. Não há, pois, lugar à confusão: é igual ao Pai pela forma de Deus, é inferior ao Pai pela forma de servo.

Esta regra, para resolver o assunto em pauta, com base em todos os Livros sagrados, é tomada de um capítulo da carta de Paulo, onde essa distinção aparece com toda clareza. Diz assim: ‘Ele tinha a condição divina, e não considerou o ser igual a Deus como algo a que se apegar ciosamente. Mas esvaziou-se de si mesmo, e assumiu a condição de servo, tomando a semelhança humana, tido pelo aspecto como homem’ (Fl 2, 6-7). O Filho de Deus é, portanto, igual ao Pai pela natureza, inferior pela condição exterior. Na forma de servo de que se revestiu, é inferior ao Pai; na forma de Deus que já possuía antes de assumir nossa condição, é igual ao Pai. Na forma de Deus, é o Verbo pelo qual todas as coisas foram feitas (Jo 1, 3); na forma de servo, ‘nasceu de mulher, sob o império da Lei, para remir os que estavam sob a Lei’ (Gl 4, 4-5). Consequentemente, na forma de Deus criou o homem, na forma de servo fez-se homem. Pois, se somente o Pai, sem o Filho, tivesse criado o homem, não estaria escrito: ‘Façamos o homem à nossa imagem e semelhança’ (Gn 1, 20). Desse modo, pelo fato de a forma de Deus receber a forma de servo, ele é ao mesmo tempo Deus e Homem. É ao mesmo tempo Deus, porque era Deus quem a recebeu; ao mesmo tempo homem, porque recebeu a condição humana. No fato de assumir não há conversão ou mudança de condição: nem a divindade modifica-se ao tornar-se criatura, nem a criatura tornou-se divindade, deixando de ser criatura”¹.

O texto do Evangelho de João (1, 1) inicia com a expressão referente ao **Verbum** –*In principio erat Verbum*, assim, esse procedimento joanino é semelhante ao início do livro veterotestamentário do Gênesis– *In principio Deus creavit coelum et terram* (Gn 1, 1). Dessa forma, ambos os textos enunciam algo sobre um certo início, um certo começo, um certo princípio.

Logo, se o Verbo/Filho é criador igual ao Pai, em que sentido **Jesus é menor que o Pai?** Segundo Agostinho, o Evangelho de João ensina de forma muito objetiva a igualdade e unicidade de Jesus com o Pai, uma vez que os escritos do apóstolo João tinham, como propósito geral, combater as heresias que negavam que Jesus fosse

¹ Santo Agostinho, *A Trindade*. São Paulo, Paulus, 1995, p. 726 [Coleção Patrística, n. 07 – Trad., org., int., e notas de Agostinho Belmonte; Nair de Assis Oliveira], pp. 39-41.

plenamente Deus e plenamente homem. Segundo o Apóstolo, esse **Verbo** por meio do qual todas as coisas foram feitas, não apenas estava com Deus, mas era Deus (João 1, 1-3). Em outra parte, o Evangelho de João também ensina que Jesus e o Pai são da mesma essência. O próprio Jesus declarou: “Eu e o Pai somos um” (João 10, 30). Tudo isso significa que as palavras de Jesus ao dizer: “o Pai é maior do que Eu”, precisam ser interpretadas à luz de todo o testemunho das Escrituras acerca de sua pessoa. Na hermenêutica agostiniana, não há contradição em afirmar que Jesus é Deus e homem concomitantemente:

“Aqueles que afirmaram que nosso Senhor Jesus Cristo não é Deus, ou que não é verdadeiro Deus, ou que não é um só Deus com o Pai, ou que não é imortal por ser mutável sejam convencidos de seu erro pelo claríssimo testemunho e pela afirmação unânime dos Livros santos, dos quais são estas palavras: ‘No princípio era o Verbo, e o Verbo estava em Deus’, e o Verbo era Deus. Está claro que nós reconhecemos o Verbo de Deus como o Filho único do Pai, do qual se diz depois: ‘E o Verbo se fez carne e habitou entre nós’ (Jo 1, 1-14), em referência ao nascimento pela sua encarnação, ocorrida no tempo, tendo a Virgem como mãe. Nessa passagem, o evangelista declara que o Verbo não é somente Deus, mas consubstancial ao Pai, pois, após dizer: ‘E o Verbo era Deus’, acrescenta: ‘No princípio, ele estava com Deus. Tudo foi feito por ele e sem ele nada foi feito do que existe’ (Jo 1, 2-3). Diz tudo, de modo a incluir tudo o que foi criado, ou seja, todas as criaturas. Consta aí claramente que não foi criado aquele por quem tudo foi criado. E se não foi criado, não é criatura, e se não é criatura, é consubstancial ao Pai. Toda substância que não é Deus, é criatura, e a que não é criatura, é Deus. E se o Filho não é consubstancial ao Pai, é uma substância criada; e se é uma substância criada, todas as coisas não foram feitas por ele. Ora, está escrito: ‘Tudo foi feito por ele’; portanto, é consubstancial ao Pai. Assim, não é somente Deus, mas verdadeiro Deus”².

O verbo **criar** significa trazer algo à existência a partir do nada, pois Deus chamou à existência todas as coisas do nada (*ex nihilo*) e as conserva na existência pelo seu **Logos** ou **Verbum**. O ato criador, portanto, é um ato de graça, bondade por parte de Deus, responsável por tudo o que existe desde o céu e a terra. Nesse caso, se O Filho é igual ao Pai na criação, como explica a inferioridade do Jesus? Agostinho argumentará: A verdade, porém, mostra que neste sentido o Filho é inferior a si mesmo. Como não há de ser inferior a si mesmo aquele que “esvaziou-se de si mesmo,

² Santo Agostinho, ob. cit., pp. 33-34.

e assumiu a condição de servo?” (Fl 2, 7). Recebendo a forma de servo, não perdeu a forma de Deus, na qual era igual ao Pai. Portanto, revestido da forma de servo, não ficou privado da forma de Deus, pois, tanto na forma de servo, como na forma de Deus, ele é o Filho Unigênito de Deus Pai, igual ao Pai na forma de Deus, e mediador de Deus e dos homens, o homem Cristo Jesus, na forma de servo. Nesses termos, quem há que não compreenda que na forma de Deus, ele é superior a si mesmo e, na forma de servo, é também inferior a si mesmo? Por isso, a Escritura afirma, não sem razão, ambas as coisas, ou seja, que o Filho é igual ao Pai e o Pai é maior que o Filho. Não há, pois, lugar à confusão: é igual ao Pai pela forma de Deus, é inferior ao Pai pela forma de servo” (A *Trindade*, I, 7, 14). A solução a esse problema, segundo Agostinho: “O Filho de Deus é, portanto, igual ao Pai pela natureza, inferior pela condição exterior. Na forma de servo de que se revestiu, é inferior ao Pai; na forma de Deus que já possuía antes de assumir nossa condição, é igual ao Pai. Na forma de Deus, é o Verbo pelo qual todas as coisas foram feitas (Jo 1, 3); na forma de servo, ‘nasceu de mulher, sob o império da Lei, para remir os que estavam sob a Lei’ (Gl 4, 4-5). Conseqüentemente, na forma de Deus criou o homem, na forma de servo fez-se homem. Pois, se somente o Pai, sem o Filho, tivesse criado o homem, não estaria escrito: ‘Façamos o homem à nossa imagem e semelhança’ (Gn 1, 20)”.

Conforme o professor Luis Francisco Ladaria Ferrer:

“O dogma cristológico da Igreja, com suas raízes profundas no Novo Testamento, afirmou a plena humanidade de Jesus, não apenas abstratamente, mas também na completa solidariedade conosco. O Concílio de Calcedônia afirma em sua conhecida fórmula que o único e mesmo Senhor nosso Jesus Cristo é ‘perfeito em divindade e perfeito em humanidade; verdadeiramente Deus e verdadeiramente homem [...]; consubstancial com o Pai segundo a divindade, em tudo semelhante a nós, exceto no pecado (cf. Hb 4, 15); engendrado do Pai antes dos séculos segundo a divindade, e nos últimos dias, por nós e por nossa salvação, engendrado da Virgem Maria, a mãe de Deus, segundo a humanidade’. Ponto de referência não é somente a perfeição da humanidade, enquanto o Filho assumiu a humanidade completa, isto é, um corpo e uma alma racional, mas a concretização da consubstancialidade **conosco**, com os seres humanos concretos existentes, cuja condição compartilha completamente com a exceção do pecado. Em todo caso, fica evidente que, na aproximação ao mistério da humanidade de Cristo, o ponto imediato de referência é nossa condição concreta. O Novo Testamento em seu conjunto, o pressupõe, em algumas passagens a ideia é afirmada com especial

nitidez Gl 4, 4: ‘nascido de mulher, nascido sob a lei’; Rm 8, 3: ‘Deus enviou o seu Filho ao mundo em uma carne semelhante à do pecado’. Jesus nos salva compartilhando a realidade de nossa vida. Não apenas a natureza humana abstratamente, mas nossa situação real; dela nos salva Jesus concretamente levando sobre si nosso pecado, Ele que não conheceu o pecado³. Este último aspecto, como veremos, tem especial significado.

A afirmação da perfeição da humanidade de Cristo supõe que sabemos, pelo menos inicialmente, o que significa ser humano. Também pressupõe a convicção de que o pecado não faz parte desta perfeição, mas, pelo contrário, é o principal atentado contra ela. O fato de que se diga que o Filho assumiu a ‘natureza humana’ expressa todo o ‘realismo de solidariedade’, o que Ele demonstra ao compartilhar nossa condição para nos libertar do pecado e nos comunicar a vida divina. A perfeição da humanidade que se prega de Cristo, e que a princípio significa que é um ser humano completo e não apenas em parte, isto é, que assumiu um corpo e uma alma racional, adquire de modo implícito, na mesma fórmula, um sentido mais pleno e mais radical. A humanidade de Jesus não é somente completa no sentido de que não lhe falta nada, contra toda redução apolinaristas ou monofisista, mas que ao mesmo tempo, ainda que de maneira implícita, se insinua uma perfeição que consiste em um crescimento da humanidade paralelo ao despojamento e à *kénosis* do Filho de Deus. A evolução posterior contribuirá para precisar ainda mais os conteúdos e o alcance da perfeição da humanidade de Cristo, que está livre da mancha do pecado que afeta a toda a humanidade”⁴.

Segundo Ladaría “o dogma cristológico da Igreja, com suas raízes profundas no Novo Testamento, afirmou a **plena humanidade de Jesus**, não apenas abstratamente, mas também na completa solidariedade conosco. O Concílio de Calcedônia afirma em sua conhecida fórmula que o único e mesmo Senhor nosso Jesus Cristo é “**perfeito em divindade e perfeito em humanidade**; verdadeiramente Deus e verdadeiramente homem [...]; consubstancial com o Pai segundo a divindade, em tudo semelhante a nós, exceto no pecado” (cf. Hb 4, 15) –isso implica que a encarnação do Verbo não anulou sua divindade–, pois a humanidade de Jesus habilita a sua obediência representativa em nosso favor: “Pois assim como, por uma só ofensa, veio o juízo sobre todos os homens para condenação, assim também, por um só ato de justiça, veio

³ Cf. 2Cor 5, 21; Gl 3, 13; 1Pd 2, 21-22.

⁴ Luis F. Ladaría, *Jesus Cristo, salvação de todos*, Tradução Cleusa Caldeira, Petrópolis, RJ, Vozes, 2021, pp. 17-19.

a graça sobre todos os homens para a justificação que dá vida. Porque, como, pela desobediência de um só homem, muitos se tornaram pecadores, assim também, por meio da obediência de um só, muitos se tornarão justos”⁵. Assim, uma vez que Jesus é verdadeiramente humano, a sua vida perfeita de obediência e triunfo sobre todas as tentações pôde, verdadeiramente, ser um sacrifício substitutivo pela raça humana: “Por isso mesmo, convinha que, em todas as coisas, se tornasse semelhante aos irmãos, para ser misericordioso e fiel sumo sacerdote nas coisas referentes a Deus e para fazer propiciação pelos pecados do povo” (Hebreus 2.17). Ainda segundo Ladaria: “Jesus nos salva compartilhando a realidade de nossa vida. Não apenas a natureza humana abstratamente, mas nossa situação real; dela nos salva Jesus concretamente levando sobre si nosso pecado, Ele que não conheceu o pecado”⁶. A humanidade de Jesus o habilitou a tornar-se um Sumo Sacerdote empático, que, experiencialmente, entende a difícil condição da humanidade em um mundo caído: “Porque não temos sumo sacerdote que não possa compadecer-se das nossas fraquezas; antes, foi ele tentado em todas as coisas, à nossa semelhança, mas sem pecado. Acheguemo-nos, portanto, confiadamente, junto ao trono da graça, a fim de recebermos misericórdia e acharmos graça para socorro em ocasião oportuna” (Hb 4, 15-16; cf. Hb 2, 18).

O contexto da declaração “o Pai é maior do que eu” volta-se para o que Jesus revelara na noite em que foi traído (João 14, 28), ou seja, o significado dessa expressão aponta diretamente para a realidade da natureza humana de Jesus, sem que isso comprometa sua natureza divina. Na ocasião em que Jesus declarou **ser menor que o Pai**, Ele estava confortando seus discípulos acerca de sua partida. Aquela foi a noite em que Jesus deixou a ordenança da Ceia do Senhor ao seu povo. Poucas horas depois Ele foi preso no Jardim do Getsêmani. Naquele momento os discípulos estavam um tanto quanto angustiados e perplexos. Jesus estava falando abertamente sobre sua partida para o Pai e os discípulos estavam tendo dificuldade em entender tudo o que estava envolvido ali. Por isso Jesus lhes disse: “Não se turbe o vosso coração” (João 14, 1).

Dessa forma, Agostinho explica: “Se ele não fosse ao mesmo tempo Filho do Homem, pela forma de servo assumida; e Filho de Deus, por causa da forma de Deus, na qual existe, o apóstolo Paulo não teria dito, falando dos príncipes deste mundo: “se

⁵ Rm 5, 18-19.

⁶ Cf. 2Cor 5, 21; Gl 3, 13; 1Pd 2, 21-22.

o tivessem conhecido, não teria crucificado o Senhor da glória”⁷ (1Cor 2, 8), isso significa que “Com efeito, foi crucificado na condição de servo, e, contudo, ele era o Senhor da glória. Esta é a consequência do empréstimo feito à natureza humana: que Deus seja homem e que o homem seja Deus”. Para morrer, Jesus “foi crucificado na condição de servo”, porém não deixou de ser Deus, pois “era o Senhor da glória”. Então, embora em sua natureza divina o Filho fosse essencialmente igual ao Pai, em sua natureza humana Ele era inferior ao Pai. Como Mediador entre Deus e o homem, Ele próprio se fez homem. Daí vem a declaração: “Porque o Pai é maior do que eu”. Na história da redenção, as três pessoas da Trindade organizaram-se de tal forma onde **o Pai envia o Filho, e o Espírito é enviado do Pai e do Filho**. É nessa relação econômica que o Filho é visto numa posição de submissão, onde Ele assume a forma humana e executa o plano do Pai. O apóstolo Paulo explica isso dizendo que o Filho, embora sendo Deus, “não teve por usurpação ser igual a Deus; mas esvaziou-se a si mesmo, vindo a ser servo, tornando-se semelhante aos homens. E, sendo achado em forma humana, humilhou-se a si mesmo e foi obediente até à morte, e morte de cruz” (Filipenses 2, 8). O escritor aos Hebreus também escreve sobre como convinha que o Filho de Deus fosse identificado com aqueles a quem Ele veio salvar, e nesse processo Jesus foi feito “um pouco menor do que os anjos” (Hebreus 2, 9-18).

Portanto, para Agostinho, quando “Dizem que o Filho é inferior ao Pai, porque está escrito e o disse o próprio Senhor: “O Pai é maior do que eu” (Jo 14, 28). A verdade, porém, mostra que neste sentido o Filho é inferior a si mesmo. Como não há de ser inferior a si mesmo aquele que “esvaziou-se de si mesmo, e assumiu a condição de servo?” (Fl 2, 7)”; o sentido da **inferioridade** de Jesus é em relação à obediência pela encarnação e, ao esvaziar-se, não deixou sua essência divina: “Por isso, a Escritura afirma, não sem razão, ambas as coisas, ou seja, que o Filho é igual ao Pai e o Pai é maior que o Filho. Não há, pois, lugar à confusão: é igual ao Pai pela forma de Deus, é inferior ao Pai pela forma de servo”.

⁷ Santo Agostinho, *A Trindade* cit., pp. 60-62.

La [re]educación de la Filosofía Medieval fuera del aula. Reflexiones en torno a su enseñanza, métodos y propuestas

*Pietro Cea
Nicolás Lázaro*

Introducción

La posibilidad de pensar, estudiar y enseñar el Medievo desde una mirada y una mentalidad contemporánea siempre es un desafío. No sólo por la lejanía de la época, sino porque su pensamiento –muchas veces relacionado exclusivamente con la cultura judeocristiana– genera un rechazo a priori por parte de los estudiantes que, a diferencia de generaciones anteriores, no temen con alejarse de aquellos credos¹.

Por lo mismo, la necesidad de pensar el Medioevo no desde sino en lo contemporáneo, se hace fundamental. Comprender nuestro aquí y ahora está plenamente ligado a una serie de sucesos que, aunque parezca una exageración o una atemporalidad forzosa, tiene su origen en la época medieval². Por ello, hemos visto la necesidad de una reflexión que nos abra las puertas para revisar la Edad Media de una forma diferente. Siguiendo, por ejemplo, el planteo que sobre esto mismo han realizado John Marenbon y Pedro Mantas España.

Queremos pensar y proponer un debate sobre cómo enseñar Filosofía Medieval, presentando su historia y sus ideas como una excelente herramienta para comprender

¹ Hemos llamado **medievofobia** a esta actitud de desprecio de todo lo medieval, caracterizándose, entre otras cosas, por una “conurrencia de desconocimiento y prejuicio en la valoración sobre la vigencia, el valor y la utilidad del Medioevo y su estudio, y del quehacer de los medievalistas”. Cf. Nicolás Lázaro, “Medievofobia. Notas sobre la investigación acerca de la Filosofía en la Edad Media”, *Patristica et Mediaevalia*, 41, 1, 2020: 117-128.

² En esta línea reflexiona Walter Ullmann *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Barcelona, Ariel, 1983, p. 217: “El valor del estudio de las ideas políticas de la Edad Media muestra también al investigador moderno cómo se originaron las ideas referentes al gobierno y la política”.

el pasado y ver el futuro en prospectiva³. Para recibir, también, los aportes de un pensamiento que ha perdurado y se ha mantenido en la contemporaneidad.

Hoy día tenemos a nuestro alcance muchas oportunidades para una docencia *aggiornata*, a través de las cuales podemos acceder a una mejor comprensión de la cultura medieval por fuera de la dinámica alumno-profesor dentro del aula. Nos referimos al conocimiento que la sociedad contemporánea ha producido sobre el Medioevo, en sus textos y en las distintas expresiones artísticas disponibles en innumerables plataformas de divulgación. El arte, el cine, la música, la literatura son espacios de expresión que se han ocupado de la época medieval, reconociéndole – con su estilo y sus formas– cierta validez implícita, a pesar de existir un ambiente **medioevofóbico** en los pasillos de las escuelas y departamentos de las distintas facultades.

Utilizar el pensamiento medieval para comprender el mundo actual es una parte fundamental de una lógica pedagógica que busca movernos desde lo contemporáneo al medioevo. Trasladar lo medieval a lo contemporáneo, *inversa vice*, nos permite establecer parámetros diferentes de desarrollo didáctico, brindándonos la posibilidad de visualizar la importancia y la perdurabilidad de muchas ideas de aquella época a nuestras propias circunstancias.

En síntesis, nuestra propuesta nace de la preocupación compartida sobre los modos de enseñar Filosofía Medieval.

El sentido de estudiar Filosofía Medieval en John Marenbon

La pregunta sobre el sentido, la utilidad y el provecho de estudiar Filosofía Medieval no es ajena a ningún docente encargado de esta materia, curso o seminario. De hecho, cualquier desarrollo de algún contenido o temática perteneciente al Medioevo amerita la mayoría de las veces una justificación que no se pide cuando toca el turno de autores pertenecientes al período helénico o romano de la Antigüedad Clásica, de la Modernidad, de la Contemporaneidad o de la actualidad

³ Entendemos la **prospectiva** como esa “herramienta para la transformación social, que se diferencia de otras formas de predicción por su carácter emancipatorio (el futuro no está predeterminado y es un espacio que puede ser construido) y proactivo (puede ser construido a conveniencia: la acción como innovación)”. Cf. Enric Bas Amorós & Mario Guilló López, “Prospectiva y cultura de la innovación”, *Ekonomiaz*, 76, 2011: 18-37; p. 18.

más reciente. Entre quienes se han ocupado sobre este tema y el modo de responder preguntas de esta índole, hemos de destacar a Pedro Mantas España, sobre todo porque ha llevado a cabo proyectos sobre el modo de vincular la Filosofía (también la Medieval) fuera del salón de clases.

Pero antes de adentrarnos en ejemplos y propuestas concretas, quisiéramos detenernos en la reflexión que las origina, en buena escolástica: el *quid* de la cuestión: ¿qué sentido tiene hoy en día, en tiempos de Wikipedia, de YouTube, de Google, etc., y después de una pandemia en la que todo se ha **actualizado**... seguir enseñando Filosofía Medieval, esa cosa del **pasado**? Pues bien, este es el interrogante de partida de John Marenbon⁴. Su respuesta, lejos de ser tranquilizadora, invita a un ejercicio renovado en búsqueda de una justificación: “la Filosofía Medieval no debiera ser estudiada en absoluto”⁵.

Toda la contribución de Marenbon para hacer explícitas las buenas y sobradas razones que tenemos para estudiar este período, se estructura en tres partes. En la primera propone justificaciones para lo que él llama una **filosofía anticuada**⁶. En la segunda profundiza en torno a la frecuente asociación que se hace entre la filosofía medieval y la religión. En la tercera nos dice por qué no deberíamos estudiar filosofía medieval.

De la primera parte nos hemos ocupado en otro trabajo⁷, cuyas líneas fundamentales recuperamos antes de adentrarnos en las restantes dos secciones. En el primero de los acápites, “Estudiar filosofía anticuada: algunas justificaciones”, el

⁴ John Marenbon, “Why Study Medieval Philosophy?”, en Marcel van Ackeren, Theo Kobusch, & Jörn Müller (eds.), *Warum noch Philosophie? historische, systematische und gesellschaftliche Positionen*, Berlin, De Gruyter, 2011: 65-78.

⁵ Cfr. *ibíd.*, p. 65. [Todas las traducciones nos pertenecen, salvo que indiquemos lo contrario].

⁶ Sin pretensiones de iniciar aquí un debate, señalamos la opinión contraria de Ullmann sobre esta calificación de **filosofía anticuada**, Walter Ullmann, *ob. cit.* p. 218: “Jamás puede tacharse de anticuado al estudio de las ideas políticas. La historia de las ideas políticas no sólo lleva al conocimiento de cómo y por qué tiene la moderna sociedad unas determinadas características –tarea que de por sí merece la pena emprender–, sino que además demuestra más clara y convincentemente que ningún otro estudio, las diferencias entre las diversas formas de gobierno practicadas en los distintos países”.

⁷ Nicolás Lázaro, “Reflexión sobre el sentido del estudio y la investigación en Filosofía Medieval”, en Celina Lértora Mendoza & Susana Violante (coords.), *Perspectivas contemporáneas sobre la Filosofía Medieval*, Buenos Aires, RLFM, 2020: 325-328.

autor establece una distinción entre lo que él llama la **filosofía anticuada** (*antiquated philosophy*) y la **filosofía del pasado** (*philosophy of the past*), cuya radical diferencia estriba en que, mientras la segunda no necesita de mayor justificación debido a su conexión con el presente, la primera la requiere totalmente: pues carga con la pesada valoración de no ser ya actual ni necesaria. Así pues, la Filosofía Medieval será susceptible de ser considerada y entendida bajo un doble aspecto. En cuanto a su vigencia y utilidad, será tan importante cuanto todavía logre explicar y decir relación con los debates y problemas del mundo contemporáneo. Anticuada, por contraste, cuando su estudio no reporte ninguno de los mencionados beneficios⁸.

Dejándolos planteados, pero momentáneamente de lado, reparemos en los seis tipos de justificación que nos trae Marenbon para estudiar **filosofía anticuada**; así las resume Mantas España:

“La primera de ellas, la ‘justificación filosófica’, defiende que los argumentos de la filosofía ‘anticuada’ son una contribución útil para el debate actual; la segunda (‘histórica’) propone el estudio de la ‘filosofía anticuada’ como algo que pertenece a la Historia, pues su valor se vincula al interés general que podrían aportar los estudios históricos; la tercera (‘división del trabajo’) se presenta como una superación de las dificultades que se encierran en la segunda, a saber, que los historiadores se centren en los elementos y secuencias históricas de los procesos (históricos), mientras que los filósofos se concentran en focalizar el análisis de los argumentos; la cuarta justificación (‘los grandes filósofos’) asume que la filosofía resulta una materia de estudio tan difícil como exclusiva, a lo largo de la Historia sólo ha existido un puñado de grandes filósofos y el estudio de sus obras resulta del mayor interés; la quinta (‘el enfoque literario’) admite que si grandes maestros como Virgilio, Shakespeare o Cervantes son lectura obligada en cualquier currículum que se precie, no lo serán menos obras como la *República* de Platón, las *Confesiones* de San Agustín o las *Meditaciones* de Descartes; la sexta (‘hacer que lo extraño resulte familiar’) tal vez sea la posición más próxima al pensamiento de Marenbon [...]; finalmente, la última

⁸ John Marenbon, ob. cit., pp. 65-66.

de las justificaciones se expone como respuesta a la pregunta ‘¿Alguna [justificación] mejor?’⁹.

Por cuestiones de espacio no desarrollaremos cada una de estas explicaciones, pero sugerimos su profundización. La conclusión de Marenbon –para quien la mayor parte de la historia de la Filosofía Medieval es anticuada– radica en que su estudio y el de toda la Filosofía, sirve para comprender qué es ella y cuáles los desafíos de los filósofos¹⁰.

La segunda dificultad que plantea Marenbon con respecto al quehacer de un investigador en Filosofía Medieval, es su constante tropiezo con un lugar común o prejuicio: ¿No es que nadie se ocupaba de la Filosofía, sino de la Teología, en ese tiempo?¹¹. Por supuesto que tal objeción desprecia el complejo entramado de relaciones que unen a un historiador con su problema de estudio. El vínculo entre la Filosofía Medieval y la Religión ha de ser tomada en sentido diverso, por ejemplo: cómo ciertos aspectos de la doctrina cristiana que han sido defendidos racionalmente como verdades que reflejan un cierto orden de cosas que hoy en día no son ya, en general, aceptadas¹².

El tercer problema está planteado en los siguientes términos: “¿Por qué no deberíamos estudiar Filosofía Medieval?”. Para responder, trae la cuestión acerca de la denominación misma del período y dice que “la idea de una Edad Media [...] fue introducida en la historia por escritores del Renacimiento que quisieron diferenciarse de sus antecesores inmediatos y reforzar sus vínculos con la Antigüedad”¹³. Marenbon sugiere, luego, que no deberíamos estudiar Filosofía Medieval sino abandonar tal periodización de la Historia de la Filosofía. Por el contrario,

⁹ Pedro Mantas España, “¿Para qué una Historia de la Filosofía Medieval? John Marenbon y la tesis de lo intempestivo”, *Anuario Filosófico*, 52, 2, 2019: 1-26, pp. 5-6.

¹⁰ Cf. John Marenbon, ob. cit., p. 72.

¹¹ Nosotros hemos pasado –¡llamativamente!– por la misma lamentable experiencia. Cf. N. Lázaro, “Medioevofobia...”, pp. 118-119; “Voy a estudiar Filosofía... ¡Medieval!”, en Susana Violante (coord.), *Encrucijadas filosófico-ideológicas en la Filosofía Medieval*, Buenos Aires, RLFM: 11-18, p. 13.

¹² John Marenbon, ob. cit., p. 75.

¹³ *Ibíd.*, p. 76. Cf. nuestra aproximación en torno a los orígenes y fundamentos de este **menosprecio del Medioevo** en Nicolás Lázaro, *La interpretación de la noción tomasiana de justicia por parte del Cardenal Cayetano en la Suma Teológica II-II*, qq. 57-62, Rosario, Paideia Publicaciones, pp. 53-56; “Medioevofobia...”, pp. 118-122.

tendríamos que elegir ciertos autores en virtud de los temas que tienen en común, evitando “agruparlos dentro de divisiones más grandes, tales como Filosofía Antigua, Filosofía Medieval, Filosofía Moderna temprana”¹⁴.

Hasta aquí las ideas de Marenbon. Si bien la propuesta es audaz, nos parece que se trata en definitiva de abandonar lisa y llanamente la discusión en cuanto al modo en que se reconoce esta edad de la Filosofía. Por nuestra parte, consideramos más acertada la intuición de Silvana Filippi cuando escribe:

“Quizás no se ha observado suficientemente que el calificativo ‘medio’ puede encerrar una virtud insospechada de ese riquísimo período. Y es que el hecho de ser ‘media’ le otorga a esta Edad una capacidad increíblemente potente para lograr comprender tanto la filosofía pagana, que fue repensada bajo otro horizonte conceptual, como la génesis de aquellas tesis que, paulatinamente, condujeron a la transformación que dio lugar a la filosofía moderna. Para quien quiera verlo, entonces, el poder exegético del pensamiento medieval es francamente medular. No existe una auténtica comprensión de la historia de la filosofía occidental si se pretende desdeñar la Edad Media”¹⁵.

Pedro Mantas España y la enseñanza de la Filosofía (Medieval) fuera del aula

Pedro Mantas España, además de reseñar e intentar una explicación de las tesis que trajimos de Marenbon¹⁶, ya se había enfrentado al desafío de encontrar nuevas vías para la transmisión de contenidos relacionados con la Filosofía. Desde el comienzo de los intentos de Mantas España y equipo (2008) hasta la fecha, las cosas han cambiado mucho (¿para peor...?). Analicemos sus dos iniciativas.

En la primera (2008-2010), “haciendo uso del discurso fílmico como estrategia de aprendizaje en asignaturas de filosofía”, Cejudo Córdoba y Mantas España extendieron la propuesta a distintos sectores de su comunidad educativa y social local, proyectando 11 películas en la Filmoteca de Andalucía a unos 593 espectadores del público en general.

¹⁴ John Marenbon, ob. cit., p. 77.

¹⁵ Silvana Filippi, “Prólogo”, en Nicolás Lázaro. *La interpretación de la noción tomasiana...*, p. 11.

¹⁶ Pedro Mantas España, “¿Para qué una Historia de la Filosofía Medieval?...”, pp. 1-26.

En cuanto a la metodología, el proyecto supuso un trabajo previo sobre los debates que podrían generarse a partir de los contenidos y las problemáticas de los filmes seleccionados, así como también una tarea de coordinación con los distintos docentes que podrían retomar las discusiones en las aulas universitarias. Esto incluyó la tarea evaluativa, que consistió en “actividades de comprensión y comentario crítico en relación con los contenidos que se tratan en la clase y en la película”¹⁷. Nos interesa destacar el modo en que han logrado resituar el rol del docente, pues lograron llevarlo a “otros ámbitos culturales y sociales”¹⁸.

La segunda es una prolongación de la anterior, en la que se refleja un progreso y expansión en cuanto a sus objetivos y resultados. Se logró “la incorporación del discurso visual en la enseñanza de la ética, la filosofía y la política en las áreas del Arte, Humanidades, Ciencias Sociales y Jurídicas, junto al de consolidar hábitos culturales entre el alumnado”¹⁹. Una reflexión sobre ambas etapas fue publicada luego²⁰.

Nos queda por tratar una de las estrategias metodológicas que Mantas España propone para el estudio y la enseñanza de la Historia de la Filosofía Medieval, donde se detiene en las tesis de Marenbon a partir de la noción de Bernard Williams de lo **intempestivo**: “se trata de hacer que lo extraño pueda hacerse familiar y, al mismo tiempo, hacernos percibir cuán extraños pueden resultar algunos sobreentendidos que, aunque percibidos como muy próximos, pueden no serlo en absoluto”²¹.

¹⁷ Cf. Pedro Mantas España & Rafael Cejudo Córdoba, “Mirar, pensar, debatir. Colaboración con la Filmoteca de Andalucía como recursos de innovación docente en las Humanidades”, *Buenas prácticas de innovación docente en la Universidad de Córdoba*, 2010: 40-43, pp. 41-42.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 43.

¹⁹ Rafael Cejudo Córdoba, Pedro Mantas España, Pedro Poyato Sánchez & Octavio Salazar Benítez, “Transferencia del conocimiento e innovación a través del cine”, *Fórum Universidad-Filmoteca*, 2012: 38-41.

²⁰ Rafael Cejudo & Pedro Mantas, “Screen gazing and thinking. Cinema in humanities’ education”, *Pixel-Bit. Revista de Medios y Educación*, 46, 2015: 219-234.

²¹ Pedro Mantas España, “La transferencia del saber. Nuevas estrategias metodológicas para el estudio de la Historia de la Filosofía Medieval”, *Mediaevalia. Textos e estudios*, 36, 2017: 7-36, p. 20.

Con esta comprensión de lo de lo **intempestivo**, repasaremos en el próximo apartado algunas de las propuestas actuales que hacen de lo familiar algo extraño. La idea de Mantas España de “hacer que lo extraño pueda hacerse familiar” va justamente en nuestra línea didáctica: la necesidad de comprender lo medieval en lo contemporáneo, y no mirar lo medieval desde lo contemporáneo. Cuando observamos aquellos planteamientos medievales como aún vigentes, nuestra mirada y apreciación cambian para darles un valor y el análisis que realmente requieren.

Fenómenos socioculturales actuales que hacen del extraño Medioevo algo familiar

Muchas de las reflexiones que nos propone el medioevo siguen teniendo una fuerte repercusión en nuestra cotidianidad. Dentro del ámbito jurídico y, específicamente, en el Derecho, Tomás de Aquino sigue teniendo una importante influencia en la lógica de la construcción de las distintas constituciones redactadas en países occidentales, por poner un ejemplo.

Por otro lado, las expresiones artísticas y poéticas medievales siguen siendo valoradas por un magno grupo de la población a modo de subconsciente colectivo. De hecho, Umberto Eco, en sus obras *la Historia de la Belleza* y *la Historia de la Fealdad*, muestra cómo los aspectos estéticos que se desarrollaron durante la Edad Media se conservan hasta el día de hoy, estableciendo en nuestra propia visión estética un paradigma que no es contemporáneo ni moderno, sino precisamente medieval.

Por otro lado, y siguiendo la experiencia de Mantas España y Cejudo Córdoba, la industria cinematográfica se ha nutrido de la Filosofía Medieval y sus escritos, dando paso a un resurgir de cuestionamientos que adquieren vigencia en la actualidad, quizás por esa dinámica propia de la historia y su ciclo, directores como Pasolini, Herzog o Bergman han tomado la posibilidad de repensar la sexualidad, el cuerpo y las expresión artística en la contemporaneidad pero con una mirada que asume aquella influencia y presencialidad medieval.

Por último, quisiéramos mencionar otros fenómenos a título ilustrativo que están íntimamente relacionados y pertenecen exclusivamente al ámbito del ocio y del entretenimiento. Es decir, detener la atención sobre aquello que no logra despertar el interés de un grupo determinado de jóvenes y estudiantes, pero que paradójicamente atrae y moviliza multitudes (muchas veces hasta el extremo del fanatismo) podría

reundar en un sano ejercicio reflexivo sobre la actividad docente y las didácticas implicadas en nuestras clases. A saber: los torneos deportivos, la música y las fiestas medievales, los videojuegos y los juegos de roles, las series y las películas y un extensísimo etcétera. Volveremos sobre todas ellas en un próximo trabajo.

Algunas propuestas a modo de cierre

La posibilidad de pensar el Medioevo desde una perspectiva totalmente diferente a la tradicional, basada en las lecturas de los padres de la Iglesia, en la relación filosofía-teología, nos abre el camino a nuevas situaciones para reflexionar sobre este periodo. No dejamos de valorar la enseñanza y la influencia que han tenido pensadores como Agustín de Hipona o Tomás de Aquino en nuestra contemporaneidad. Pero así como es necesaria una constante revisión de sus ideas, también es menester un cambio de paradigma con respecto a las formas en que se entregan sus conocimientos y sus enseñanzas. Pensar, observar y reflexionar la Edad Media no puede ser desde una mirada simplemente contemporánea, sino que debe ser una experiencia que permita el reconocimiento de aquellos elementos del pasado a nuestra temporalidad. Dicho de otra forma, debemos pensar desde la contemporaneidad para la contemporaneidad alimentada por un Medioevo, lo que sin duda cambia el paradigma pedagógico de la enseñanza de la Filosofía Medieval.

Abordar la estética, la corporalidad e incluso la sexualidad o el humor y la comedia en dicha época, nos insta a observar el mundo medieval en nuestro propio tiempo. Y cómo aquel mundo **anticuado** sigue vigente en virtud de la validez de sus ideas, implícitas en el funcionamiento de dialécticas y dinámicas a nivel sociopolítico, religioso y filosófico.

No se trata, insistimos, de patear el tablero, de barajar y dar de nuevo, ni de volver a inventar la rueda. Sino de partir de esas situaciones **familiares** (p.ej. series de televisión *on-demand*) y hacer, a su través, que todos esos temas (que no logran despertar el interés de nuestros estudiantes) adquieran sentido en el horizonte experiencial de sus vidas y sus futuras profesiones. Otro ejemplo de **intempestividad** fue el de estudiar, a propósito del Covid-19, la Peste Negra u otras aplicaciones sobre las que avanzamos a partir de la pandemia en otro trabajo²².

²² Nicolás Lázaro, “Investigar Filosofía Medieval... ¿en tiempos de pandemia?”, en Jélica Buffone (comp.), *Investigar en tiempos de pandemia*, Gral. San Martín, LICH: 42-54, p. 52.

Así, la idea planteada en el título ha de entenderse desde esta doble aproximación: por un lado, como una toma de consciencia sobre los lugares que ocupa el Medioevo en nuestra sociedad. Por otro, la de animarnos a pensar en proyectos transversales y multidisciplinares. Poniendo en práctica esta idea de lo **intempestivo**: eso que pertenece al mundo del entretenimiento o del ocio, por ejemplo –que en principio resulta extraño– pueda hacerse familiar, adquiriendo sentido en un programa de estudio de cualquier trayecto formativo-profesional.

Ahora debemos poner un punto final a estas reflexiones. Esperamos –y nos comprometemos– a seguir profundizando estos temas y a entregar, en lo sucesivo, nuestras conclusiones.

Pero no queremos hacerlo así sin más, sino dejando planteada esta pregunta a todos los que atraviesen por lo mismo: ¿es que enseñar Filosofía Medieval ha de reducirse a una historización del Medioevo y de sus autores?

**Martin Heidegger e Tomás de Aquino:
o autêntico *esse* do *verum* enquanto (*als*) *convenientia* no *intellectus***

Jorge Augusto da Silva Santos

Introdução

A comunicação trata da apropriação de Martin Heidegger da célebre doutrina medieval dos transcendentais segundo a exposição de Tomás de Aquino no *De Veritate, quaestio* 1, artigos 1,2,3, comentada na preleção do semestre de inverno de 1923-1924 de Marburg intitulada *Introdução à investigação fenomenológica*¹. No contexto de minha breve comunicação, eu me limitarei ao comentário de Heidegger do transcendental *verum* como *modus generalis entis in ordine ad aliud* no sentido de *convenientia* com base nas seguintes questões de natureza ontológica: “Qual é o ser originário do *verum*, e que coisa constitui o ser originário do *verum*? Na medida em que o *verum* é *convenientia*, surge a questão: o *verum* é o *convenire* ou o *verum* tem o seu autêntico ser na alma ou na *res cum qua anima convenit* (a coisa com a qual a alma convém)?”. De um lado, a apropriação contemporânea se enraíza na gênese da doutrina dos modos gerais do ente, conhecida sob o título de transcendentais na Idade Média, mas cuja expressão na aparece evidentemente nos textos tomasianos. Como modos gerais do ente, os transcendentais dividem-se em dois grandes grupos, dependendo de como se considera o *ens*.

Dessa maneira, há, primeiramente, os transcendentais absolutos, quando o *ens* é tomado em si (*in se*), e, em segundo lugar, os relacionais, quando se considera um único ente em relação a um outro (*in ordine ad aliud*). Nesse último sentido, Tomás de Aquino fala da “conveniência de um ente a outro (*secundum convenientiam unius entis ad aliud*)”. Baseando-se na afirmação de Aristóteles consignada no *De Anima* (Livro III, 8, 431 b 21s), segundo a qual a alma que, “de certo modo, é todas as coisas (*tà onta*)”, Tomás de Aquino define o *verum*: “a conveniência do ente com a inteligência é expressa pelo nome de 'verdadeiro' (*verum*)”. Na sequência do texto, Tomás

¹ Martin Heidegger, *Einführung in die Phänomenologie Forschung* (WS 1923/1924) (GA 17), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994, ²2006: 162-194.

declina sua concepção de verdade: “a primeira comparação entre o ente e a inteligência é que o ente concorde com a inteligência: este acordo é dito na verdade 'adequação da inteligência e da coisa' (*adequatio intellectus et rei dicitur*); e nisso se realiza formalmente a noção do verdadeiro (*ratio veri*)”². De outro lado, há certamente pressupostos da interpretação heideggeriana dos transcendentais.

Heidegger trata do *verum* no contexto fundamental de uma crítica à filosofia moderna: “É de uma importância fundamental que o ser-verdadeiro (*das Wahr-Sein*) não esteja orientado sobre o conhecer e sobre a validade do conhecimento, mas que o *verum* tenha a determinação fundamental de um *modus entis*”². Portanto, a questão está enraizada na problemática ontológica da Idade Média sobre o *sentido* do *verum esse*, ou seja, em uma ontologia que está no fundamento das duas determinações da *res cogitans* de Descartes como *esse perceptum* e como *esse creatum*. Portanto, a comunicação fará aproximações críticas para explicitar a relação entre filosofia contemporânea e Idade Média. Nesse sentido, Heidegger adotou uma reflexão fundamentalmente lógico-gnosiológica em seus primeiros escritos onde o problema da verdade é abordado no contexto do juízo lógico: o juízo é o lugar da verdade, sendo interpretado à luz do sentido e do significado lógico, que são dotados de um valor e de uma objetividade independente seja dos processos psicológicos, seja da realidade empírica. Desde 1916 Heidegger se afastara da concepção tradicional de verdade (*adaequatio rei et intellectus*). Por quê? Como precisou muito bem Giovanni Bertuzzi, porque “o juízo estabelece a relação de conformidade entre ‘res’ e ‘intellectus’”, mas Heidegger interpreta, em seus nos primeiros escritos, a *res* como objeto e não como coisa-real, e o *intellectus* como conteúdo significativo que o determina e não como faculdade do conhecimento”³. Seja como for, houve uma evolução nessas concepções entre 1916 e 1927: nesse período Heidegger superará a filosofia dos valores e conceberá o tema da verdade e do juízo não mais com base no conhecimento, mas a partir da existência humana ligada ao mundo e à temporalidade⁴.

² Ibid., (GA 17), p. 177.

³ Giovanni Bertuzzi, *La verità in Martin Heidegger. Dagli scritti giovanili a “Essere e Tempo”*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 1991, p. 62.

⁴ Cf. Giovanni Bertuzzi, ob. cit., p. 132.

1. O sentido ontológico do *verum* enquanto *convenientia entis ad intellectum*

O texto sobre o qual Heidegger se desbruçava minuciosamente é a *quaestio prima* da obra *quaestiones disputatae de veritate* de Tomás de Aquino para examinar a perspectiva ontológica do *verum*. Considerando a amplitude e complexidade do comentário, eu me limitarei às considerações sobre o § 30 do texto heideggeriano *Introdução à Investigação fenomenológica*⁵ que comenta especificamente os artigos 1, 2 e 3 sob o seguinte título: “O autêntico ser *do verum* enquanto *convenientia no intellectus*”⁶. Mas não deixarei de citar a mesma aproximação ao texto de Tomás de Aquino que aparece igualmente na preleção marburguense do semestre de verão de 1926-1927 intitulada *História da Filosofia. De Tomás de Aquino a Kant*⁷. Citarei outrossim a importante preleção ministrada também em Marburg no semestre de inverno de 1925/1926 (*Lógica. O problema da verdade*), onde Heidegger trata dos problemas lógicos e gnosiológicos não mais com base na escolástica e na lógica moderna, mas a partir da confrontação com o pensamento moderno à luz de uma apropriação fenomenológica de Aristóteles: adotando uma lógica filosofante, Heidegger considera a verdade como “o ser desoculto, não-velado do ente”, em conformidade com modo pelo qual ele interpreta o termo grego *alētheia* fora da lógica do juízo e visando, fundamentalmente, a verdade da visão ou o estado veritativo [*Wahrverhalt*]: este último estabelece uma relação de identidade entre o estado objetivo da coisa vista como tal (= verdade visiva) e aquele da coisa compreendida na proposição, objetivamente (= estado proposicional como modo de ser ideal)⁸. Sendo assim, na concepção mais originária da verdade, é aceitável absorver a visão da coisa no modo de ser da proposição, que é de tipo ideal? Mas como entender a relação real-ideal na trama de relações que representa o esquema do juízo como lugar da verdade a partir das alternativas entre verdadeiro e falso? Como compreender a verdade a partir de um fundamento que esteja, porém, mais imediato com o ser das coisas enquanto *coisa vista enquanto*

⁵ Martin Heidegger, *Einführung* cit., (GA 17), pp. 162-194.

⁶ *Ibid.*, (GA 17), pp. 170-176.

⁷ Martin Heidegger, *Geschichte der Philosophie. Von Thomas von Aquin bis Kant* (WS 1926/27) (GA 23), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2006, pp. 55-64.

⁸ Martin Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (WS 1925/1926) (GA 21), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976, p. 76.

vista, mas sem confundir-se com a simples presença das coisas? É possível encontrar uma doutrina da verdade que não considere a linguagem simplesmente como objeto presente ao sujeito em suas formas, mas a interprete como um *logos tinos*, como um discurso sobre o algo que se interroga acerca dos fundamentos dessa relação?

A. Tomás de Aquino e a concepção ontológica da verdade

O pensamento tomasiano sobre a verdade se encontra nas seguintes obras: primeiramente nos *Comentários sobre as Sentenças*, Livro I, discussão 19, questão 5, artigo 1 (ca. 1252); em segundo lugar, nas *Questões disputadas sobre a verdade* (ca. 1256) e, por fim, na *Summa Theologiae* (composta entre 1265-1273). Mas, antes de abordar o comentário de Heidegger sobre o estatuto ontológico da verdade, convém citar o próprio texto do *De veritate*, q. 1, a. 1 (*Et primo quaeritur quid est veritas*) de Tomás de Aquino acerca da gênese dos modos gerais do ente a partir da *respondeo dicendum*:

“Do segundo modo, segundo uma conveniência de um ente a outro [*secundum convenientiam unius entis ad aliud*]; e isto não pode ser verdadeiramente senão quando é recebida alguma coisa que seja nascida para convir a todo ente; isto, porém, é a alma que, 'de um certo modo, é todas as coisas', como está dito no Livro III do *De Anima*; e na alma, porém, há a potência cognitiva e a apetitiva. A conveniência do ente com o apetite [*Convenientiam entis ad appetitum*] é, portanto, expressa pelo nome de 'bem' [*bonum*], como está dito no início da *Ética* que 'o bem é o que todas as coisas apetecem' (*bonum est quod omnia appetunt*). A conveniência do ente com o intelecto é expressa pelo nome de 'verdadeiro' [*verum*]⁹.

Com base no texto citado, Tomás menciona dois modos pelos quais é estabelecida a conveniência entre a alma humana e o *ens*, e esses dois modos estão fundados nas duas potências da alma. De um lado, o *ens* se diz *verum* quando se considera a noção de conveniência com base no parâmetro da potência cognitiva, uma vez que tal relação propicia a autalização do

⁹ Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 1, a. 1., resp., In: <https://www.corpusthomicum.org/> ou *Questões discutidas sobre a Verdade: questão 1*, In: Santo Tomás de Aquino, *Vida e obra*. São Paulo, Nova Cultura, 1996.

intelecto acrescentando uma relação do *ens* com a forma exemplar, o exemplar divino. De outro lado, tomando-se a potência apetitiva, a conveniência é expressa pelo termo *bonum*. Desse modo, esse termo indica a relação do *ens* com a causa final, uma vez que *bonum* expressa o *ens* perfectivo de outro pelo modo do fim. Imediatamente depois Tomás de Aquino declinará sua concepção de conhecimento através da noção de “assimilação do cognoscente à coisa conhecida”. Mencionando a primeira comparação entre o ente e a intelecto, Tomás de Aquino fala da conformidade ou concordância com a fórmula “*adaequatio intellectus et rei dicitur*”: nessa adequação do ente com a inteligência jaz formalmente a *ratio veri*. Com base nos três momentos pelos quais a verdade surge – a existência do objeto (a *res*); a adequação entre o objeto e o intelecto (*adaequatio*); o resultado ou conhecimento adquirido pelo sujeito –, há, portanto, elementos determinantes na essência da verdade segundo Tomás de Aquino: a coisa, o intelecto (concebido como faculdade cognoscitiva) e a relação entre ambos declinada com os termos “adequação”, “conformidade”, “correspondência”.

Portanto, na sistematização das definições de verdade elencadas por Tomás, emergem as seguintes determinações fundamentais como condições de possibilidade do conhecimento humano: primeiramente, a anterioridade da coisa (*entitas rei*) em relação à verdade: “No primeiro modo, segundo o que precede a noção de verdade (*rationem veritatis*), e no qual o verdadeiro é fundado; e assim Agostinho define no livro *Soliloquios* [II,5]: ‘O verdadeiro é o que é’ (*verum est id quod est*) [...]”. Em segundo lugar, a verdade sob sua *relatio formalis* como *convenire*: “No segundo modo, a verdade é definida segundo isso em que a noção de verdadeiro (*ratio veri*) realiza-se formalmente; e, nesse sentido, Isaac [*Liber de definitionibus*] diz: ‘A verdade é adequação da coisa e do intelecto (*veritas est adaequatio rei et intellectus*) [...]’. Em terceiro lugar, o chamado *effectus veritatis* como conhecimento: “no terceiro modo, o verdadeiro é definido segundo o efeito consecutivo; e é nesse sentido que santo Hilário [*De Trinitate* V,3] diz: ‘O verdadeiro faz ver claramente o ser, e o manifesta’ (*verum est declarativum et manifestativum esse*); e Agostinho, no livro sobre a *Verdadeira Religião* [cap. 36]: ‘É a verdade que ostenta o que é’ (*veritas est qua ostenditur id quod est*); e no mesmo Livro [cap. 31]: ‘É pela verdade que julgamos coisas inferiores’ (*veritas esta secundum quam de inferioribus iudicamus*)”¹⁰. Portanto, as

¹⁰ Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 1, a. 1., resp.

bases para compreender o âmago do conceito de verdade em Tomás de Aquino são as seguintes: o *fundamentum* identificado com a *res* na medida em que é a condição de possibilidade da própria verdade; a *ratio formalis* com base na noção de *convenire*; o *effectus* do conhecer. Em resumo: em *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 1, a. 1., Tomás de Aquino apresenta inequivocamente o conceito de verdade vinculado ao plano da ontologia do conhecimento, mesmo admitindo que a operação mesma da concordância se realize ao nível lógico através do intelecto. Em relação à concepção tradicional de verdade, a formulação mais conhecida encontra respaldo na obra de Tomás de Aquino: *veritas est adaequatio rei et intellectus*. Além disso, é inegável que a noção de verdade do ser enquanto verdade *ontológica* está presente na abordagem tomasiana precisamente em razão de seu fundamento *na* realidade (ou seja, quando a verdade é atribuída às coisas), bem como a constatação da natureza relacional da verdade a partir da expressão “relação de adequação” como *ratio veritatis*. A partir dos três elementos na fórmula de “conformidade” –a coisa, o intelecto e a relação entre ambos–, pretendo destacar o fenômeno da verdade enquanto relação com o intelecto, uma vez que, considerando o momento mais originário da *convenientia* nesse processo, a verdade da proposição está fundada na verdade da coisa cujo fundamento constitutivo é, para Tomás de Aquino, independente do sujeito que procura conhecê-la, precisamente porque a *prima veritas* tem o seu ser autêntico e originário em Deus¹¹.

B. Martin Heidegger e o sentido ontológico da *veritas* (*convenientia* – *adaequatio*)

Resgatando agora o comentário de Heidegger, trata-se doravante de examinar o segundo momento da verdade como *convenientia* no intelecto como proposta de minha exposição, pois Tomás de Aquino utiliza diversas expressões que não possuem a mesma significação. Ora, *convenientia* tem duplo sentido: “A *convenientia* é o ser-referido (*Bezogensein*), o ser-ordenado um ao outro do ente ao ente”¹². No primeiro sentido, a *convenientia*, enquanto caráter formal do *verum*, possui a determinação em relação ao intelecto, pois “concerne ao conhecer, este mesmo dever ser determinado no que diz respeito à *convenientia*, Tomás designa esta

¹¹Ibíd., q. 1, a. 4.

¹² Martin Heidegger, *Einführung* cit., (GA 17), p. 171.

determinidade como *assimilatio intellectus ad rem* [assimilação do intelecto com a coisa]. À natureza do *intellectus* pertence a *proportio*, o ser levado para a coisa mesma, e ao ser do *intellectus* pertence o ter apreendido a *res* enquanto *cognita*¹³. No segundo sentido, deparamos com a expressão “para que a coisa corresponda ao intelecto (*ut res intellectus correspondeat*)”. Em seu ser, o *intellectus* é direcionado para a *res*, enquanto a *res*, de sua parte, corresponde ao *intellectus*. Ambos os modos de ser, juntamente com essa ser mutuamente ordenado um ao outro, se caracterizam, em sua razão de sua própria natureza, como *conformitas* ou *adaequatio*: “a *conformitas* que se constitui da parte da *anima* e do lado da *res* é tomada de uma maneira totalmente formal, a *convenientia*”¹⁴. Com base na fórmula “*adaequatio rei et intellectus*”, a conformidade é o sentido ontológico da *veritas*, de tal modo que o verdadeiro conhecimento só acontece a partir da verdade ontológica. Sendo assim, “*adaequatio rei et intellectus* não é, portanto, primeiramente, concordância (*Übereinstimmung*) do pensamento com o objeto (*Gegenstand*), mas aquela constituição ontológica de cada ente, que faz com que em geral possa tornar-se um possível objeto-para (*Gegenstand-für*), com o qual, como tal, o pensar concorda. Para isso deve ser em geral, ter ser (*Sein haben*); através de Deus, isto é, criado e mantido, pensado, conhecido e assim sendo!”¹⁵.

Mas como considerar agora a questão da autenticidade do ser do *verum*? Há nesse ponto uma reflexão formal de Tomás de Aquino para tomada de decisão: em referência a qual desses três momentos o *verum* é enunciado *per prius* e *per posterius*?¹⁶ O *modus essendi* não é primariamente próprio da *res*: “Nem sempre é necessário que aquele que recebe a predicação em primeiro lugar seja comum como causa dos outros, mas aquele no qual se dá primeiramente a noção completa desse comum”¹⁷. A chave da interpretação está no sentido do *verum* como *convenientia* completa: “*sicut sanum per prius dicitur de animali*, diz-se são em sentido primário um ser vivo, ainda que também digamos que uma medicina, enquanto *effectiva sanitatis*, é são em referência à sua capacidade de tornar são um ser vivo”. Assim, aquilo em que

¹³ *Ibíd.*, (GA 17), p. 171.

¹⁴ *Ibíd.*, (GA 17), pp. 171-172.

¹⁵ Martin Heidegger, *Geschichte cit.*, (GA 23), p. 56.

¹⁶ Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 1, a. 2.

¹⁷ *Ibíd.*

o sentido do *verum* é realizado é verdadeiro no sentido autêntico¹⁸. Recorrendo a uma passagem do *De anima* de Aristóteles, Tomás de Aquino mostra um *circulus* entre os diversos atos do ser psíquico: o *terminus* da *convenientia* chega ao seu ser na alma mesma, no *intellectus*. Heidegger então chama esta interpretação escolástica do *verum* e do conhecimento como “resultado surpreendente”: “dito em termos modernos –o ser da verdade e o conhecimento são transferidos ao ‘sujeito’. O autêntico ser do *verum* está certamente no *intellectus*, mas no *intellectu Dei*, e Deus é o *ens perfectissimum*. Todo o contexto da *convenientia* é visto de maneira puramente ‘objetiva’ e ontológica”¹⁹. Há relações de medida mediante as quais *intellectus* e *res* podem ser, respectivamente, *mensurans* e *mensuratum*. A *res* é assim se relaciona fundamentalmente com dois intelectos: de um lado, *in comparatione ad intellectum humanum*, a *res* é *mensurans*: o conhecer que apreende é medido pela coisa que capta; de outro lado, *in comparatione ad intellectum divinum*, a *res* é *mensurata*, ou seja, criada, causada.

Nesse sentido, “a verdade ontológica em sentido primário, *adaequatio*, se apresenta como significando o mesmo que *creatum esse*, ser-simplesmente-dado (*Vorhandensein*) pelo ser-pensado da parte de Deus”²⁰. Nesse sentido, “o simplesmente-dado (*Das Vorhandene*) é verdadeiro = é ente no modo como é pensado por Deus”²¹. Daí o comentário pontual de Heidegger sobre concepção do verdadeiro apenas pela verdade de Deus: “Se, portanto, não houvesse o *intellectus humanus*, as coisas deveriam ainda ser denominadas verdadeiras em relação ao apreender e pensar divino”²².

Desse modo, a fundação do autêntico ser do *verum* está na verdade originária de Deus²³. O autêntico ser do *verum* está propriamente *in intellectu*, de modo impróprio *in re*. À pergunta –“o que é que no ser do pensar pode ser caracterizado autenticamente como *verum*–, Tomás de

¹⁸ Martin Heidegger, *Einführung* cit., (GA 17), p. 173.

¹⁹ *Ibid.*, (GA 17), p. 173.

²⁰ Martin Heidegger, *Geschichte* cit., (GA 23), p. 63.

²¹ *Ibid.*, (GA 23), p. 64.

²² Martin Heidegger, *Einführung* cit., (GA 17), p. 174.

²³ Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 1, a. 4 e 8. Cf. o comentário de Martin Heidegger, *Einführung* cit (GA 17), pp. 181-187.

Aquino responde com base em uma reflexão essencial segundo a qual a *convenientia* tem o seu autêntico ser *in intellectu*: “não é um *intuitus* sobre a *quidditas rei*, mas o *intellectus* é verdadeiro na medida em que é *judicativo*”²⁴ através do processo de composição e divisão²⁵. Somente na estrutura do *componens* e do *dividens* o *verum* alcança validade, de modo que a partir de si mesmo se dá “algo de próprio, enquanto no *intuitus* o intelecto é ordenado à *similitudo*”²⁶. Daí a afirmação de Tomás de Aquino: “Donde, a razão de verdade se encontra primeiro no intelecto onde o intelecto começa primeiro a ter algo próprio (*aliquid proprium habere*) que não tem a coisa fora da alma”²⁷. Esse ter por si mesmo algo próprio é o *conhecimento teórico* e onde jaz a autêntica *convenientia*. Nesta solução Tomás de Aquino retoma o ponto de vista aristotélico através do qual o “ser da *alētheia* está na *diánoia*”, fundamentando assim, sob a autoridade do Estagirita, uma teoria completa da *convenientia*²⁸.

2. A questão ontológica fundamental : o modo de ser da verdade

Com base nessa breve análise dos textos de Heidegger e Tomás de Aquino, considerando a incomensurabilidade histórica de ambos os pensadores podemos concluir explicitando o modo de ser do conhecimento humano em relação à verdade. No texto tomasiano o *verum* é um *modus generalis entis in ordine ad aliud* no sentido da *convenientia* explicitada com os termos *correspondentia*, *assimilatio*, *conformitas*. Essa *convenientia* está referida ao *intellectus*, e a autenticidade do ser do verdadeiro no intelecto está arraigada no *esse Dei*, ou seja, na verdade originária de Deus²⁹. Se *verum* significa, primeiramente, ser pensado por Deus, segundo a tese tomasiana para o lugar originário da verdade – *proprie et primo in intellectu divino* –, e de modo correspondente a isso ser-simplesmente-dado, então, na lógica do conceito de adequação, o ser das coisas não é dependente do sujeito cognoscente. Com base na noção de verdade como *concordância* do intelecto à coisa, o sujeito cognoscente seria reconhecedor do ser das coisas e não *constituente* dos objetos cognoscíveis. Tal é a problemática moderna da

²⁴ Martin Heidegger, *Einführung* cit., (GA 17), p. 175.

²⁵ Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 1, a. 3.

²⁶ Martin Heidegger, *Einführung* cit., (GA 17), p. 175.

²⁷ Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 1, a. 3.

²⁸ Martin Heidegger, *Einführung* cit., (GA 17), p. 176.

²⁹ Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 1, a. 4.

concepção epistemológica de verdade, destacada com precisão na recapitulação de Heidegger sobre o texto de Tomás de Aquino: “o conhecimento humano pode ser verdadeiro e adequar-se ao simplesmente-dado, criado, que como tal sempre se adequou ao conhecimento de Deus e é precisamente através disso [...]. Verdadeiro apenas através de uma verdade: Deus..., eterno”³⁰. Seja como for, um aspecto importante a ser destacado por ambos os pensadores é o fato de que a noção de *verum* diz respeito à uma *relação* com o intelecto a partir do estado de coisas – a *res*, o *convenire* e o *effectus* do conhecer –, e tal caráter relacional da verdade é fundamental para uma compreensão ontológica do fenômeno da verdade. Como houve a modificação desse fenômeno da composição e da divisão em termos de determinação da verdade ou da falsidade de uma proposição, o juízo tornou-se o lugar por excelência da verdade na tradição filosófica. O enunciado tornou-se assim uma construção, na qual se ocultou a função de manifestar aquilo em torno do qual se discorre, ou seja, na dimensão predicativa da verdade o fenômeno que conduz ao ser conhecido segundo a própria natureza do intelecto (*conformitas*)³¹ não é mais explicado com base na estrutura hermenêutica do compreender humano, que é a estrutura originária do “enquanto (*Als*)”³². Por exemplo, consideremos o seguinte juízo: o quadro da sala de aula é branco. Ao formular esta enunciação, já devemos conhecer previamente o seu objeto (o quadro) em seu caráter de utilizável: esse é, portanto, acessível primariamente no seu para-quê serve; nesse caso, serve para escrever. Ao ter-presente o quadro já existe “a capacidade de orientar-se no âmbito dentro do qual a coisa presente é colocada”, e descobrimos este âmbito “enquanto vivemos já em relação com essa”. O que torna possível a abertura desse âmbito e a relação com a coisa é a estrutura mesma do compreender humano, previamente aberto ao mundo e para o mundo, uma vez que “de algum modo é já disposto para estabelecer relações”³³. Mas tal estrutura da compreensão humana não se reduz à justaposição de coisas simplesmente presentes: o “quadro” e, ao lado dele, a sua determinação: “o branco”. Desse ponto de vista de estabelecer sempre relações enquanto um dos momentos do conceito de *verum*, o intelecto humano – a partir do mundo cotidiano no qual caminha e vive compreendendo desde o início –, torna

³⁰ Martin Heidegger, *Geschichte* cit., (GA 23), pp. 64-65.

³¹ Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 1, a. 9.

³² Martin Heidegger, *Logik* cit., (GA 21).

³³ *Ibid.*, (GA 21), p. 96.

possível a abertura do ente em seu significado (em seu “enquanto” = *Als*) com base nesse para-quê serve: essa estrutura do “enquanto (*Als*)” precede a predicação que afirma “o quadro da sala de aula é branco”. Portanto, a estrutura do conhecer humano enquanto enunciação de compor e dividir objetos simplesmente presentes deriva do fenômeno mais originário da verdade do “enquanto” (*Als*) que dispõe o ente aberto ao compreender, ou seja, à capacidade de estabelecer relações: o ente é compreendido a partir de seu caráter de ser “para algo” (*zu etwas*), que é constitutivo daquilo que encontramos no mundo. Portanto, o determinar enunciativo “não é jamais um descobrir primário... não determina nunca uma relação primária e originária com o ente e, portanto, não pode, este *logos*, tornar-se a guia para o problema do ser o ente”³⁴.

³⁴ *Ibíd.*, (GA 21), p. 107.

RLFM - III COLOQUIO –INTERCONGRESOS– LATINOAMERICANO DE FILOSOFÍA
MEDIEVAL

O conceito do *peregrinus* na justiça de Agostinho

Daniel Ferraresi Araújo Silva

Introdução

Iremos analisar brevemente nesta apresentação como Agostinho¹ faz um duplo uso do termo *peregrinus*, usado principalmente com o intuito de descrever os fiéis cristãos que vivem apartados da Cidade de Deus em um mundo de sofrimentos e provações, em que suportam com fé os males e calamidades em sua peregrinação longe da pátria celeste, mas afirmamos que esse termo carrega um sentido análogo e ao mesmo tempo complementar, no sentido em que Agostinho analisava serem esses mesmos fiéis cristãos, pessoas destituídas de justiça, que longe de poderem gozar da plena e verdadeira justiça que apenas Deus pode proporcionar, vivem esta existência terrena em meio as mais variadas injustiças, esperando apenas por uma justiça parcial, efêmera e precária, tal qual os não-cidadãos do Império Romano de então.

Fator importante que apoia nosso entendimento sobre o papel do termo *peregrinus*², é que Agostinho o usa em textos dos mais variados, embora a língua latina possua outros correlatos para o termo **estrangeiro**, tais como *alienus*, *alienígena* ou *advena*³, que embora designem o mesmo termo, possuem a distinção de não serem usadas para tal fim dentro do ornamento jurídico romano.

Os *peregrini* e a sociedade romana

O Império Romano reconhecia três categorias de seres humanos: nascidos livres, libertos e escravos, e é com relação aos nascidos livres que faremos nossa análise: “os homens livres podem ser *cives* ou *peregrini*, cidadãos romanos e não-cidadãos

¹ Nesta apresentação todas as citações em latim de Agostinho foram retiradas do seguinte sítio: <https://www.augustinus.it/index2.htm>. As traduções em latim a seguir foram levemente alteradas por nós, com a finalidade de ficarem mais próximas do sentido original que seus autores lhes quiseram dar.

² O termo *peregrinus* e suas variações nos 6 casos latinos foram usados por Agostinho ao menos 275 vezes segundo nossa pesquisa no sítio [augustinus.it](https://www.augustinus.it).

³ Termos esses também usados por Agostinho em nossa pesquisa no sítio [augustinus.it](https://www.augustinus.it).

romanos. Somente os primeiros têm o gozo dos direitos que assegura o *ius civile Romanorum*; os *peregrini* não podem gozar deles e podem praticar atos jurídicos do *ius gentium*⁴. O termo *ius gentium* é na definição do jurista romano Gaio o direito “que a razão natural estabeleceu entre todos os homens, esse é observado igualmente por todos os povos e chama-se direito das gentes, que é como quem diz, o direito de que se servem todas as gentes”⁵.

Desse modo, vemos que apenas aos cidadãos romanos eram acessíveis todos os direitos jurídicos, embora a conseqüentemente transformação política e social de Roma, primeiro da república para o alto império do principado, e depois deste para o baixo império do dominato tenham também levado a uma ressignificação do próprio status dos *peregrini*:

“Ao contrário de algumas afirmações acadêmicas, o significado de *peregrinus* como **não-cidadão** em um sentido legal estava vivo e bem no império tardio. Assim como havia diferentes categorias de *cives*, também havia diferentes categorias de *peregrini*. Muitos eram **estrangeiros** no que diz respeito à cidadania ou residência provincial ou municipal”⁶.

Embora o Édito de Caracala em 212 d.C. tenha resultado na cidadania ampla a todos os homens do Império Romano, ela não se estendia a aqueles que do império não faziam parte, a esses ainda eram vedados os direitos jurídicos destinados aos cidadãos romanos, como demonstra a seguinte lei, citada por Ulpiano e Gaio:

⁴ Alexandre Corrêa & Gaetano Sciascia, *Manual de Direito Romano*, 6. ed., São Paulo, Editora Revista dos Tribunais, 1988, p. 43.

⁵ Gaio, *Instituições, Direito Privado Romano*, trad. J. A. Segurado e Campos, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, p. 77: “quod vero naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes populos peraeque custoditur vocaturque ius gentium, quasi quo iure omnes gentes utuntur”. As citações de Gaio foram retiradas do sítio: <http://www.thelatinlibrary.com/gaius.html>.

⁶ Ralph W. Mathisen, “*Peregrini, Barbari, and Cives Romani: Concepts of Citizenship and the Legal Identity of Barbarians in the Later Roman Empire*”, *The American Historical Review*, 111, 4, 2006: 1011-1040, pp. 1020-1021: “Contrary to some scholarly assertions, the meaning of *peregrinus* as ‘noncitizen’ in a legal sense was alive and well in the later empire. Just as there were different categories of *cives*, there also were different categories of *peregrini*. Many were ‘foreign’ with respect to provincial or municipal citizenship or residence”.

“Quanto ao que dissemos, a saber, que, quando não há direito de casamento entre um cidadão romano e uma peregrina, o filho que venha a nascer é peregrino, é uma disposição da lei Minícia, segundo a qual o filho deve ter a condição do progenitor de condição inferior. Inversamente, a mesma lei estabelece que se um peregrino casar **com uma cidadã romana** com quem não seja legal o casamento misto, a criança nascida dessa relação seria peregrina”⁷.

Distinções como essa, que o filho de um genitor que seja *peregrinus* segue a condição jurídica e legal desse, determinavam os direitos das crianças e as colocavam em condições distintas daquelas nascidas de casamentos entre cidadãos romanos.

No período do baixo império, embora o Édito de Caracala em teoria tivesse facilitado o acesso a cidadania romana, para os *peregrini* tal fato não se observou:

“Não há evidências de que a qualquer *peregrinus* tenha sido formalmente concedida a cidadania romana depois de 212. Se isso aconteceu, é justo esperar que nós continuaríamos a encontrar evidências para isso. Dado o grande número de referências a tais recompensas durante o Principado, a falta deles durante o império tardio deve ser significativa e não pode ser descartada como argumento de silêncio. Depois de 212, as únicas concessões formais de cidadania romana eram para libertos e escravos, que assim experimentavam não tanto uma mudança de **não-cidadão** para **cidadão** quanto uma transferência para uma maior medida de liberdade legal sob o *ius civile*. Era uma diferença de grau e não de tipo. Mas os *peregrini* não recebiam mais concessões de cidadania”⁸.

⁷ Gaio, ob. cit., p. 99: “Quod autem diximus inter civem Romanum peregrinamque nisi conubium sit, qui nascitur, peregrinum esse, lege Minicia cavetur, ut is quidem deterioris parentis condicionem sequatur. Eadem lege autem ex diverso vavetur, ut si peregrinus, cum qua ei conubium non sit, uxorem duxerit civem Romanam, peregrinus ex eo coitu nascatur. Sed hoc maxime casu necessaria lex Minicia fuit; nam remota ea lege diversam condicionem sequi debebat, quia ex eis, inter quos non est conubium, qui nascitur, iure gentium matris conditioni accedit”. Cf. Ulpiano, *Regras de Ulpiano*, trad. de Gaetano Sciascia, São Paulo, EDIPRO, 2002, p. 40, sobre outra menção a referida lei.

⁸ Ralph W. Mathisen, ob. cit., p. 1036: “There is no evidence of any peregrinus being formally granted Roman citizenship after 212. If this ever did happen, it is fair to expect that we would continue to find evidence for it. Given the great number of references to such

Tendo analisado brevemente os aspectos jurídicos dos *peregrini* em Roma, veremos a seguir como Agostinho tratava a condição dos *peregrini* em seus escritos.

Os *peregrini*, afastados da Cidade de Deus

Os *peregrini* são uma parte essencial dentro da teoria das duas cidades: “um dos ensinamentos políticos mais conhecidos de Agostinho é o da tensão entre as duas cidades, a de Deus e a dos homens”⁹. Agostinho tinha em mente com essa teoria que os seres humanos, ao se voltarem para o amor a Deus, fazem parte de sua cidade, a Cidade de Deus, e por outro lado, quando tem seu amor voltado a este mundo são cidadãos da Cidade Terrena.

O papel do *peregrinus* é aqui realçado pelo caráter transitório de sua jornada, afastado, quase que exilado da Cidade de Deus, vivendo em um mundo de provações, exemplificado em sua grande obra, *De Civitate Dei*, quando já no prefácio do livro I abre o texto com os seguintes dizeres:

“A gloriosíssima Cidade de Deus –que no presente curso do tempo, vive da fé, **peregrina** entre os ímpios, que agora espera a estabilidade da eterna morada com paciência até que a justiça se torne julgamento, e que, graças à sua santidade, possuirá então, por uma vitória final e paz perfeita– tal é Marcelino, meu caríssimo filho, o objeto desta obra”¹⁰.

awards during the Principate, the lack of them during the later empire has to be significant, and cannot be dismissed as an argument from silence. After 212, the only formal grants of Roman citizenship were to freedmen and slaves, who thus experienced not so much a change from ‘noncitizen’ to ‘citizen’ as a transfer to a greater measure of legal freedom under *ius civile*. It was a difference of degree rather than of kind. But *peregrini* no longer received grants of citizenship”.

⁹ Richard J. Dougherty, “Cidadão”, em Allan D. Fitzgerald (org.), *Agostinho Através dos Tempos: Uma Enciclopédia*, trad. Heres Drian de O. Freitas, São Paulo, Paulus, 2018, p. 229.

¹⁰ Agostinho, *A cidade de Deus* (três volumes), trad. J. Dias Pereira, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2016, p. 97: “Gloriosissimam civitatem Dei sive in hoc temporum cursu, cum inter impios peregrinatur ex fide vivens, sive in illa stabilitate sedis aeternae, quam nunc expectat per patientiam, quoadusque iustitia convertatur in iudicium, deinceps adeptura per excellentiam victoria ultima et pace perfecta, hoc opere instituto et mea ad te promissione debito defendere adversus eos, qui conditori eius deos suos praeferunt, fili carissime Marcelline” (*Ciu.*, I, praefatio). Grifo nosso.

Essa peregrinação no meio dos ímpios ao que o texto se refere é justamente a peregrinação vivida por todos aqueles que fiéis aos ensinamentos de Cristo, nesta vida suportam males e privações dos mais diversos tipos, sendo neste sentido mais uma peregrinação que se entende como expiação do pecado original, que todos os seres humanos devem suportar, mas só aqueles que se voltam para Deus tem a esperança de retornar à pátria celeste, como demonstrada neste excerto:

“Toda a família do verdadeiro e sumo Deus tem a sua consolação, uma consolação não falaz nem assente em bens caducos e passageiros: De forma nenhuma deve estar desgostosa mesmo da vida temporal. É nela que aprende a conseguir a eterna e, como peregrina que é, a utilizar-se dos bens terrenos, mas não a deixar-se por eles cativar”¹¹.

A peregrinação é assim entendida por aqueles que amam a Deus como desvincilhada dos bens e prazeres terrenos, embora da vida terrena não deva se abster de bem viver, deve dela aprender a caminhar na fé para alcançar a vida eterna na Cidade de Deus, assim Agostinho via a existência terrena tanto como peregrinação quanto provação com vistas ao sumo bem, que é o viver em eterna beatitude na cidade celeste.

Agostinho ligava a tal ponto o estado de *peregrinus* a vida terrena, que assim a tratou em outra obra sua, intitulada *Enarrationes in Psalmos*:

“Estarás preparado, se desejares a casa eterna. Não te irrites contra ele, porque diz quando quer: Migre. Não fez contrato contigo, nem se ligou por certa obrigação. Não alugaste a casa por determinado valor e por certo tempo. Quando o teu Senhor quiser hás de emigrar. No entanto, habitas nela gratuitamente. ‘Porque sou inquilino diante de ti e peregrino’. Lá, portanto, está a pátria, lá está a casa: ‘porque sou inquilino diante de ti e peregrino’. Entende-se: ‘diante de ti’. Pois, muitos são peregrinos com o diabo. Os que acreditaram e são fiéis são efetivamente peregrinos, porque ainda não chegaram à tua pátria e tua casa, contudo estão junto de Deus. ‘Enquanto habitamos neste corpo, estamos fora da nossa mansão, longe do Senhor; e

¹¹ Agostinho, ob. cit., p. 179: “Habet itaque omnis familia summi et veri Dei consolationem suam, non fallacem nec in spe rerum nutantium vel labentium constitutam, vitamque etiam ipsam temporalem minime paenitentiam, in qua eruditur ad aeternam, bonisque terrenis tamquam peregrina utitur nec capitur” (*Ciu.*, I, 29).

esforçamo-nos por agradar-lhe, quer permaneçamos em nossa mansão, quer a deixemos’ (2 Cor 5, 6-9). ‘**Peregrino** e inquilino, como todos os meus pais’. Se, portanto, sou como todos os meus pais, direi que não irei migrar, se eles emigraram? As condições de minha permanência são diferentes das deles?’⁷¹².

Agostinho neste trecho realça a importância do peregrino¹³, que só é peregrino por não ser um cidadão da Cidade Terrena, estando separado de Deus, ao mesmo tempo que próximo ao criador, apartado fisicamente nesta existência, mas espiritualmente próximo a Deus pela fé e amor que devota. Os que assim não procedem, são também peregrinos, mas peregrinos no erro, que os leva a danação, por isso ‘são peregrinos com o diabo’, pois comungam com ele do pecado do orgulho, sendo por isso peregrinos da cidade celeste e cidadãos da Cidade Terrena, se apartando da glória vindoura que os peregrinos fiéis desfrutarão na Cidade de Deus.

Tendo visto como os *peregrini* são tratados nas obras de Agostinho, como peregrinos longe de sua pátria celeste, veremos agora como o hiponense se refere a eles quando os relaciona com a injustiça que sofrem nesta existência.

¹² Agostinho, *Comentário aos Salmos* (Volume I), trad. Monjas beneditinas do Mosteiro de Maria Mãe do Cristo, São Paulo, Paulus, 1997, pp. 632-633: “Desiderando autem domum aeternam paratus eris. Nec succenseas ei, quia cum vult dicit: Migra. Non enim cautionem tecum fecit, et placito quodam se obstrinxit, et conductor domus accessisti certa pensione ad certum tempus: quando vult Dominus eius, migraturus es. Ideo enim gratis manes. Quia inquilinus ego sum apud te, et peregrinus. Ergo ibi patria, ibi domus: inquilinus apud te, et peregrinus. Et hic subauditur apud te. Multi enim peregrini sunt cum diabolo: qui autem iam crediderunt et fideles sunt, peregrini quidem sunt, quia nondum ad illam patriam domumque venerunt, sed tamen apud Deum sunt. Quamdiu enim sumus in corpore, peregrinamur a Domino: et ambimus, sive hic manentes, sive peregrinantes, placentes illi esse. Et peregrinus et inquilinus: sicut omnes patres mei. Si ergo sicut omnes patres mei, dicturus sum me non migraturum, cum illi migraverint? Alia conditione mansurus sum, quam illi manserunt?” (*En. Ps.*, 38, 21). Grifo nosso.

¹³ Agostinho também realça em outros salmos, sermões e epístolas diversas, o caráter do peregrino como afastado da presença divina nesta existência terrena, embora na fé perseverare em amor e culto a Deus.

Os peregrini, apartados da justiça

O *peregrinus* não sofre unicamente do afastamento de Deus “em meio aos ímpios” como Agostinho declara no prefácio em *De Civitate Dei*, mas como não-cidadão da Cidade Terrena tem de se haver com a injustiça inerente a tal condição, e neste sentido Agostinho iguala o fiel cristão ao *peregrinus* do ornamento jurídico romano ao remeter a ideia de alienamento jurídico que o *peregrinus* sofria em Roma com a situação daqueles que amavam corretamente a Deus. Esse conhecimento do estatuto do *peregrinus* se devia ao fato de Agostinho ter aprendido “noções jurídicas na escola de retórica –tendo chegado a ensiná-las–, mas foi fundamentalmente seu estudo pessoal que lhe permitiu exercer seu ministério episcopal”¹⁴.

Aliado ao conhecimento jurídico que Agostinho detinha, havia também seu conhecimento das escrituras cristãs, conhecimento este que o bispo de Hipona usou para vincular sua teoria das duas cidades aos dois filhos de Adão e Eva, Caim e Abel, sendo o primeiro, cidadão da Cidade Terrena, e o segundo, peregrino nesta terra, cidadão da Cidade de Deus, que vive em meio as injustiças produzidas por aqueles que amam os bens terrenos:

A este [Caim] seguiu-se Abel, que seu irmão mais velho matou, é ele [Abel] uma prefiguração da Cidade de Deus peregrinando. Foi ele o primeiro a mostrar que ela tinha de suportar injustas perseguições por parte dos ímpios, de certo modo terrestres, isto é, que amam a sua origem terrestre e se comprazem na sua felicidade terrestre de uma cidade terrestre¹⁵.

Na mesma obra, *De Civitate Dei*, Agostinho se refere indiretamente a justiça plena que não existe nesta vida terrena, ao contrapô-la perante a plenitude da justiça experimentada na próxima vida pelos *peregrini*, que como Abel, se mantiveram fiéis aos mandamentos dados por Cristo:

“Esta cidade [de Deus] é sempiterna –lá ninguém nasce, porque lá ninguém morre–; lá é verdadeira e plena a felicidade, que não é deusa, mas dom de

¹⁴ Angelo Di Berardino, “Leis Romanas”, em Allan D. Fitzgerald (org.), ob. cit., p. 604.

¹⁵ Agostinho, *A cidade de Deus...*, pp. 1369-1370: “Hunc secutus Abel, quem maior frater occidit, praefigurationem quamdam peregrinantis civitatis Dei, quod ab impiis et quodammodo terrigenis, id est terrenam originem diligentibus et terrinae civitatis terrena felicitate gaudentibus, persecutiones iniquas passura fuerat, primus ostendit” (*Ciu.*, XV, 15).

Deus –de lá recebemos o penhor da fé para todo o tempo durante o qual, peregrinando, suspiramos pela sua beleza–; lá o Sol já não se levanta para os bons e para os maus, **o Sol da justiça somente protege os bons [...]**¹⁶.

É posto em destaque tanto a bem-aventurança que será desfrutada na Cidade de Deus, que somente os bons usufruirão, quanto a situação de plena justiça, destacada na menção ao sol da justiça e a felicidade plena que lá será dada por Deus como um dom a todos que peregrinaram nesta vida terrena, para na cidade celeste serem cidadãos de pleno direito. Desta bem eterna aventurança, ausente de injustiças, Agostinho discorre também no seguinte *Enarrationes in Psalmos*:

“Na peregrinação terrestre somos esmagados. A única alegria será nossa morada. Perecerá o trabalho e os gemidos; passarão as preces e a estas sucederão os louvores. Pois lá, portanto, é a morada dos que se regozijam, e não haverá gemidos de quem ainda deseja, e sim a alegria da fruição. Estará presente Deus por quem agora suspiramos”¹⁷.

Na cidade celeste, Agostinho coloca a justiça em pé de igualdade com a própria condição ideal a que os seres humanos se encontrarão, despidos das misérias, labutas e tormentas da vida terrena, na Cidade de Deus encontrarão apenas a alegria do fruir em Deus, que será por si o final da tormenta humana e o início de seu eterno regozijo.

Porém, na vida terrena, o justo não só tenta viver bem, em paz e justiça, mas vive para ajudar e cuidar do seu próximo, levando a cabo a passagem cristã de “amar ao próximo como a si mesmo”, mesmo quando em posição de poder, o *peregrinus* age com justiça e bondade:

¹⁶ Agostinho, *A cidade de Deus...*, p. 517: “Illa civitas sempiterna est; ibi nullus oritur, quia nullus moritur; ibi est vera et plena felicitas, non dea, sed donum Dei; inde fidei pignus accepimus, quamdiu peregrinantes eius pulchritudini suspiramus; ibi non oritur sol super bonos et malos, sed sol iustitiae solos protegit bonos [...]” (*Ciu.*, V, 16). Grifo nosso.

¹⁷ Agostinho, *Comentário aos Salmos...*, p. 405: “In peregrinatione ista conterimur: habitatio nostra, iucunditas sola erit. Peribit labor et gemitus; transeunt orationes, succedunt laudationes. Ibi ergo habitatio iucundatorum, non erit gemitus desiderantium, sed laetitia perfruentium. Aderit enim cui modo suspiramus” (*En. Ps.*, 86, 9).

“Mas, na casa do justo que vive da fé e que ainda peregrina afastado dessa Cidade Celeste, os que mandam estão ao serviço daqueles sobre os quais parece que mandam. É que não mandam pela paixão de dominar, mas pelo dever de deles cuidarem, nem pela soberba, de se sobrepor, mas pela misericórdia de cuidar de todos”¹⁸.

A justiça deve levar sempre o *peregrinus* a agir corretamente, seja para com os ímpios, cidadãos da Cidade Terrena, seja para com aqueles que como ele peregrinam nesta vida para serem cidadãos da Cidade de Deus.

Assim, o *peregrinus* deve não só usufruir, mas contribuir para o obter o máximo de justiça e paz possíveis nesta existência, sempre tendo em mente o mandamento do amor ao próximo e a Deus, que são o cerne da pregação cristã: “tem esta paz, enquanto peregrina na fé, e, mercê dessa fé, vive já na justiça, referindo à aquisição desta paz todas as boas ações que ela cumpre para com Deus e para com o próximo, já que a vida de uma cidade é certamente social”¹⁹.

Conclusão

Entendemos que a condição de *peregrinus* é encarada por Agostinho tanto em termos de uma peregrinação oriunda do pecado original, pecado este que nos apartou de Deus, mas é também uma peregrinação da justiça, que encontrando eco na situação dos *peregrini* na sociedade romana, catalisa a análise de Agostinho para a situação precária da vida humana em um mundo em que carece da verdadeira justiça de Deus, sendo portanto, possível estabelecermos uma conexão entre o *peregrinus* do direito romano com o *peregrinus* de Agostinho, que vivendo em fé, suporta as injustiças desta vida com esperança e fé de retornar a sua verdadeira pátria, a Cidade de Deus.

¹⁸ Agostinho, *A cidade de Deus...*, p. 1921: “Sed in domo iusti viventis ex fide et adhuc ab illa caelesti civitate peregrinantis, etiam qui imperant serviunt eis, quibus videntur imperare. Neque enim dominandi cupiditate imperant, sed officio consulendi, nec principandi superbia, sed providendi misericordia” (*Ciu.*, XIX, 14).

¹⁹ Agostinho, *A cidade de Deus...*, p. 1931: “Hanc pacem, dum peregrinatur in fide, habet atque ex hac fide iuste vivit, cum ad illam pacem adipiscendam refert quidquid bonarum actionum gerit erga Deum et proximum, quoniam vita civitatis utique socialis est” (*Ciu.*, XIX, 17).

En búsqueda de lo absoluto: La cuarta vía de santo Tomás y la teoría de la participación

Carlos Andrés Gómez Rodas

Introducción

En los días que corren se abre una pregunta dirigida a todos los seres humanos: ¿frente a lo aparentemente insoluble de los problemas hodiernos y de la ineficacia de todas las fórmulas que se proponen, no habría, en un orden mayor y más profundo, alguna solución? Si se mostrara la inviabilidad de los caminos hasta ahora sugeridos, sería posible despertar la sed de Dios a través de la llamada cuarta vía de Santo Tomás de Aquino, que se destaca entre las cinco pruebas fundamentales de la existencia de Dios por él desarrolladas, las cuales, por cierto, él no pretendió que fueran las únicas, lo que se descubre, por ejemplo, cuando, en *Suma contra los gentiles*, afirma:

“En la obra *De la fe ortodoxa*, libro 1, cap. 3, el Damasceno añade otra prueba, tomada del gobierno de las cosas; dicho argumento también se encuentra en el comentarista de la *Física*, libro 2, cap. 8. Es el siguiente: No sería posible que cosas distintas y aun contrarias se mantuviesen siempre o muchas veces en un orden, sin el gobierno de alguien, según el cual todas esas cosas tienden a un solo fin. Pero vemos en el mundo cosas de diversas naturalezas que concuerdan en un orden, no rara vez y como por acaso, sino siempre o por lo menos ordinariamente. Luego debe existir alguien cuya providencia gobierna el mundo, al cual llamamos Dios”¹.

¹ Lib. I, cap. XIII, n. 35: “Ad hoc etiam inducitur a Damasceno alia ratio sumpta ex rerum gubernatione: quam etiam innuit Commentator in II physicorum. Et est talis. Impossibile est aliqua contraria et dissonantia in unum ordinem concordare semper vel pluries nisi alicuius gubernatione, ex qua omnibus et singulis tribuitur ut ad certum finem tendant. Sed in mundo videmus res diversarum naturarum in unum ordinem concordare, non ut raro et a casu, sed ut semper vel in maiori parte. Oportet ergo esse aliquem cuius providentia mundus gubernetur. Et hunc dicimus Deum”. Todas las citas de Santo Tomás son extraídas del *Corpus Thomisticum* disponible en <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html#OM> y, a partir de aquí, se citarán con la estructura canónica sin mayores aclaraciones. La traducción al

El hombre anhela, por naturaleza, ascender en esa escala de perfecciones que los entes revelan. Los relatos de *Las mil y una noches*, por ejemplo, o los cuentos de hadas, son artificios literarios para que el hombre sienta algo de magnificencia de esta naturaleza para la cual fue creado y que no encuentra en esta tierra. Cuando el hombre mira las estrellas, tiene, naturalmente, voluntad de volar, voluntad de situarse en esas alturas. En la Sagrada Escritura se encuentran frases como la siguiente: “Yo habité en las alturas y mi trono fue columna de nube”². Es una frase inspirada, que corresponde a los deseos de la creatura humana de instalar un trono en lo alto de la bóveda celeste para mirar la tierra. Es esta una típica aspiración que tiene una clarísima relación con la cuarta vía, pues la aspiración, en este pasaje, se dirige a lo más perfecto, a lo mejor, a lo excelso, de lo cual hablan los fenómenos con los que el hombre se encuentra continuamente.

“Para evitar sutiles demostraciones, expondré con un ejemplo vulgar nuestro propósito, a saber, que todas las cosas fueron creadas y hechas por Dios. Es patente que, si alguien entra en una casa, y luego, en la entrada, nota calor, penetrando más, sentirá más calor, y, continuando, pensará que hay fuego dentro, igual si no viera la causa del calor. Así acontece también con quien considera las cosas de este mundo, porque puede notar que todas están dispuestas según diversos grados de belleza y nobleza, y son tanto más bellas y nobles cuanto más se aproximan a Dios. Por tanto, es preciso creer que todas estas cosas proceden del único Dios, que da a cada una de las cosas creadas su ser y su nobleza”³.

castellano de esta cita específica es tomada de *Suma contra los gentiles*, trad. Carlos Ignacio González SJ, México, Porrúa, 1977.

² Ecl. 24, 7. Las citas bíblicas se toman de Eloíno Nácar Fuster & Alberto Colunga, O.P. (trads.), *Sagrada Biblia. Versión directa de las lenguas originales*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1968.

³ *Expositio in Symbolorum Apostolorum* a. 1: “Et ut rationes subtiles dimittantur ad praesens; quodam rudi exemplo manifestatur propositum, quod scilicet omnia sunt a Deo creata et facta. Constat enim quod si aliquis intraret domum aliquam, et in ipsius domus introitu sentiret calorem, postmodum vadens interius sentiret maiorem calorem, et sic deinceps, crederet ignem esse interius, etiam si ipsum ignem non videret qui causaret dictos calores: sic quoque contingit consideranti res huius mundi. Nam ipse invenit res omnes secundum diversos gradus pulchritudinis et nobilitatis esse dispositas; et quanto magis appropinquant Deo, tanto pulchriora et meliora invenit. Unde corpora caelestia pulchriora et nobiliora sunt quam corpora inferiora, et invisibilia visibilibus. Et ideo credendum est quod omnia haec sunt ab uno Deo, qui dat suum esse singulis rebus, et nobilitatem”.

Lo que se pretende a continuación es mostrar cómo se puede alcanzar una **contemplación sacral** del universo según el método de la cuarta vía de Santo Tomás de Aquino y hacer de dicha contemplación sacral una vía que permita al hombre contemporáneo recuperar el asombro y la admiración, al descubrir, en todo lo creado, reflejos de las infinitas perfecciones de Dios.

¿Qué es la *participatio*?

La cuarta vía tomista, a su vez, tiene conexión con la teoría de la *participatio* (participación), la cual es señalada por diversos autores como fundamento de toda la metafísica del Doctor Angélico. Podría decirse, con Fabro, que la participación es la única llave que abre y desvela la inteligibilidad del ser finito⁴. Aun cuando esta tesis no sea compartida por todos los tomistas, tiene el mérito de evidenciar la contribución de Platón y de San Agustín de Hipona en la obra del Aquinate.

Describir la cuarta vía de Santo Tomás es una invitación a hablar de la *participatio*. Se trata de la propiedad que tiene una cosa de recibir algunas de las propiedades de otra y, por causa de eso, ser, de cierto modo, participante de la naturaleza de la otra. Por ejemplo, los ángeles están muy por debajo de Dios. El ángel no es la pureza, pero hay un ángel especial de la pureza, que es el patrón de la pureza, su arquetipo en toda la creación. Ese ángel tiene una participación muy grande en la pureza de Dios y constituye una especie de manantial de pureza del que participan, en diversos grados, todas las cosas que tienen pureza, que son puras. Lo mismo se da con todas las perfecciones. La Sagrada Escritura describe una forma de *participatio* existente entre David y Jonatán, quienes pasaron a ser como dos hermanos unidos por una amistad y por una profundísima comprensión mutua. De tal manera que cada uno consideraba al otro como otro sí mismo: “El alma de Jonatán se apejó a la de David y le amó Jonatán como a sí mismo”⁵.

Es de notar que, en las participaciones, continúa habiendo alteridad. La *participatio* es una especie de puente entre dos alteridades. Entretanto, hay algo de ontológico cuando existe una *participatio*. No se reduce a una mera semejanza, mas sin prejuicio de que continúe habiendo alteridad. La incomunicabilidad es el verdadero contrafuerte de la *participatio*, o sea, esta representa un auge de

⁴ Cornelio Fabro, *Participación y causalidad según Tomás de Aquino*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra S.A., 2009.

⁵ 1 Samuel 18, 1.

comunicación entre dos seres, mas tiene un límite: la alteridad entre ellos es conservada, lo cual diferencia claramente la concepción cristiana sobre la relación entre Dios y el hombre de lo que Ratzinger denomina mística de la identidad, idea propia de corrientes orientales como el budismo:

“El panorama de la historia de la religión nos sitúa principalmente ante una decisión fundamental entre dos caminos, que yo –de forma insuficiente– designé entonces como la **mística** y el **monoteísmo**. Hoy día preferiría hablar de **mística de la identidad** y de **comprensión personal de Dios**. Se trata en último término de saber si lo divino, **Dios**, es algo que está ante nosotros, de tal manera que lo supremo de la religión, del ser del hombre, es relación – amor– que llega a ser unidad (‘Dios es todo en todo’: 1 Cor 15, 28), pero que no suprime la contraposición del Yo y del Tú; o si lo divino queda aún más allá de la persona, y la meta final del hombre es la unificación y la disolución en el Todo-Uno”⁶.

La *participatio* es bifronte porque es una comunicación, mas solo tiene sentido a partir y en función de la individualidad. *Participatio* y comunicación constituyen, entre sí, una especie de binomio armónico. Todo lo que existe posee determinados predicados, los cuales **participan** de los predicados de otro ser que los tenga en grado mayor. Y no se trata solo de los predicados de personas, sino también de los seres irracionales y hasta de los seres inanimados. Dice Santo Tomás:

“Cada cosa puede ser llamada buena por bondad divina como principio primero, ejemplar, efectivo y final de toda bondad. Sin embargo, todo puede ser llamado bueno por la semejanza con la bondad divina que lleva inherente, que es formalmente su bondad, y por la que se le llama así. De este modo, hay una sola bondad de todo y, a un tiempo, muchas bondades”⁷.

⁶ Joseph Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, Salamanca, Sígueme, 2005, p. 41.

⁷ *Summa Theologiae* I, q. 6, a. 4, co.: “Unumquodque dicitur bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari, effectivo et finali totius bonitatis. Nihilominus tamen unumquodque dicitur bonum similitudine divinae bonitatis sibi inhaerente, quae est formaliter sua bonitas denominans ipsum. Et sic est bonitas una omnium; et etiam multae bonitates”. La versión castellana es tomada de *Suma de Teología I. Parte I*, trad. José Martorell Capó, Madrid, BAC, 2001.

Lo mismo puede ser afirmado también de los atributos del hombre. A lo largo de su devenir histórico, la humanidad va destilando tipos perfectos, sobre todo, cuando es ayudada por la Iglesia, que limita los efectos del pecado original y lleva a más alta santidad a los hombres que corresponden a la gracia. Las perfecciones menores, que nacen bajo la inspiración de una mayor, son sustentadas por esta. Así, toda la creación debe ser vista como una serie de tipos que se escalonan unos en relación a los otros y que tienen como ápice un arquetipo. Este arquetipo, a su vez, tiene su realización más alta en un ángel. Los ángeles son arquetipos puramente espirituales de las cualidades existentes en la creación. Según Foulquié, el tipo es el modelo ideal que reúne en sí los caracteres esenciales de cierta especie de objetos en su más alto grado de perfección. El arquetipo es el tipo supremo del que los objetos de los cuales tenemos experiencia no son sino copias; el prototipo, padrón original, modelo, paradigma⁸.

Ejercicios de trascendencia y contemplación sacral del universo

Trascender es estar o ir más allá de algo, ser superior, exceder, ultrapasar, elevarse por encima de, aventajar. Una partícula de granito es tan pequeña que su tamaño puede ser comparado a un grano de polvo. Si se admite que un gran monte está constituido enteramente del mismo material, la relación de ese fragmento mínimo con el monte es la relación de algo ínfimo con otra cosa de la misma naturaleza, pero en una proporción cuantitativa abrumadora. La masa de granito que existe en el monte es inmensa; la que existe en la partícula, insignificante. Como cantidad, la desproporción es colosal, aunque, como cualidad, no hay desproporción alguna, pues ambos están constituidos por la misma materia. Hay una diferencia enorme, pero no trascendente, pues no sitúa al monte en un nivel cualitativo diferente al de la pequeña partícula.

En cambio, un vegetal, cualquiera que sea, trasciende a la piedra, que es de naturaleza mineral y, de la misma forma como un vegetal trasciende a un mineral, un animal trasciende a una planta, y, el hombre, animal racional, trasciende al simple animal. La trascendencia supone la existencia de una superioridad especial de una cosa sobre otra, envolviendo el factor cualidad. Sin embargo, se pueden encontrar en todas las categorías determinadas analogías. Considérese, por ejemplo, la pureza en la escala de las trascendencias. Al lado del candor de un cristal existe la pureza del lirio que, como ser, trasciende al cristal. Del mismo modo, la pureza de la paloma,

⁸ Paul Foulquié, *Dictionnaire de la Langue Philosophique*, Paris, PUF, 1962.

por pertenecer al reino animal, trasciende a la del lirio. La noción de pureza es, pues, aplicable, analógicamente, a varios seres.

Lo mismo sucede en cuanto a la elegancia. La elegancia existente en una perla, en una rosa o en un faisán es diversa en cada uno de esos seres y se va requintando en la medida que se pasa de un reino de la naturaleza a otro, pero superior a todas ellas es la elegancia de una princesa. La elegancia es, por tanto, un atributo que se aplica analógicamente a seres de categorías diversas. La razón de esto es que la misma cualidad que un ser posee está realizada en una creatura de categoría superior, de modo más eminente, más pleno y más brillante en otra esfera de la realidad.

Contemplar el océano, o una montaña, o ciertas nubes, o una noche de luz de luna muy bonita, son cosas corrientes de la vida. No obstante, esas cosas pueden incluir grandes bellezas y grandes valores, a los cuales el hombre debe poner atención, ya que poseen un significado latente. Tanto es así que, en el hombre, existe una especie de sed insaciable de algo todavía más perfecto, más alto, más trascendente. Él es capaz de vislumbrar, mediante la inteligencia, otros mundos, otras realidades, otras perfecciones, otros firmamentos que, normalmente, no tiene delante de sí.

Al oír la voz de una campana, alguien podría considerarlo rutinario o hasta banal, pero es posible trascender desde la materialidad de aquel sonido. Quien ya oyó una grabación con las campanas de la Abadía de Solesmes, en Francia, puede percibir que están allí representadas todas las ansias de gloria como todos los deseos de intimidad, todos los ímpetus de acción como todos los anhelos de contemplación. Todos los ideales de lucha reciben allí un incentivo, como, igualmente, toda ansia de paz. Todos los opuestos armónicos de los que el alma humana es capaz encuentran, en ese carrillón, su expresión. Donde alguien percibiría apenas un bello sonido, otro ascenderá a algo que habla de gloria, acción, contemplación, lucha y paz. O sea, trascenderá el mero sonido. Una infinidad de otros objetos se presta a una ascensión semejante. Un simple árbol de jardín puede ser objeto adecuado para una observación trascendente.

Mirando determinado árbol, puedo ver en él aquello que, según la razón, es un bien: la levedad, la grandeza, la elegancia. Así, mis sentidos me conducen a un acto de amor, y, en seguida, soy llevado a desear la vida eterna, donde veré, cara a cara, en la suma perfección, insondable y eterna, la levedad, la grandeza y la elegancia

increadas. Yo habría hecho, de ese modo, un ejercicio de trascendencia, porque trascendí la cosa creada y me remonté a algo absoluto, o sea, a la idea de un ser absoluto que tiene todas las perfecciones, también la levedad, la grandeza y la elegancia que distinguimos en un simple árbol. Ese ser absoluto es Dios.

La metafísica enseña que Dios no es pleno, sino que es la plenitud. Él puede ser comparado a un océano infinito de perfecciones o a una montaña, una roca estable e inmovible. Dios creó esos seres de modo que tengan semejanza con Él. El hombre, contemplándolos, puede pensar en las cualidades, en los atributos infinitos de Dios que en ellos se reflejan, y desear el día en que verá, cara a cara, esos atributos en su forma increada, como, ni de lejos, pudo imaginar.

“Ha llegado el momento de hablar ante todo del modo contemplativo de mirar las cosas de la creación. Me refiero a las cosas sensibles y a ver con los ojos. Nunca se tomará esto en toda su concreción. Si alguien, y desde hace tiempo, tiene intensa sed y por fin bebe, siente hasta las entrañas el refrigerio y dice: ¡qué cosa tan maravillosa es el agua fría, fresca! Quizá, lo sepa o no, ha dado un paso hacia ese mirar con amor en que la contemplación consiste. ¡Qué maravillosa es el agua, y la rosa, y el árbol, y la manzana! Algo así puede decirse por un corazón sin que allí haya una pizca de estimación de algo que va más allá de lo mencionado, de afirmación que roza el fundamento mismo del mundo. Levantamos la cabeza desde el mal cotidiano y miramos de improviso un rostro dirigido hacia nosotros, y en el mismo momento nos percatamos: ¡todo lo que existe es bueno, digno de amarse, amado por Dios!”⁹.

Los ejercicios de trascendencia están íntimamente relacionados con lo que Corrêa llamó **contemplación sacral**¹⁰. “Contemplar, en general, es mirar un objeto con admiración”¹¹. Esta definición resalta que es posible ver los objetos de la vida terrenal con admiración. La admiración es, por consiguiente, la llave de respuesta a la pregunta sobre la legitimidad de hablar de **contemplación** a propósito de la esfera

⁹ Josef Pieper, “Contemplación terrenal”, en Josef Pieper, *La fe ante el reto de la cultura contemporánea (Sobre la dificultad de creer hoy)*, Madrid, Rialp, 1980:144-149; pp. 146-147.

¹⁰ Instituto Plinio Corrêa de Oliveira, *A Inocência Primeva e a Contemplação Sacral do Universo no Pensamento de Plínio Corrêa de Oliveira*, São Paulo, IPCO, 2008, p. 117.

¹¹ Adolphe Tanquerey, *Compendio de teología ascética y mística*, Madrid, Palabra, 1990, p. 683.

temporal. Ahora bien, la contemplación sacral corresponde a algo que, de cierto modo, es más general y, al mismo tiempo, más específico. Más general, pues su ámbito abarca al universo entero; más específico, pues para este tipo de contemplación hay unas rutas bien definidas.

El relativismo y el laicismo contemporáneos inducen la tendencia a ser indiferente delante de lo maravilloso y, sobre todo, apático delante de lo horrible. En las antípodas de esos errores está la contemplación sacral de la vida terrena. Por lo mismo, la superación cultural de fenómenos como el relativismo, el laicismo y el nihilismo en sus muchas manifestaciones pasa por un cultivo tendencial de este tipo de contemplación en el cual se hacen concretas, en términos estéticos y morales, la *participatio* y la cuarta vía tomista para demostrar la existencia de Dios.

Conclusión

Toda la cosmovisión de la Cristiandad estuvo cimentada en la idea de un orden superior al orden natural, que dominaba toda su vida y la ordenaba. El hombre tiene la capacidad de comprender, en primer lugar, su trascendencia en relación con todos los seres que están debajo de él y, en segundo lugar, la posibilidad de la existencia de un orden de seres que lo trasciendan y le sean muy superiores. El hombre de la Cristiandad, con frecuencia, consideraba ambos aspectos, sin oponerlos. Junto a esto, se encontraba también el misticismo diabólico. Las explosiones de satanismo, en la época medieval, fueron muy frecuentes y palpables.

Retrato fiel de hombres que concebían la existencia de un orden de cosas superior aparece en cuadros de Fra Angélico, quien, por su espíritu, puede ser considerado como un pintor de inspiración cristiana, medieval. En sus primeras pinturas, se encuentran personas imbuidas de una luz, de una claridad y de una levedad que no encontramos en la vida real y que nos hablan de un orden trascendente.

Como afirmó Émile Mâle, “todo en este arte [el medieval] habla por figuras. Él nos muestra una cosa y nos invita a ver otra”¹². Fue el Renacimiento el que asestó un golpe traumático en esa visión profunda, operando una mudanza radical en la manera de considerar el universo. En vez de procurar siempre un orden trascendente, viendo todas las cosas a la luz de un anhelo por ese orden superior, el renacentista apenas comprendía aquello que podía ver y sentir de modo natural.

¹² Painton Cowen, *Roses Medievales*, Paris, Seuil, 1979, p. 81.

Urge, pues, en nuestro tiempo, una restauración de esa **contemplación sacral** tan propia de la cosmovisión cristiana y los ejercicios de trascendencia –por ejemplo, a través de un contacto con el buen arte, y, en concreto, con el realismo pictórico–, son una vía privilegiada para tal fin, pues las tendencias llevan a ideas y las ideas conducen a hechos. La restauración en los hechos empieza por la restauración en las tendencias, que apuntan siempre a la belleza, expresión de la verdad y el bien.

**“Qué cosa es el rey”: filosofía, política y género.
Alfonso X de Castilla frente a María de Aragón, 1252-1458**

Miguel Ángel González Hernández

Introducción

El objetivo de este trabajo ha sido mostrar la evolución dentro de la filosofía medieval¹, y en concreto en España², del concepto filosófico-cristiano-escolástico de la figura del rey según el texto transmitido por el propio Alfonso X de Castilla (1252-1284) en su *Partida Segunda* frente al nuevo modelo de concepto filosófico-cristiano-humanista del franciscano Francesc Eiximenis (1337-1409) de la *Corona d’Aragó*. En ambos autores queda excluida la mujer como gobernante ya que la base de la transmisión de los textos medievales estaba en la idea cristiana del poder del hombre y, entre ellos, el rey como “vicario de Dios en la Tierra”³. Pero, también, en la *Corona d’Aragó* el propio rey quedaba excluido de concentrar en su persona el poder absoluto debido a la aplicación de una singularidad en la concepción de la filosofía política, el pactismo⁴.

La metodología usada ha sido la de comparar los textos medievales conservados y publicados de estos dos autores (Alfonso X de Castilla y Francesc Eiximenis) referidos a la explicación, qué hacen ambos, sobre la idea de quién estaba legitimado para ostentar el poder político en dos de los reinos cristianos peninsulares (*Corona de Castilla* y *Corona d’Aragó*, respectivamente).

¹ Celina Lértora Mendoza e Ignacio Pérez Constanzó (coords.), *Filosofía en el medioevo: dossier de investigación actual en Latinoamérica*, Buenos Aires, Red Latinoamericana de Filosofía Medieval, 2020.

² Rafael Ramón Guerrero, “Historia de la filosofía medieval en la Península Ibérica en el siglo XX”, en Manuel Reyes-Mate et al. (coords.), *Filosofía teórica e historia de la filosofía*, Madrid, CSIC, 2015: 403-432.

³ *Las Siete Partidas del rey don Alfonso el Sabio*, Madrid, Atlas, 1972, *Partida Segunda*, título I, ley V, volumen II, pp. 7-8.

⁴ María Inés Carzolio, Víctor Muñoz Gómez y Osvaldo Víctor Pereyra, “Contractualismo antiguo y dinámicas pactistas en la tradición de la política Ibérica”, *Cuadernos de Historia de España*, 88, 2021: 5-19.

Los antecedentes en la Corona de Castilla de este modelo de pensamiento escolástico, filosófico y político, procedían de textos medievales anteriores como los textos difundidos en el siglo V por san Agustín: “Dios daba las leyes a la humanidad por medio de su rey”⁵; y manteniéndose en el siglo XIII con santo Tomás de Aquino: “que el poder descendía de Dios”⁶ y recopilados en su momento por Walter Ullman. En este sentido, además, en la Corona de Castilla en las Cortes de Alcalá de 1348 se consolidó este ideario de la figura del rey en esa misma base escolástica: “Vicarios de Dios son los reyes, cada uno en su *reyno*, puestos sobre las gentes para mantenerlas en justicia”⁷. Por su parte, y en cambio, en la *Corona d’Aragó* y en sus territorios⁸, ya existía una tradición cristiana, pero con signos evidentes del poder de la mujer en el gobierno político y de temprana influencia humanista, quizás, por su vinculación mediterránea con las repúblicas italianas⁹. Desde finales del siglo XIII la *Corona d’Aragó* había tomado posesión del reino de Sicilia y se habían producido los contactos diplomáticos con las repúblicas italianas de Florencia, Pisa, Génova y Venecia. De esta última se conocía la existencia de una asamblea ciudadana (como el *arengo* florentino) que ostentaba el poder político sin necesidad de la existencia o reconocimiento imprescindible de la figura de un rey como sucedía en los reinos ibéricos. En los textos medievales de antecedentes de la filosofía del poder, en esta corona, se recogía la legitimación de la transmisión del poder de la monarquía de la reina al príncipe, es decir, de la madre a su hijo. Por ejemplo: “Yo, Petronila, por la gracia de Dios, reina de Aragón y condesa de Barcelona [...] te doy, a ti, mi dilecto hijo Alfonso [...] todo el reino de Aragón íntegramente”¹⁰. Este texto marcará la unión de Aragón y Catalunya en el año 1174 para formar la *Corona d’Aragó*, así como los precedentes del gobierno político de la mujer en esta corona. Así sucederá, posteriormente, con la citada María de Aragón (1416-1458) y toda la legislación que firmaría como auténtico y legitimad poder político en la Corona d’Aragó para el gobierno de las ciudades a través de dos modelos de ordenamientos jurídicos: los privilegios reales urbanos y las enmiendas a esos privilegios a través de las

⁵ Walter Ullman, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Barcelona, Ariel, 1983, p. 13.

⁶ *Ibid.*, p. 15

⁷ *Las Siete Partidas*, ob. cit., pp. 7-8.

⁸ Cf. Jorge Manuel Ayala Martínez, *Pensadores aragoneses: historia de las ideas filosóficas en Aragón*, Zaragoza, Institución Fernando el católico, 2001.

⁹ Cf. Mario Ascheri, *Istituzioni medievali*, Bolonia, Mulino, 1994.

¹⁰ Francesc Miquel Rosell, *Liber Feodorum Maior*, Barcelona, CSIC, I, 1945, documento 17, pp. 23-24.

provisiones reales. Pero el fondo de la cuestión era el ejercicio del poder efectivo y eficaz por una reina (género), así como la delegación de una parte de ese poder a los tres estamentos urbanos. Por lo tanto, la transmisión de textos jurídicos sustentaba la legitimación del poder político de la mujer en la *Corona d'Aragó* y el derecho de gobierno municipal de las ciudades como Francesc Eiximenis también sostenía como necesario.

La concepción filosófica escolástica del poder político del rey en Alfonso X de Castilla

Para la consolidación, tanto de la monarquía castellana como de la figura de las atribuciones del rey como poder político, necesitaban de la transcripción, transmisión y difusión de textos o frases como la de san Pablo “no existe más poder que el de Dios” y “lo que soy, lo soy por la gracia de Dios” que eran el núcleo de las formas de gobierno monárquicas en la Edad Media y que imitaban y necesitaban el modelo teocrático cristiano¹¹. Esta necesidad del modelo de concepción del poder divinizado del cristianismo, introducido en la monarquía visigoda, fue fundamental para superar los extensos y continuados delitos penales de **regicidios** de los siglos VI y VII¹². Sea como fuere, con Alfonso X de Castilla se fundamentó: por un lado, la filosofía escolástica aplicada a la política y a la figura del rey y, por otro lado, el uso de la explicación del cuerpo humano como evidencia de la introducción de la filosofía humanista en los conceptos políticos, así como la difusión de estos textos medievales. Explicación de la “Naturaleza del rey” en las *Partidas* de Alfonso X:

“¿Qué cosa es el rey? Vicarios de Dios son los Reyes, cada uno en su reyno, puestos sobre las gentes para mantenerlas en justicia, e en verdad, quanto en lo temporal, bien assí como el emperador en su Imperio [...] E los Santos dixerón que el Rey es puesto en la tierra en lugar de Dios para cumplir la justicia, e dar a cada uno su derecho. E por ende le llamaron coraçon e alma del pueblo. Ca assí como yace el alma en el coraçon del ome, e por ella bive el cuerpo, e sa mantien, assí en el Rey yace la justicia, que es vida [...] E naturalmente dixerón los Sabios que el Rey es cabeça del Regno”¹³.

¹¹ W. Ullman, ob. cit., p. 53.

¹² Cf. Javier Arce, *Esperando a los árabes. Los visigodos en Hispania (507-711)*, Madrid, Pons, 2011.

¹³ *Las Siete Partidas*, ob. cit., pp. 7-8.

La alegoría anterior de Alfonso X de Castilla mostraba, por un lado, la visión escolástica de estar legitimado por el cristianismo como delegado de Dios en el ejercicio del poder y, a la vez, la visión humanista del uso del cuerpo humano como forma de explicación de lo que representaba un rey dentro del gobierno de los reinos. También se observaba esta continuación de la **sacralización** de la figura política del rey en la península ibérica desde los visigodos, sino que desde finales del siglo VI los reyes lombardos empezaron a autodenominarse “rey por la gracia de Dios” (*Rex Dei gratia*) una fórmula que aparecía y que se implantó en el imperio carolingio desde el siglo VIII. Posiblemente, desde allí se extendería a la península ibérica¹⁴. De este modo, las monarquías europeas¹⁵, incluyendo la de Portugal¹⁶, y en concreto la monarquía en la Corona de Castilla, definiría que el rey (*rex, princeps*) ejercía el poder político para la utilidad pública/bien común (*res pública*) de la comunidad de los súbditos (*comunitas*). Así, los elementos que constituirán el Estado Medieval (monarquía) serán tres: el monarca/rey (*rex*), el territorio/reino (*regne*) y los súbditos (*comunitas*)¹⁷. Pero esta concepción de la *res pública* tenía signos evidentes de desviación de la teoría del poder político ya que los reyes comenzaron a concebir el patrimonio real como un patrimonio personal por encima de ese bien común de los súbditos, de la *comunitas*. Por ejemplo, la prueba más evidente se apreció en las actuaciones testamentarias, disponiendo del reino en la herencia de sus hijos. Esta situación fue más evidente en la Corona de Castilla que en la *Corona d’Aragó* como, por ejemplo, en la transmisión del reino en las variadas interpretaciones de la sucesión familiar. A continuación, se desarrollarán brevemente los cuatro modelos según los reinos de la filosofía política de la península ibérica basados en la perduración de los antiguos textos jurídicos medievales.

La transmisión de textos medievales jurídicos para el derecho de sucesión al trono

En los distintos reinos peninsulares se podían apreciar ciertas diferencias en cuanto al ejercicio del poder real y el derecho de sucesión al trono. Es decir, sobre la idea o las ideas del poder político y quién estaba legitimado para ejercerlo o transmitirlo. Lo

¹⁴ W. Ullman, ob. cit., pp. 53-54.

¹⁵ Cf. Anthony Black, *El pensamiento político en Europa (1250-1450)*, Londres, Cambridge, 1996.

¹⁶ Cf. Antonio Hespanha, *História das instituições. Epocas medieval e moderna*, Coimbra, Almedina, 1982.

¹⁷ José María Pérez-Prendes, *Instituciones Medievales*, Madrid, Síntesis, 1997, pp. 83-85.

cierto fue que se observará la inclusión de la mujer como sucesora, transmisora o continuadora del poder de la monarquía en algunos de los reinos peninsulares.

Por ejemplo, la sucesión al trono en el reino de León y Castilla, posteriormente, Corona de Castilla. La monarquía astur-cántabra se presentó como heredera de la monarquía visigoda, pero a diferencia de ésta, cuyo acceso al trono era electivo, la monarquía astur-cántabra desde el rey Alfonso I (739-757) quedó establecida como sucesión hereditaria y con el derecho de primogenitura en línea masculina. Es decir, primogénito y varón. El heredero sería denominado como príncipe de Asturias; denominación que se mantiene actualmente en el siglo XXI (el actual rey Felipe VI antes fue príncipe de Asturias). La sucesión en el reino de Navarra se basaba en el carácter consuetudinario (*costum*) en donde el rey establecía en su testamento un sucesor. La herencia recaía en el hijo primogénito varón y en su defecto en la mujer, pero como transmisora del derecho ya que era el marido el que asumiría el derecho del poder real. Este orden sucesorio aparecía legislado en el Fuero General de Navarra¹⁸. Por lo tanto, existía un antecedente jurídico que legitimaba a la mujer en el ejercicio del poder político, es decir, estaba incluida en la doctrina política o de filosofía política de Navarra. En este sentido, cabe destacar la figura de la reina Blanca I de Navarra¹⁹ (1425-1441), una singularidad en la doctrina del poder político en Navarra ya que no ejerció de transmisora de ese poder sino como reina gobernante y su marido fue el consorte, Juan de Navarra, futuro Juan II *d'Aragó* (1458-1479). La sucesión en la *Corona d'Aragó* se basaba también en la costumbre (*costum*) y era muy similar al caso de Navarra. Ya se ha citado el caso de Petronila de 1174 y, más adelante, el de María de Aragón. A pesar de la exclusión de la mujer del poder político en los mismos orígenes del cristianismo, el modelo de entendimiento del poder en la *Corona d'Aragó* con el pactismo, posibilitaba el ejercicio del poder por parte de la mujer, ya fuera como delegada territorial (*llochinent general*) o bien como reina que podía testar el reino a sus sucesores.

¹⁸ Cf. *Fuero General de Navarra*, Libro II, título 4, 1, Pamplona, Diputación Foral de Navarra, 1964.

¹⁹ Blanca de Navarra, de su primer matrimonio con Martín I de Sicilia, de 1404 a 1405 fue nombrada como *vicaria*, es decir, regente del reino, por lo que también se considera que ejerció el poder político efectivo.

La concepción filosófica humanista del poder político del rey en Francesc Eiximenis y la reina María de Aragón

La monarquía cristiana peninsular era de carácter unipersonal, integradora y universal –en el sentido de *universitas cristiana*–; el monarca era la representación de la unidad del poder temporal que formaba parte de una autoridad y unidad superior divina. En la *Corona d'Aragó* se observará, además, una consolidación del poder de la mujer/reina por la transmisión de los textos jurídicos medievales que citaban ese derecho de la mujer dentro de las dinastías reinantes. Los monarcas vieron limitado su poder por el respeto y cumplimiento que le debían a los fueros y privilegios que juraban en el momento de su coronación. Era una nueva filosofía política con una mayor influencia humanista que escolástica ya que, aun usando la alegoría explicativa del cuerpo humano, sustraía el poder absoluto del rey por delegarlo en una asamblea urbana de ciudadanos (el nuevo modelo político entendido y usado en las repúblicas italianas). Esa limitación al poder del rey se observaba bajo la denominación de **pactismo**. Por la cual, la legitimidad surgía del juramento del monarca de respetar el ordenamiento jurídico, general y particular, propio de cada uno de los territorios (reinos) que formaban la *Corona d'Aragó* (reino de Aragón, Condados Catalanes y reino de Valencia). En la filosofía/doctrina política de Francesc Eiximenis²⁰ el poder político del rey también dependía de las decisiones de las tres Cortes de la *Corona d'Aragó*: las Cortes de Aragón, *els Corts Catalans* y *els Corts Valencians*. Y, asimismo, también dependía del juramento recíproco de obediencia prestado por los estamentos del reino (*les tres braç*). Generalmente, se reconocía la división estamental en: el brazo militar, el brazo eclesiástico y el brazo popular (de las ciudades).

El poder del rey surgía de ese pacto/pactismo que el rey estaba, previamente, obligado a reconocer para poder ser, posteriormente, proclamado como rey al igual que su sucesor el príncipe de Girona²¹. Para José Luis Martín el pactismo era una de las claves del modelo de instituciones implantado en la *Corona d'Aragó* y que era producto de la dependencia del monarca de los nobles y de las ciudades²². Este autor

²⁰ La figura intelectual de Francesc Eiximenis fue conocida en su época (una singularidad a tener en cuenta). Parte de su obra fue leída por la reina María de Luna (1396-1406) y por Martín I de Aragón (1396-1410). Fue asesor jurídico del Consell (máxima institución política de la ciudad) de Valencia desde 1404 a 1408. Murió en Perpinyan (Corona d'Aragó) en 1409.

²¹ J. M. Pérez-Prendes, ob. cit., pp. 89-90.

²² Cf. Miquel Tarradell et al., *Formes i institucions del govern de Catalunya*, Barcelona, Magrana, 1984.

sintetizaba el pactismo como: “los privilegios, libertades y derechos obtenidos por los aragoneses (por los dirigentes de la sociedad aragonesa de fines del siglo XIII)”²³. Por tanto, el rey estaba obligado a: la confirmación de los fueros tradicionales (de carácter feudal) y la aceptación por el rey de la necesidad de convocar Cortes anualmente y de actuar de acuerdo a ellas, o con los consejeros designados, en los asuntos relativos a la guerra o de interés general para los territorios del reino. Aquí era más visible esa utilidad pública, la prevalencia del bien común (*utilitas*) por encima de los intereses personales o familiares del propio rey. Esta era la singularidad de la *Corona d’Aragó* y que además permitía el gobierno de la mujer, de la reina, más allá de ser consorte.

El ejemplo más importante fue el de la reina María de Aragón (1416-1458). Ejerció ese poder político, aún más allá, siendo *de facto* el único poder en los territorios peninsulares de la *Corona d’Aragó* durante veinticinco años ante la ausencia del rey (en Nápoles desde 1423 hasta su muerte en 1458). En este sentido, la reina María de Aragón, y no el rey, fue la que firmó el privilegio real que contenía el nuevo modelo de gobierno político urbano para la ciudad de Orihuela (reino de Valencia) en 1445. Usó ese mismo modelo urbano para continuarlo para la ciudad de Castelló de la Plana (también del reino de Valencia) en 1446. Algunos de ellos, no fueron lo eficaces que se pretendía y fueron modificados, posteriormente, en base a las provisiones reales²⁴. En su contenido era coincidente con la filosofía del poder político que había surgido con Francesc Eiximenis²⁵ donde se transmitía la idea de bien común (*comunitas*), la de organización municipal (*universitas*) y la división estamental urbana en ciudadanos (*ciutadans*) cuya base era su filosofía política: *Regiment de la cosa pública*.

“Alguna comunidad ayuntada y que viven bajo una misma ley, señoría y costumbres, ya sea, si se quiere, tal ayuntamiento reino, ciudad, villa o castillo o cualquier semejante comunidad que no sea una cosa sola [...] Cada una de estas comunidades ha de estar compuesta de diversas personas que se ayuden unas a otras según sus necesidades [...] La cosa pública se parece al cuerpo de

²³ José Luis Martín, *Las Cortes Medievales*, Madrid, Historia 16, 1999, p. 40.

²⁴ Miguel-Ángel González Hernández, *Guerra y violencia entre Orihuela y Murcia en la frontera del sur del regne de València, 1455-1480*. Tesis doctoral [inérita], Universidad de Alicante, 2020.

²⁵ Lluís Brines, *Biografía documentada de Francesc Eiximenis*, Valencia, AVL, 2009, p. 191.

un hombre y en ella hay una cabeza y esta es la que tiene el regimiento o señoría [...]”²⁶.

Es decir, el texto de Eiximenis seguía los parámetros explicativos de la filosofía política de Alfonso X de Castilla usando la alegoría del cuerpo humano para explicar cómo debía de entenderse el ejercicio del poder político y en quién debía de recaer, pero Eiximenis suprimía ese poder absoluto de **qué cosa es el rey** por la nueva fórmula de pactismo de la *Corona d’Aragó*, en donde ya no mencionaba al rey, sino que el poder sería “el regimiento o señoría”, es decir, el poder de la asamblea de ciudadanos de la ciudad medieval cristiana. No es que cuestionara el poder del rey, sino que repartía los derechos y las obligaciones entre los estamentos ciudadanos.

Conclusiones

Las conclusiones aportadas han sido principalmente tres:

Una, la transmisión del texto castellano de Alfonso X de Castilla (actualmente se celebra en España el Octavo Aniversario de su Nacimiento con la exposición nacional en Toledo-Gobierno de España, 1221-2021) con toda su concepción filosófica y política sobre las atribuciones de origen cristiano para la consolidación de la monarquía autoritaria.

Dos, un siglo después la contradicción de esa doctrina política en la nueva concepción filosófica cristiana humanista de Eiximenis por influencia de las repúblicas italianas, en donde la concepción del poder del rey debía de ser la monarquía pactista de la *Corona d’Aragó* limitada por el poder de las élites urbanas y por la propia comunidad de súbditos.

Finalmente, tres, cómo en ambos modelos la mujer quedaba excluida del poder político por la concepción cristiana de ese poder, sobre todo en la visión escolástica castellana con la herencia en primogénito y varón, y de cómo en la *Corona d’Aragó* sí hubo excepciones en esa exclusión ya que la reina María de Aragón ejerció el gobierno político, sobre todo desde 1423 ante la ausencia definitiva de Alfonso V residiendo en Nápoles (*Castell Nuovo*). Su ejercicio del poder efectivo ha sido demostrado, entre otras historiadoras y dentro de la historiografía revisionista de

²⁶ *Crónica de España*, Barcelona, Plaza y Janés Editores, 1988, p. 300.

género del siglo XXI, en la tesis doctoral de Monserrat Toldrà²⁷ de la Universitat de Barcelona (2013) y por María del Carmen García Herrero²⁸. El ejercicio del poder de una mujer como María de Aragón mostraba la transición del paso de la filosofía escolástica a la humanista en la *Corona d'Aragó*. Y, poco después, también se vería en Castilla en Isabel I la católica (1474-1504).

²⁷ Monserrat Toldrà, “La reina María, dona d’Alfons V el Magnànim. Vida i obra de govern (1401-1458)”, *Pedralbes*, 34, 2014,.: 347-360.

²⁸ María del Carmen García Herrero, “María de Castilla, reina de Aragón (1416-1458): La mediación incansable”, *e-Spania*, 20, février 2015: 1-15, disponible en <https://journals.openedition.org/e-spania/24120>.

Elementos voluntaristas en la doctrina tomista sobre la fe en la cuestión 14 *De Veritate*

Clemente Huneeus Alliende

Tomás de Aquino ha sido tradicionalmente representado por los tomistas como representante de un **intelectualismo moderado**. Eso quiere decir que, puesto en una disyuntiva entre lo cognitivo y lo afectivo, procurará rescatar equilibradamente el papel propio de ambas dimensiones, pero tenderá también a sostener la prioridad de lo cognitivo, pues estima que la razón es facultad más perfecta y primordial que la voluntad, la cual queda en último término subordinada y rígida por aquella.

Evidentemente estas clasificaciones tienden a la simplificación, y una lectura directa de los textos del Aquinate llevaría a introducir importantes matices al respecto. En ese sentido, el presente trabajo busca llamar la atención sobre algunos aspectos del tratamiento que hace Tomás de la virtud de la fe en *De Veritate* (en adelante *DV*) q. 14 en los que, contra la imagen habitual, la balanza parece inclinarse un poco más en la dirección voluntarista. Con ello no se pretende negar que, a nivel global, el pensamiento del Aquinate es predominantemente intelectualista, pero sí hacer notar que, al menos en lo que se refiere a la fe, hubo un momento de su trayectoria intelectual en el que sostuvo tesis con importantes tintes voluntaristas. No obstante, estas tesis parece que son compaginables con la postura más general sobre la relación entre intelecto y voluntad que es definida en la *Summa Theologiae* (en adelante *ST*), y además es compensada por la presencia de otros elementos más intelectualistas presentes en el análisis. De todos modos, la impresión que uno tiene al contrastar *DV* q. 14 con *ST* II-II^{ae} qq. 1-16 es que en su versión más madura el pensamiento tomista sobre la fe parece menos voluntaristas que en su formulación temprana.

La postura general de Aquino sobre la disyuntiva intelectualismo-voluntarismo

Al plantear de modo general la pregunta por la preminencia del intelecto o la voluntad en *ST* I q. 82 a. 3, santo Tomás responde que, absolutamente considerado, el intelecto es más perfecto que la voluntad, ya que su objeto es más simple y absoluto, pero que la voluntad puede ser más perfecta *secundum quid*. Concretamente, el acto de la voluntad es más perfecto que el del entendimiento en

aquellas ocasiones en las que está tendida hacia un objeto que es más perfecto que el alma, y en ese sentido, es más perfecto amar a Dios que conocerle, mientras que a las cosas caducas vale más conocerlas que amarlas¹. Tener presente este marco general nos hace prever que, en lo que al acto de fe se refiere, habrá una preminencia de lo volitivo sobre lo cognitivo, puesto que en este caso el objeto del acto es precisamente el mismo Dios.

Ahora bien, incluso supuesto esa mayor eminencia de lo volitivo sobre lo cognitivo cuando el objeto hacia el cual tendemos es más perfecto que nosotros mismos, la manera en que el propio Tomás caracteriza la dinámica entre intelecto y voluntad hace pensar que incluso en estos casos el recto orden de las facultades reclama que lo volitivo esté de hecho sometido a lo cognitivo. Esto porque el entendimiento mueve a la voluntad a modo de fin, en la medida en que le presenta su objeto². Esto no excluye que la voluntad mueva al intelecto a modo de causa eficiente, en la medida en que está orientada al bien o fin universalmente considerado, del cual el conocimiento de la verdad es una concreción particular (a saber, el bien que le corresponde a la potencia intelectual)³. En cualquier caso, no

¹ *ST I*, q. 82, a. 3: “Eminentia alicuius ad alterum potest attendi dupliciter, uno modo, simpliciter; alio modo, secundum quid [...]. Si ergo intellectus et voluntas considerentur secundum se, sic intellectus eminentior invenitur. Et hoc apparet ex comparatione obiectorum ad invicem. Obiectum enim intellectus est simplicius et magis absolutum quam obiectum voluntatis, nam obiectum intellectus est ipsa ratio boni appetibilis; bonum autem appetibile, cuius ratio est in intellectu, est obiectum voluntatis [...]. Secundum quid autem, et per comparationem ad alterum, voluntas invenitur interdum altior intellectu; ex eo scilicet quod obiectum voluntatis in altiori re invenitur quam obiectum intellectus. [...]. Ut enim supra dictum est, actio intellectus consistit in hoc quod ratio rei intellectae est in intelligente; actus vero voluntatis perficitur in hoc quod voluntas inclinatur ad ipsam rem prout in se est [...]. Quando igitur res in qua est bonum, est nobilior ipsa anima, in qua est ratio intellecta; per comparationem ad talem rem, voluntas est altior intellectu. Quando vero res in qua est bonum, est infra animam; tunc etiam per comparationem ad talem rem, intellectus est altior voluntate. Unde melior est amor Dei quam cognitio, e contrario autem melior est cognitio rerum corporalium quam amor. Simpliciter tamen intellectus est nobilior quam voluntas”. Este texto latino y todos los que siguen han sido tomados de <https://www.corpusthomicum.org/iopera.html>.

² *ST I*, q. 82, a. 4: “Aliquid dicitur movere dupliciter. Uno modo, per modum finis; sicut dicitur quod finis movet efficientem. Et hoc modo intellectus movet voluntatem, quia bonum intellectum est obiectum voluntatis, et movet ipsam ut finis”.

³ *ST I*, q. 82, a. 4: “Alio modo dicitur aliquid movere per modum agentis; sicut alterans movet alteratum, et impellens movet impulsum. Et hoc modo voluntas movet intellectum, et omnes

llega a haber un regreso indefinido en el orden de estas interacciones, sino que se coloca en la raíz o punto de partida del proceso el acto del entendimiento, al que no hace falta que lo preceda siempre un acto de la voluntad⁴. Así, todo acto volitivo termina siendo precedido y guiado por un acto cognitivo que presenta el objeto de la voluntad como algo conveniente y digno de ser querido. En cambio, sólo ciertos actos cognitivos vendrán precedidos de un acto volitivo, en la medida en que la voluntad hace que el intelecto se aplique a la consideración de una verdad más que de otra.

La voluntad en el acto de fe según la cuestión 14 del *De Veritate*

Pero en *DV*, cuestión 14, se sostiene reiteradamente que hay un sentido en el cual lo cognitivo queda sometido a lo volitivo.

Para entender este punto, hay que tener presente que para Tomás de Aquino la fe se da en un contexto en el cual la insuficiencia de la evidencia permite que el intelecto sea movido a asentir o no a ciertas proposiciones por un acto de la voluntad. Esto se opondría a aquellas situaciones en las que es el mismo objeto inteligible el que arrastra al intelecto a asentir a una proposición, sea porque su objeto se le presenta de un modo inmediato como infaliblemente verdadera o porque el intelecto ve como la proposición en cuestión se deduce mediatamente de otras que sí se le presentan como evidentes. En el acto de fe ambos lados de la disyuntiva se presentan como posibles al entendimiento, y si da su asentimiento a uno de ambos es por influjo de la voluntad, que por un motivo capaz de moverla a esta pero no al intelecto nos mueve a creer una cosa antes que creer la contraria⁵.

animae vires; ut Anselmus dicit in libro de similitudinibus. Cuius ratio est, quia in omnibus potentiis activis ordinatis, illa potentia quae respicit finem universalem, movet potentias quae respiciunt fines particulares [...]. Obiectum autem voluntatis est bonum et finis in communi. Quaelibet autem potentia comparatur ad aliquod bonum proprium sibi conveniens; sicut visus ad perceptionem coloris, intellectus ad cognitionem veri. Et ideo voluntas per modum agentis movet omnes animae potentias ad suos actus, praeter vires naturales vegetativae partis, quae nostro arbitrio non subduntur”.

⁴ *ST* I, q. 82, a. 4, ad 3: “Non oportet procedere in infinitum, sed statur in intellectu sicut in primo. Omnem enim voluntatis motum necesse est quod praecedat apprehensio, sed non omnem apprehensionem praecedit motus voluntatis”.

⁵ *DV* q. 14, a. 1: “Quandoque vero intellectus possibilis determinatur ad hoc quod totaliter adhaereat uni parti; sed hoc est quandoque ab intelligibili, quandoque a voluntate. Ab intelligibili quidem quandoque quidem mediate, quandoque autem immediate. Immediate

Ahora bien, esto significa que el creyente asiente a las verdades de fe en virtud de que le parece bueno y conveniente prestar dicho asentimiento. Tomás dice textualmente:

“La disposición del creyente es como cuando alguien cree lo que dice algún hombre porque le parece útil o decente. Así también somos movidos a creer lo que dice Dios en cuanto se nos ha prometido, si creemos, el premio de la vida eterna: y este premio mueve a la voluntad a asentir a lo que se le dice, aunque el intelecto no sea movido por algo entendido”⁶.

La afirmación puede parecer algo desconcertante, pues deja la impresión de que el acto de fe tiene algo de *wishful thinking*. ¿Podemos realmente creer cosas por motivos fundamentalmente pragmáticos? E incluso si pudiéramos, ¿sería razonable hacerlo? ¿No es algo irracional e incluso servil conducirse de esta manera? Santo Tomás concluye de hecho su análisis con palabras fuertes, diciendo que el intelecto del creyente permanece inquieto y como insatisfecho, en cuanto que este no se autodetermina desde sí mismo en su creencia, sino que es compelido por algo externo al mismo, la voluntad, y por eso inquiere sobre las verdades de fe aun

quidem quando ex ipsis intelligibilibus statim veritas propositionum intellectui infallibiliter apparet. Et haec est dispositio intelligentis principia, quae statim cognoscuntur notis terminis, ut philosophus dicit. Et sic ex ipso quod quid est, immediate intellectus determinatur ad huiusmodi propositiones. Mediate vero, quando cognitio definitionibus terminorum, intellectus determinatur ad alteram partem contradictionis, virtute primorum principiorum. Et ista est dispositio scientis. Quandoque vero intellectus non potest determinari ad alteram partem contradictionis neque statim per ipsas definitiones terminorum, sicut in principiis, nec etiam virtute principiorum, sicut est in conclusionibus demonstrationis; determinatur autem per voluntatem, quae eligit assentire uni parti determinate et praecise propter aliquid, quod est sufficiens ad movendum voluntatem, non autem ad movendum intellectum, utpote quia videtur bonum vel conveniens huic parti assentire. Et ista est dispositio credentis”.

⁶ DV q. 14, a. 1: “Et ista est dispositio credentis, ut cum aliquis credit dictis alicuius hominis, quia videtur ei decens vel utile. Et sic etiam movemur ad credendum dictis Dei, in quantum nobis repromittitur, si crediderimus, praemium aeternae vitae: et hoc praemio movetur voluntas ad assentiendum his quae dicuntur, quamvis intellectus non moveatur per aliquid intellectum”. Esta idea es reforzada en el a. 2, donde se interpreta la descripción bíblica de la fe como *substantia rerum sperandarum et argumentum non apparentium* (Hebreos 11, 1) como una alusión al hecho de que la voluntad se inclina a prestar su asentimiento a las verdades de fe en virtud del bien sobrenatural que se obtendría creyendo.

cuando asienta a estas con firmeza⁷. “Y por eso se dice que el intelecto del creyente está cautivo, porque es contenido en términos ajenos y no en los que le son propios”⁸.

Ahora bien, para defender la moralidad del **servilismo** que venimos describiendo debemos considerar que en este contexto la subordinación de lo cognitivo a lo volitivo es debida y buena, y ello tendrá sentido si –aparentemente en contra de la postura generalmente intelectualista que exponíamos en la primera sección– suponemos que en este caso el acto de la potencia volitiva es superior al de la potencia intelectual. Eso es precisamente lo que Tomás sostendrá más adelante, al decir que la rectitud del acto de una potencia inferior requiere que esta se someta al imperio de potencia superior. Por eso, así como el hábito virtuoso de la templanza se tiene cuando la concupiscencia obedece a la razón, el hábito virtuoso de la fe supone que la inteligencia obedezca al imperio de la voluntad⁹. Razón y voluntad se comportan en el acto de fe como un principio agente inferior que es determinable al modo de la materia (la razón) y un principio agente superior que es determinante al modo de la forma (la voluntad):

⁷ *DV* q. 14, a. 1: “Sed quia intellectus non hoc modo terminatur ad unum ut ad proprium terminum perducatur, qui est visio alicuius intelligibilis; inde est quod eius motus nondum est quietatus, sed adhuc habet cogitationem et inquisitionem de his quae credit, quamvis eis firmissime assentiat. Quantum enim est ex seipso, non est ei satisfactum, nec est terminatus ad unum; sed terminatur tantum ex extrinseco [...]. Inde est etiam quod in credente potest insurgere motus de contrario eius quod firmissime tenet, quamvis non in intelligente vel sciente”.

⁸ *DV* q. 14, a. 1: “Et inde est quod intellectus credentis dicitur esse captivatus, quia tenetur terminis alienis, et non propriis”.

⁹ *DV* q. 14, a. 4: “Cum enim ad bonitatem actus alicuius potentiae requiratur quod illa potentia subdati alicui potentiae superiori, sequendo eius imperium, non solum requiritur quod potentia superior tantum sit perfecta ad hoc quod recte imperet vel dirigat, sed etiam inferior ad hoc quod promptly obediat. Unde ille qui habet rationem rectam, sed concupiscibilem indomitam, non habet temperantiae virtutem, quia infestatur passionibus, quamvis non deducatur: et sic non facit actum virtutis faciliter et delectabiliter, quod exigitur ad virtutem; sed oportet ad hoc quod temperantia insit, quod ipsamet concupiscibilis sit per habitum perfecta, ut sine aliqua difficultate voluntati subdatur; et secundum hoc habitus temperantiae dicitur esse in concupiscibili. Et similiter [oportet] ad hoc quod intellectus promptly sequatur imperium voluntatis, quod sit aliquis habitus in ipso intellectu speculativo; et hic est habitus fidei divinitus infusus”.

“Por lo tanto, como la fe está en el intelecto en cuanto que éste es movido y mandado por la voluntad, lo que en ella es referente a la cognición es como lo material, que ha de recibir su forma por parte de la voluntad. Y como la caridad es la perfección de la voluntad, la fe es informada por la caridad”¹⁰.

Elementos de corte más intelectualista en el análisis tomista del acto de fe

Son pasajes como estos los que han suscitado lecturas de la doctrina tomista sobre la fe que llegan a ser preocupantemente voluntaristas, como las de James Ross¹¹ y Eleonore Stump¹². Pero la unilateralidad a la que tienden estos análisis es justamente criticada por autores como Jenkins¹³. Las afirmaciones **voluntaristas** que hemos reseñado coexisten con otras que parecen inclinar nuevamente la balanza en la dirección de un intelectualismo moderado.

Aquino también afirma en *DV* q. 14 a. 1 que la fe es propiamente un acto del intelecto, al cual pertenece el acto de asentir¹⁴. Más específicamente, creer es un acto cuyo sujeto es el intelecto especulativo, porque su objeto es la verdad¹⁵ (pero

¹⁰ *DV* q. 14, a. 5: “Cum igitur fides sit in intellectu secundum quod est motus et imperatus a voluntate; id quod est ex parte cognitionis, est quasi materiale in ipsa; sed ex parte voluntatis accipienda est sua formatio. Et ita cum caritas sit perfectio voluntatis, a caritate fides informatur”.

¹¹ James Ross, “Aquinas on Belief and Knowledge”, en *Essays Honoring Allan B. Wolter*, W. A. Frank & G. Z. Etzkorn (eds.), St Bonaventure, The Franciscan Institute, 1981.

¹² Eleonore Stump, “Aquinas on Faith and Goodness”, en Scott MacDonald (ed.), *Being and Goodness: The Concept of the Good in Metaphysics and Philosophical Theology*, Ithaca, Cornell, 1991.

¹³ John I. Jenkins, *Knowledge and Faith in Thomas Aquinas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp. 175-185.

¹⁴ *DV* q. 14, a. 1: Prima intellectus operatio vocatur imaginatio intellectus, secunda autem vocatur fides”; *DV* q. 14, a. 1, ad 3: “Assentire proprie pertinet ad intellectum, quia importat absolutam adhaerentiam ei cui assentitur”.

¹⁵ *DV* q. 14, a. 4, sed contra: “Habitus perficiens aliquam potentiam, cum ea convenit in obiecto: alias non posset esse unus actus potentiae et habitus. Sed fides non convenit in obiecto cum affectiva, sed cum cognitiva tantum, quia obiectum utriusque est verum. Ergo fides est in cognitiva”. El sólo hecho de que sea ocasión remota de la acción no basta para que se radique en el intelecto práctico. *DV* q. 14, a. 4: “Unde fides est in intellectu speculativo, quamvis fides sit ut occasio remota aliquid operandi: unde etiam sibi non attribuitur operatio nisi mediante dilectione”.

haciendo la prevención de que esta virtud se radica en el intelecto sólo en la medida en que este se encuentra sujeto al imperio de la voluntad¹⁶).

Además, la fe precede a la caridad en cuanto a su objeto, porque naturalmente su objeto mueve primero que el de las otras virtudes, ya que nada es querido sin ser previamente conocido. Esta prioridad del objeto se traduce para Aquino también en una prioridad de la fe en cuanto hábito y en definitiva en cuanto a la potencia involucrada¹⁷. En este punto sus afirmaciones son perfectamente coherentes con las de *ST I q. 82 a. 4* que citamos en la primera sección.

Pero el punto que a mi juicio es más importante observar acá es que Tomás también sostiene que el objeto de la fe no es otra cosa que la misma verdad primera increada:

“El objeto *per se* de la fe es la verdad primera. Lo cual puede entenderse de este modo: ningún hábito es virtud si su acto no es siempre bueno, pues de otro modo no habría perfección de la potencia. Por lo tanto, como el acto del intelecto es bueno en cuanto que considera la verdad, corresponde que no pueda ser bueno un hábito existente en el intelecto a no ser que sea aquel por el cual se dice infaliblemente lo verdadero [...]. Pero la fe no puede ser propuesta como virtud por la evidencia de la misma cosa creída, ya que se ha dicho que este no es aparente. Corresponde por consiguiente que tenga ese carácter virtuoso por el hecho de adherirse a un testimonio en el que la verdad se encuentra infaliblemente [...]. Y de ahí que corresponde que la fe que es propuesta como virtud haga al intelecto humano adherirse a la verdad que está en la cognición divina, trascendiendo la verdad del intelecto propio

¹⁶ *DV q. 14, a. 4*: “Sciendum tamen, quod non est in intellectu speculativo absolute, sed secundum quod subditur imperio voluntatis; sicut etiam et temperantia est in concupiscibili secundum quod participat aliquantulum rationem”.

¹⁷ *DV q. 14, a. 2, ad 3*: “Fides praecedat alias virtutes et ex parte obiecti, et ex parte potentiae, et ex parte habitus. Ex parte quidem obiecti [...] quia suum obiectum naturaliter primo movet quam obiectum caritatis et aliarum virtutum. Quod patet, quia bonum nunquam movet nisi praeintellectum, ut dicitur in III de anima. Sed verum ad hoc quod moveat intellectum, non indiget aliquo motu appetitus: et inde est etiam quod actus fidei naturaliter est prior quam actus caritatis; et similiter etiam habitus, quamvis tempore sint simul, cum fides est formata; et eadem ratione potentia cognoscitiva est naturaliter prior quam affectiva”.

Y así el fiel es liberado de la inestabilidad variante de los errores por la verdad que es simple y siempre idéntica”¹⁸.

La longitud del pasaje que he querido transcribir se justifica por el hecho de que a mi juicio él mismo corrige importantemente la imagen desequilibradamente voluntarista que de otro modo se tendría del análisis tomista del acto de fe. Cuando Aquino nos dice que el motivo por el que asentimos a las verdades de fe es el deseo de obtener los bienes sobrenaturales, no debemos perder de vista que el bien sobrenatural del que está hablando no es otra cosa que la visión de la misma esencia divina. En ese sentido, si el intelecto se sujeta a la voluntad, no lo hace renunciando al bien que le es propio, es decir, a la verdad, sino por el contrario abriéndose a la verdad suma, una Verdad que le era inaccesible de otra manera. Es sólo por este motivo que al creer sobrenaturalmente el intelecto no tiene por qué estar renunciando a su natural orientación hacia la verdad, sino que por el contrario lo hace para dar cumplimiento a dicha vocación.

¹⁸ *DV* q. 14, a. 8: “Per se obiectum fidei veritas prima est. Quod sic accipi potest. Nullus enim habitus rationem virtutis habet nisi ille cuius actus semper est bonus; aliter enim non esset perfectio potentiae. Cum igitur actus intellectus sit bonus ex hoc quod verum considerat, oportet quod habitus in intellectu existens virtus esse non possit, nisi sit talis quo infallibiliter verum dicatur; ratione cuius opinio non est virtus intellectualis, sed scientia et intellectus, ut dicitur in VI Ethic. Hoc autem fides non potest habere quae virtus ponitur ex ipsa rerum evidentia, cum sit non apparentium. Oportet igitur quod hoc habeat ex hoc quod adhaeret alicui testimonio, in quo infallibiliter veritas invenitur. Sicut autem omne esse creatum, quantum est de se, vanum est et defectibile, nisi ab ente increato contineretur; ita etiam omnis creata veritas defectibilis est, nisi quatenus per veritatem increatam rectificatur. Unde neque hominis neque Angeli testimonio assentire infallibiliter in veritatem duceret, nisi in quantum in eis loquentis Dei testimonium consideratur. Unde oportet quod fides, quae virtus ponitur, faciat intellectum hominis adhaerere illi veritati quae in divina cognitione consistit, transcendendo proprii intellectus veritatem. Et sic fidelis per simplicem et semper eodem modo se habentem veritatem liberatur ab instabili erroris varietate, ut dicit Dionysius, capit. VII de divinis Nomin. Veritas autem divinae cognitionis hoc modo se habet, quod primo et principaliter est ipsius rei increatae; creaturarum vero quodammodo consequenter, in quantum Deus cognoscendo seipsum alia omnia cognoscit. Et ita fides, quae hominem divinae cognitioni coniungit per assensum, ipsum Deum habet sicut principale obiectum; alia vero quaecumque sicut consequenter adiuncta”.

Conclusión: ¿hay una evolución en el pensamiento del Aquinate?

Es interesante observar que la afirmación de que el objeto de la fe no es otro que la verdad primera abre el tratado más maduro de la fe que hace Tomás al comienzo de la II-II^{ac} en la *Summa Theologiae* (ST II-II^{ac} q. 1 a. 1). En este tratado más maduro, la voluntad seguirá teniendo un papel importante para el acto de fe, pero no reaparecen las afirmaciones más tajantes del *De Veritate* respecto al predominio de lo afectivo/voluntario que hemos citado en la segunda sección de este trabajo. Cuando se coloca desde el primer momento la prevención de que aquello bajo cuya autoridad asentimos y de lo que deseamos llegar a gozar mediante el acto de fe no es otra cosa que la verdad primera, se desvanece el riesgo de pensar que el acto de fe subordina servilmente al intelecto para que crea cosas no en virtud de su carácter de verdaderas, sino sólo por el deseo de alcanzar la bienaventuranza. Cabe preguntarse si acá hubo una evolución de su pensamiento de Tomás sobre esta materia, y si es así cuáles fueron las precisas problemáticas que motivaron este desarrollo.

La educación del hombre entre familia y sociedad. La propuesta de Tomás de Aquino

Emanuele Lacca

El tema de la educación, para el hombre medieval, representa una de las cuestiones fundamentales que caracterizan la preparación de todo hombre para vivir su vida como ser social. Esta perspectiva, apoyada también desde la traducción y circulación de los textos de Aristóteles, ofrece al hombre medieval la posibilidad de reflexionar sobre su existencia y comprender el sentido de su vida terrenal y la teleología de sus acciones.

El objetivo de mi contribución es presentar y discutir una de las voces que trataron el tema de la educación en el contexto medieval, Tomás de Aquino, impulsado también por el papel que él mismo tenía en su vida de discípulo y de maestro dominico. Tomás presenta su teoría sobre la educación de forma no sistemática, aunque muchas ideas se reúnen dentro de las *Quaestiones Disputatas de Veritate* y de la *Summa Theologiae*. La teoría del Aquinate se centra principalmente en considerar la importancia del hombre como un ser todo realizado en su singularidad, pero que encuentra la posibilidad de probar esta realización en los dos principales entornos sociales en los que vive principalmente: la familia y la sociedad.

El análisis de Tomás se desarrolla en primera instancia en la determinación de la educación como un derecho, otorgado a todo ser humano en el momento de la creación. La educación del hombre, según Tomás, no sólo está vinculada a la codificación de normas jurisprudenciales de comportamiento. Más bien, implica toda la esfera ética del hombre, que posee por derecho la capacidad de educarse y educar. La educación, por tanto, es tanto el contenedor como el contenido de la existencia humana, para realizar plenamente el plan divino que, por *analogía entis*, se refiere a la existencia de la familia y de la sociedad.

Los motivos del educar

La posibilidad de hablar de la educación como elemento destacable en el discurso moral del Aquinate nos la dan dos interesantes consideraciones realizadas

por Jesús García López e Italo Sciuto, que durante el último siglo se han ocupado con frecuencia de la ética en la Edad Media y, en particular, de la ética de Tomás. En *Los derechos humanos en Tomás de Aquino*, el primero señala la educación como una característica fundamental de la estructura de la filosofía tomista, aunque a veces quede implícita. Educar, de hecho, es proporcionar alimento al hombre, hacer posible su crecimiento con un paso continuo y progresivo de la potencia al acto. Así como la nutrición es la causa eficiente del crecimiento corporal, la educación se convierte en la causa eficiente del crecimiento intelectual, para que el intelecto pueda actualizar todo lo que lleva consigo en potencia¹.

Esta inclinación intelectualista también es apoyada por Italo Sciuto quien, en *L'etica nel Medioevo*, encuentra en el intelecto el punto de partida y de llegada de toda reflexión o especulación del hombre sobre sí mismo y sobre el mundo que le rodea. De este modo, en el establecimiento de la relación entre el hombre y el mundo, el modo de conocer algo (*in attingendo*) es más importante que la voluntad que mueve a la realización de este acto de conocimiento (*in movendo*)². La prevalencia del conocer sobre el mover también se encuentra en el ámbito ético y Enrique Martínez lo traslada al ámbito de la educación, porque “para Santo Tomás, educar es, en cierta medida, ayudar a ser”³, es decir, realizarse a sí mismo conociendo el mundo. Además, el propio Tomás exhorta al hombre a realizarse en el sentido evocado por Martínez: “todo aquello en lo que el hombre tiene una inclinación natural lo capta naturalmente la razón como algo que es bueno y que, por tanto, ha de ser puesto en obra”⁴ y “por la razón de que el apetito mueve a las otras potencias a sus actos”⁵. Poner manos a la obra, pues, no es sólo hacer algo o aplicar una técnica. Más bien, es reconocer que algo es naturalmente bueno para nosotros y que, una vez conseguido, puede aportarnos el bien por su propia naturaleza.

¹ Javier García López, *Los derechos humanos en Tomás de Aquino*, Pamplona, EUNSA, 1990.

² Italo Sciuto, *L'etica nel Medioevo*, Verona, Einaudi, 2002, p. 211 y sgg. Véase también Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 3, a. 4, ad 4. Todas las traducciones de Tomás, excepto la cuestión XI del *De Veritate*, son de la colección B.A.C.

³ Enrique Martínez, *Persona y educación en Santo Tomás de Aquino*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 2003, p. 5.

⁴ Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2.

⁵ Aquino, ob. cit., I-II, q. 66, a. 3, ad 2.

Reconocer y actuar según lo que es bueno entra, pues, en el campo más amplio de la llamada acción virtuosa, es decir, la acción según la virtud. La educación también entra en el campo de la acción virtuosa e implica tanto las virtudes intelectuales como las morales, ya que consigue hacer al hombre perfecto tanto desde el punto de vista del bien absoluto (virtud moral) como del bien relativo (virtud intelectual)⁶. Por lo tanto, la educación puede considerarse plenamente, al igual que la comida, como el alimento para hacer al hombre perfecto. Necesita esencialmente ese alimento, entre otras cosas porque Tomás se adhiere plenamente a la tradición que designa al hombre como “sustancia individual de naturaleza racional”⁷. Para comprender plenamente el sentido de la acción educativa, los pasajes anteriores han puesto de relieve la necesaria coexistencia de tres elementos: la definición de la relación entre el hombre y el mundo en el acto de conocer, la educación como momento concreto de la vida que nutre, y el derecho que posee todo hombre de poder nutrirse.

Verdad

Para entender el discurso sobre la educación, una vez establecido que debe estar articulado en ese tipo de relaciones que vinculan a los hombres con el mundo, debemos aclarar primero las condiciones de existencia de ese vínculo. Hemos recordado, con Italo Sciuto, que la ética de Tomás es de tipo intelectualista, en la medida en que el intelecto gestiona el acceso al mundo y la consiguiente discusión ética. Hay que buscar en Tomás la estrategia que permita este vínculo. Historiográficamente, esta estrategia se ha indicado en la teoría de la *assimilatio*. Esta teoría ha sido descrita orgánicamente por Tomás en las *Quaestiones disputatae de veritate*, especialmente en el artículo 1 de la cuestión 1. En este momento del *corpus*, el Aquinate vincula la asimilación al concepto de verdad y, a través de su combinación, consigue dar cuenta de cómo el hombre puede acceder al mundo desde el momento de su creación. Tomás define este proceso según cuatro definiciones, de las cuales las tres últimas subyacen a la primera, notoriamente más utilizada⁸:

1. asimilación del cognoscente a la cosa conocida;
2. según aquello que precede a la razón de la verdad;
3. según aquello en lo que consiste formalmente la razón de lo verdadero;

⁶ Aquino, *In III Ethicorum*, l. 6, n. 451.

⁷ Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 34, a. 3.

⁸ Véase Aquino, *Cuestiones disputadas sobre la verdad*, q. 1, a. 1, *respondeo*. A propósito del concepto de verdad en el Aquinate, véase Mauricio Morales, “Conocimiento y verdad según Tomás de Aquino”, *RCEM*, 14, 2018: 52-63 y su bibliografía.

4. según el efecto seguido.

Todas las definiciones, netas de su alcance y de las complicaciones metafísicas, lógicas y gnoseológicas, atestiguan que el hombre, una vez que ha accedido al mundo mediante el proceso de adaptación que lo pone en contacto con las cosas, tiene la posibilidad de conocer el mundo *secundum veritatem*. Por tanto, conocer el mundo significa realmente *intelligere*, leer en el interior de los objetos e intentar descubrir lo que rodea a los que conocen. Y si se acepta como hecho histórico que *ens, verum, bonum, pulchrum et unum convertuntur*, conocer el *verum* o *per veritatem* significa también intentar captar el bien que se esconde en las cosas que existen en el mundo. Y, puesto que educar entra dentro de las acciones que se definen como virtuosas en cuanto buscan el bien, entonces la educación no sólo debe mostrar el camino correcto (bueno), sino también indicar la rectitud de ese mismo camino (verdadero). Por eso, habiendo designado al intelecto como la parte del hombre más dedicada a la búsqueda de un vínculo con el mundo, y considerando el bien y la verdad como los medios que sancionan el recto movimiento del intelecto, es oportuno según Tomás entrar en los méritos del acto educativo y tratar de establecer con precisión qué significa la educación y cómo se estructura. Esto es necesario porque “es necesario comprender la tesis de Aquino según la cual la persona es el centro de la acción educativa y un ser concreto, educable, que busca la verdad y el amor”⁹.

Educación y derecho

Teniendo en cuenta que Tomás no escribe un tratado sistemático sobre la educación, sino que deja numerosos interrogantes y huellas sobre el tema, corresponde al investigador examinar las cuestiones caso por caso y destacar las que son favorables a la presentación y reconstrucción de la teoría. Los temas que se presentarán y debatirán aquí son principalmente el papel de los educadores y el contenido de la educación. En cuanto a lo primero, Tomás indica los límites y ámbitos de competencia de cada educador, argumentando que el hombre se forma y crece según la educación principalmente en la familia, con la ayuda de los padres, y en la sociedad, con la ayuda de los maestros. Son ellos, a través del ejercicio de sus funciones y responsabilidades, los que asegurarán una adecuada formación

⁹ Rodrigo García Jara, “La educación desde la perspectiva de Tomás de Aquino”, *Hallazgos*, 18, 2021, p. 321.

educativa, orientando al hombre a ser educado hacia una vida que busque lo verdadero y lo bueno.

En cuanto al papel clave de los padres en la educación, es posible destacar seis lugares en su corpus. Tal vez pocos en relación con su producción monumental, pero no menos decisivos para la reconstrucción coherente de su teoría. En primer lugar, la educación redescubre su sentido primitivo de alimento para el intelecto: “el padre es para el hijo causa de tres supremos bienes. Pues, en primer lugar, engendrándole es causa de su ser; en segundo lugar, educándole es causa de su nutrición, y en tercer lugar, es causa de su enseñanza”¹⁰. Este pasaje del comentario a la *Ética Nicomaquea* es de fundamental importancia para comprender el papel de la educación en la formación moral del hombre.

En primer lugar, Tomás asigna a los padres el papel de causa eficiente no sólo de la generación del hijo, sino también de su educación. Además, la educación es algo que se desprende directamente del ser del hijo, creando así una dependencia directa entre la esencia del hombre y su educación. De nuevo, Tomás yuxtapone semánticamente el acto de educar con el de nutrir, creando una relación de causa eficiente entre ambos. Esta relación es necesaria para que el niño sobreviva, ya que es evidente que un hombre sin alimento perece. Estas relaciones de causa eficiente, necesarias para la supervivencia del hombre, empujan a la educación a ser el término natural para la crianza de los hijos¹¹.

De hecho, “en la especie humana se requiere en gran medida [...] para la educación de la prole, la cual no sólo comporta el alimento del cuerpo, sino principalmente el alimento del alma”¹². En este pasaje de su comentario a la epístola de San Pablo a los Corintios, Tomás llama aún más la atención sobre el significado de la educación, que, para disipar cualquier duda, es inherente sólo a la especie humana. Aquí, de hecho, el Aquinate añade que la educación es en gran medida necesaria para que el alma pueda desarrollar su potencial, pero también es fundamental para que el cuerpo pueda recibir alimento.

La educación, por lo tanto, asume el papel de una *conditio* que posibilita la alimentación: prácticamente, no es posible sobrevivir en el mundo sin educación, ya

¹⁰ Aquino, *In VIII Ethicorum*, l. 11, n. 1961.

¹¹ Véase García Lopez, ob. cit., p. 165.

¹² Aquino, *In epistolam ad Corinthios*, I, c. 7, l. 1.

que la acción del *e-ducare* hace posible que el hombre que puede actualizarla utilice todos los medios destinados a la alimentación, tanto físicos como espirituales. Esto es una consecuencia directa de la constitución específica del hombre, que necesita ante todo **sacar** al mundo y del mundo (*nutrimentum animae*), sobre todo cuando dicho hombre está en formación y está bajo la responsabilidad de la familia en todos los aspectos¹³.

El resultado final de la educación es perfeccionar el ser del hombre en formación, para que sea capaz de comprender la verdad y el bien de forma independiente, “por quien ha de ser defendido y promovido, tanto en los bienes interiores como en los exteriores”¹⁴. Este es, pues, el papel principal de la familia, y Tomás lo deja absolutamente claro e inequívoco: “el matrimonio está principalmente establecido para el bien de la prole, que consiste no sólo en engendrarla [...], sino además en promoverla al estado perfecto, porque todas las cosas tienden naturalmente a llevar sus efectos a la perfección”¹⁵. La fuerza de la unión parental, sancionada por el matrimonio, hace posible que todo ser humano nacido de esa unión alcance la perfección de su ser. El padre, al ser la causa eficiente de la crianza del hijo, se convierte naturalmente en responsable de su perfección. Así, este acto de perfección no adquiere una connotación accidental o fortuita, sino que contribuye al crecimiento progresivo del hombre, que así puede expresarse en el mundo, realizando todo lo que tiene en su poder, gracias precisamente al esfuerzo de sus padres. Es posible dejar que Tomás concluya su camino ideal con un pasaje de la *Summa*: “la naturaleza no tiende solamente a la generación de la prole sino también a su educación y promoción al estado perfecto del hombre en cuanto hombre, que es el estado de virtud”¹⁶. Aquí Tomás concluye lo que podría llamarse un “círculo heurístico”, en la medida en que la actitud potencialmente virtuosa que conduce al acceso del hombre al mundo *secundum veritatem*, termina precisamente con la obtención del estado de virtud, es decir, la actualización de la disposición a conocer la verdad y el bien, en la forma determinada en el análisis precedente.

Una vez que el hombre ha recibido su educación familiar y ha comprendido cómo acceder al mundo y conducir este acceso al acto de la disposición virtuosa, está listo para entrar en la sociedad y, por lo tanto, para continuar su camino

¹³ Aquino, *Summa contra Gentes*, III, c. 122.

¹⁴ Aquino, *In VI Sententiarum*, d. 26, q. 1, a. 1, ad 4.

¹⁵ Aquino, *Summa Theologiae, Supplementa*, q. 59, a. 2.

¹⁶ *Ibíd.*, q. 41, a. 1.

educativo. Una vez agotado el papel de los padres, Tomás pone en juego el papel de otra figura clave para la realización de este camino, el maestro. El Aquinate analiza esta figura en una cuestión dedicada del *De veritate*, la XI dividida en cuatro artículos, que historiográficamente se indica precisamente como la *quaestio de magistro*. Sólo por asonancia deudora del escrito agustiniano del mismo nombre, la pregunta de Tomás pretende comprender qué relaciones existen entre el maestro y el discípulo, es decir, el hombre que es consciente de que éste es el camino para completar su propia formación personal. Esta cuestión no pretende ser un mero tratado de didáctica, sino una verdadera intervención en la filosofía de la educación. Tomás advierte que el maestro es un verdadero agente activo sobre el intelecto del discípulo, que así al ser educado comprende que conocer no es otra cosa que reconocer y recordar lo que ya existe en el mundo y está dispuesto a convertirse en un don para ello¹⁷.

Para el propósito de esta contribución, son interesantes las conclusiones de los artículos 1, 2 y 4. En el primer artículo, Tomás se pregunta si la enseñanza es responsabilidad sólo de Dios, o si los seres humanos también son capaces de hacerlo. Todo lo descrito hasta ahora sugiere intuitivamente que el ser humano es capaz de tal enseñanza, pero Tomás señala que en todo caso nuestro primer educador es Dios, y luego es posible que otro nos eduque, según un esquema lógico aplicado a la esfera moral¹⁸. Tomás lo explica a través de la siguiente argumentación:

“las formas naturales preexisten por supuesto en la materia, pero no en acto como unos dicen, sino solo en potencia, de la que son educadas al acto por un agente extrínseco próximo [...]. En nosotros preexisten ciertas semillas de la ciencia o primeros conceptos del intelecto, conocidos inmediatamente por la luz del intelecto agente por medio de las especies abstraídas de los objetos sensibles [...], que el intelecto aprende instantáneamente [...]. Así también hay dos modos de adquirir la ciencia; uno, cuando la razón natural llega por sí misma al conocimiento de lo ignorado, y de este modo se llama invención; otro, cuando alguien desde el exterior ayuda a la razón natural, y este modo

¹⁷ Véase <https://tomasdeaquino.org/introduccion-el-maestro/>

¹⁸ Véase Aquino, *Sobre la verdad*, q. 14, *respondeo*, p. 61: Dios es el único que en primer lugar nos enseña interiormente [...], pero no impide que el hombre cure y enseñe con toda propiedad. La edición del *De veritate* aquí consultada es Julio Picasso Muñoz (ed.), Lima, Fondo Editorial UCSS, 2008.

se llama disciplina [...]. El hombre es causa de la ciencia por obra de la razón natural del discípulo. Esto es enseñar. Por esto se dice que un hombre enseña a otro y que es su maestro¹⁹.

Tomás recuerda que la actualización de las formas naturales pasa necesariamente por la presencia de algo o alguien que logre hacer posible que pasen de la potencia al acto. Por lo tanto, incluso en el caso de los conceptos adquiridos a través de la educación, el conocimiento siempre proviene de los objetos sensibles, que pasan instantáneamente al intelecto y se convierten en objetos conocidos. Según Tomás, este proceso puede ser fortuito, pero en la mayoría de los casos resulta de la ayuda de alguien que pone en marcha el proceso educativo, que no es otra cosa que el proceso por el cual los intelectos del maestro y del discípulo se armonizan, de modo que el primero es la causa eficiente del conocimiento del segundo. Así pues, proponer un modelo educativo significa enseñar, es decir, indicar o marcar un camino, actualizar lo que todavía está en poder del discípulo.

La dificultad que surge a la luz de estas consideraciones se refiere al ámbito del autoconocimiento, que será analizado por Tomás en el segundo artículo, que titulará precisamente la posibilidad de que cada persona pueda ser su propio maestro. El Aquinate señala que, efectivamente, “es indudable que uno puede llegar al conocimiento de muchas cosas conocidas por la luz de la razón ínsita en él, sin maestro”²⁰. Sin embargo, este tipo de conocimiento es sólo incidental, ya que sólo se actualiza mediante una intuición precisa de lo que se conoce. El conocimiento que surgirá de tal intuición será parcial y, en palabras de Tomás, “cuando uno adquiere la ciencia con la sola ayuda de un principio interior y es la propia causa agente de su ciencia, solo tiene una parte de la ciencia así adquirida, es decir, la que corresponde a las razones seminales”²¹. Así, no puede haber educación sino a través de un maestro que, como el padre, hace posible para el hombre en formación el conocimiento que lo llevará a la virtud. Por esta razón, como escribe Tomás en el cuarto artículo, la adquisición de la educación “pertenece más a la vida activa que a la contemplativa”²², ya que la vida activa busca las “cosas temporales sobre las que trata la actividad humana”²³.

¹⁹ Aquino, *Sobre la verdad*, q. 14, a. 1, *respondeo*, p. 55-60.

²⁰ *Ibíd.*, p. 78.

²¹ *Ibíd.*, p. 79.

²² *Ibíd.*, p. 103.

²³ *Ibíd.*, p. 103.

Educar, por tanto, es un derecho inalienable que no se puede negar y que atraviesa toda la existencia del hombre, en la medida en que “los hombres no son capaces de instrucción recién nacidos, sino tras largo tiempo, y sobre todo cuando han alcanzado los años de la discreción”²⁴. Y esto, en conclusión, es algo que pertenece al hombre desde el momento de su concepción, ya que es Dios quien lo crea y lo acoge al final del viaje terrenal: “el niño, según el orden natural, es encaminado a Dios por la razón de aquellos a cuyo cuidado está sometido por naturaleza”²⁵.

²⁴ Aquino, *Summa contra Gentes*, III, c. 122.

²⁵ Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 10, a. 12, ad 4.

Tomás de Aquino y la categoría de *emanatio*: una aproximación a sus niveles de significado

Fernando Martin De Blassi

Existe un consenso general en admitir que la denominación historiográfica de **neoplatonismo medieval** supone una serie de tópicos reconocibles en los testimonios doxográficos y en producciones escritas de no pocos pensadores medievales. Hay elementos textuales comunes que permiten advertir no sólo el encuentro del cristianismo temprano con la forma de pensamiento platónico, sino incluso la síntesis intelectual que tras varias centurias se consolida a raíz del ensamble entre esa misma filosofía y la cultura occidental¹. De los aportes desarrollados por el neoplatonismo, el concepto de **emanación** denota uno de sus temas preponderantes².

Desde esta perspectiva, puede decirse que el contenido doctrinal de la emanación no pasa inadvertido al pensamiento de Tomás de Aquino, pues él lo incorpora dentro de su obra. En primer lugar, es relevante notar que Tomás emplea un uso positivo acerca del concepto de emanación tanto en la *Suma teológica* (=STh.) como en la *Suma contra los gentiles* (=ScG). En el cp. 11 del libro IV de la ScG, el Aquinate presenta de manera sintética el significado de esa palabra desde el enfoque más elemental del término, conviene a saber, el del generar. Dice: “en las cosas hay diversos modos de emanación, correspondientes a la diversidad de naturaleza y, cuanto más alta es una naturaleza, tanto más íntimo es lo que de ella emana”³. En las

¹ Cf. F. Brunner, “Le néoplatonisme au Moyen Âge”, en *Métaphysique d’Ibn Gabirol et de la tradition platonicienne*, Aldershot, Brookfield, 1997; W. Jaeger, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, trad. de E. C. Frost, México, FCE, 1985: 58-70; J. Koch, “Augustinischer und dionysischer Neuplatonismus und das Mittelalter”, *Kant-Studien*, 48, 2, 1956/1957: 117-133.

² Cf. A. H. Armstrong, “Emanation in Plotinus”, *Mind. New Series*, 46, 181, 1937, pp. 61-66; J. Trouillard, *La procession plotinienne*, Paris, PUF, 1955; Ll. P. Gerson, “Plotinus’s Metaphysics: Emanation or Creation?”, *The Review of Metaphysics*, 46, 3, 1993, pp. 559-574.

³ Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, IV, c. 11, n. 1. Cf. L. Schütz, *Thomas-Lexikon. Sammlung, Übersetzung und Erklärung der in sämtlichen Werken des h. Thomas von Aquin*, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1983 (Faksimile-Neudruck der “zweiten, sehr vergrößerten

Cuestiones disputadas sobre la potencia (=De pot.), asimila el sentido de la emanación al de procesión y argumenta de la siguiente manera:

“La palabra procesión se ha impuesto primariamente para significar el movimiento local, conforme al cual algo pasa ordenadamente de un lugar a un extremo por puntos intermedios concertados; y de aquí se toma para significar todo aquello en que existe un orden de una cosa a otra, o de una cosa tras otra; y por eso, en todo movimiento usamos el nombre de procesión; como cuando decimos que el cuerpo procede de lo blanco a lo negro, y de una cantidad pequeña a otra grande, y del no ser al ser, y viceversa; y de modo semejante usamos el nombre de procesión allí donde emana algo que se origina de algo; al igual que decimos que los rayos proceden del sol, y toda operación procede del operante, y también lo obrado, así como el artefacto procede del artífice o lo generado del generante. De manera general, pues, usamos la palabra procesión para designar el orden de todo lo que es similar a esto”⁴.

Sin embargo, el Aquinate se sirve también de la palabra *emanatio* en un sentido ya no general sino restringido y más técnico, toda vez que pretende subrayar con ella un aspecto muy caro a la ontología de la procesión, conviene a saber, el de la **originación sin movimiento**, que Tomás ubica tanto en el interior divino del proceso trinitario como en el ámbito extradivino de la creación y de las potencias del alma. Por cierto, es factible suponer que Tomás, en sus lecturas de algunas fuentes relacionadas con el pensamiento neoplatónico y en la respectiva compulsa con el corpus del Pseudo Dionisio, haya entrado en contacto de manera indirecta con las ideas plasmadas ya inicialmente por aquella filosofía⁵. Se sabe que Tomás cita a

Auflage”, Druck und Verlag von F. Schoningh, Paderborn, 1895), p. 271, s. v. “emanatio”; J. Cruz Cruz, “Emanación: ¿un concepto neoplatónico en la metafísica de Tomás de Aquino?”, *Anuario Filosófico*, 33, 2000: 461-489. Para los textos digitalizados de la *Opera Omnia Aquinatensis*: <https://www.corpusthomicum.org./ipoera.html>

⁴ Tomás de Aquino, *De pot.*, q. 10, a. 1, sol.

⁵ Cf. K. Kremer, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Leiden, Brill, 1966; B. Decossas, “Les exigences de la causalité créatrice selon l’*Expositio in Librum de causis* de Thomas d’Aquin”, *Revue Thomiste*, 94, 1994, pp. 241-272; G. M. Reichberg, “The Communication of the Divine Nature. Thomas’s Response to Neoplatonism”, T.-A. Druart (ed.), *Proceedings of the American Catholic Philosophical*

Plotino de modo intertextualizado, a través de referencias de pasajes pertenecientes a Agustín de Hipona o bien a Macrobio, en el contexto de los grados de virtud y de la disputa sobre la separación entre alma y cuerpo⁶. Asimismo, investigaciones recientes permiten establecer un marcado influjo de las *Enéadas* IV-VI en la elaboración del *Liber de causis* (=LdC), comentado por Tomás hacia 1272, debido seguramente a la *Plotiniana arabica*⁷. Sin ir más lejos, contando con la traducción latina de la *Elementatio Theologica* de Proclo, acometida por Guillermo de Moerbeke en 1268, el mismo Tomás advierte que en realidad el LdC parece haber sido extraído por algún personaje árabe de la obra procliana mencionada⁸. Este

Association, Washington, The Catholic University of America, 1993, vol. 66: “Relations: from Having to Being”: 215-228; J. Cruz Cruz, ob. cit.: 461-489.

⁶ Cf. Tomás de Aquino, *STh*. I-II, q. 52, a. 1, sol; q. 61, a. 5, s.c., sol., ad 2; *De veritate*, q. 26, a. 8, ad 2; *De malo*, q. 16, a. 1, arg. 10, sol; *De unitate intellectus*, cp. 3, sol.

⁷ Elaborado probablemente por Al-Kindí o por uno de sus colaboradores, el LdC data aproximadamente de mediados del s. IX. Es concebido como una síntesis de la metafísica neoplatónica y se lo conoce en Occidente bajo el título de *Liber aristotelis de expositione bonitatis pura*, gracias a la traducción llevada a cabo en la segunda mitad del s. XII por Gerardo de Cremona. Es durante el curso de la enseñanza universitaria del s. XIII cuando se lo empieza a llamar LdC. El tratado es valorado como la culminación de la *Metafísica* aristotélica. De hecho, por su temática, Alberto Magno llega a pensar que aquel texto refleja el remate de la ciencia divina tal como es concebida por el Estagirita (H. Anzulewicz *et al.* (eds.), *Albertus Magnus. Buch über die Ursachen und den Hervorgang von allem aus der ersten Ursache, Lateinisch-Deutsch*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2006, II, tr. 1, c. 1, p. 60, ll. 3-5; tr. 5, c. 24, p. 191, ll. 21-23; Cf. Th. Bonin, *Creation as emanation. The Origin of Diversity in Albert the Great's On the Causes and the Procession of the Universe*, Indiana, University of Notre Dame, 2001). El LdC se trata de un pequeño documento compuesto de 31 proposiciones –la versión latina desdobra la cuarta y Tomás de Aquino sigue este último orden en su comentario–, cuya intención radica en afirmar una creación en el sentido monoteísta del término. La causa primera es creadora de todas las cosas y el autor del LdC se apoya principalmente en esta premisa para fundar su trascendencia absoluta. La causa primera produce la inteligencia, el alma y la naturaleza. Es por ello que se identifica con el ente creador primero, lo cual implica reconocer que, dadas su infinitud y pureza, su poder se identifica con su esencia (LdC VIII y XV). Cf. C. D’Ancona Costa, *Recherches sur le Liber de Causis*, Paris, Vrin, 1995, p. 23 ss., p. 155 ss. y 229 ss.

⁸ Cf. James-A. Weisheipl, *Friar Thomas D’Aquino. His Life, Thought, and Works*, Washington, The Catholic University of America Press, 1983, p. 383; S^o Tomás de Aquino, *Exposición sobre el ‘Libro de las causas’*, intr., trad. y notas de J. Cruz Cruz, Pamplona, EUNSA, 2000, p. 38.

trabajo no pretende sugerir en ningún caso la hipótesis de una influencia directa. De hecho, se cuenta con recaudos lingüísticos e históricos que previenen de incurrir en anacronismos metodológicos. Sin embargo, tomando como contrapartida la carga semántica que implica el concepto de procesión en la tradición filosófica que se retrotrae hasta Plotino, es posible en cambio conjeturar que Tomás, apropiándose de ese bagaje teórico, lo vertiese a su latín con el término de *emanatio* y, en consecuencia, que ciertas estructuras especulativas del neoplatonismo –como es el caso del proceso concerniente al *exitus* y *reditus*– perviviesen en los propios textos del Aquinate, bien que resignificadas.

Ahora bien, para que esta transformación doctrinal pueda ser aplicada sin equívocos, es preciso dar con la *ratio* metafísica capaz de abonar coherentemente la procesión de los seres del mundo a partir de un principio primero. En el pensamiento de Tomás de Aquino, tal *ratio* recibe el nombre de **creación**, cuya elucidación le permite al Aquinate sostener que todo el ser de las cosas emana por un acto de la voluntad del principio primero, pero con la salvedad de que el ser de las criaturas se constituye *ab alio*, mientras que en el principio primero se constituye *per se*⁹. En aras de la comunicación del ser, la causalidad divina eficiente crea todo cuanto es, incluso la materia. En Tomás de Aquino, el concepto de creación descansa sobre la base de una participación causal. Por ello, define la creación como una “emanación del ente todo desde una causa universal, que es Dios”¹⁰. En sentido propio, crear significa producir los entes en su ser desde la nada, es decir, sin presuponer sujeto alguno, pues “la creación no es movimiento sino la misma dependencia del ser creado respecto del principio que la origina”¹¹. El mundo es conservado y perfeccionado en el ser por la acción divina sin que ello implique ningún tipo de modificación o alteración intrínsecas por parte del Creador. Cuando se dice que crear es hacer **de la nada**, la expresión *ex nihilo* significa *non ex aliquo*, es decir, denota el origen causal y no locativo de la procedencia, pues se hace existir no sólo

⁹ Cf. Tomás de Aquino, *ScG* IV, 1 & 11; *STh.* I, q. 45, a. 1, sol. y ad. 3; *STh.* I, q. 44, a. 2, ad 1.

¹⁰ Tomás de Aquino, *STh.* I, q. 45, a. 1, sol: “emanationem totius entis a causa universali, quae est Deus”.

¹¹ Tomás de Aquino, *ScG*, II, 18, n. 2: “Non enim est creatio mutatio, sed ipsa dependentia esse creati ad principium a quo statuitur”. Cf. *De pot.*, q. 3, a. 2, sol: “et quantum ad hoc creatio secundum veritatem, proprie loquendo, non habet rationem mutationis, sed solum secundum imaginationem quamdam; non proprie, sed similitudinariae”.

aquello que no existía sino también que se confiere el ser a aquello de lo que no existía siquiera una potencia real¹². Se produce a la vez el acto y la potencia que lo recibe. Con respecto a esto último, el Angélico afirma lo siguiente en su comentario al *LdC*:

“Hay un doble modo de causar: uno es aquel por el que algo es producido contando con una realidad pre-existente; y en este sentido se dice que una cosa es producida por información, pues lo que viene después se comporta a manera de forma con respecto a aquello que ya existía; el otro es aquel modo por el que se causa algo sin haber presupuesto alguno, en este sentido se dice que algo es causado por creación”¹³.

Aunque la emanación conlleva tradicionalmente una cierta necesidad con respecto a la procesión de los seres, ello no obsta para que Tomás de Aquino insista en la trascendencia divina respecto del mundo, en la libertad divina para crear y en su diferencia absoluta con respecto al ente finito, compuesto de *esse* y *essentia*. Todo lo creado, por el hecho de ser, es bueno y su dependencia esencial con respecto al Creador no menoscaba la omnipotencia divina ni hace que esta se vea empañada por un factor de degradación o de mal. De modo tal que los argumentos tomasianos acerca de la creación se apoyan en la voluntad libre y concreta de un primer principio, que quiere y dispone la gradación jerárquica de lo real mediante la concatenación de las entidades subsistentes, simples y compuestas. La categoría tomasiana de *emanatio* no sólo reformula el concepto neoplatónico de *πρόοδος*, sino que incluso comprende un alcance semántico original con respecto a la idea de creación puesto que, siendo esta última el primer efecto de la potencia divina, designa también por ello mismo un proceder extradivino¹⁴.

¹² Cf. M. Beuchot, “El concepto de creación en santo Tomás y algunos antecedentes suyos”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 17, 2010, pp. 73-80; J.-M. Vernier, *Théologie et Métaphysique de la Création chez saint Thomas d’Aquin*, Paris, Pierre Téqui éd., 1995, pp. 143-161. R. A. Te Velde, *Participation and substantiality in Thomas Aquinas*, Leiden-New York, Brill, 1995: 87-133.

¹³ Tomás de Aquino, *In de causis*, 18, n. 345.

¹⁴ Cf. J. Inglis, “Emanation in Historical Context: Aquinas and the Dominican Response to the Cathars”, *Dionysius*, XVII, 1999: 95-128; G. Emery, *La Trinité Créatrice*, Paris, Vrin, 1995, chp. XVI, p. 444 ss; M.-D. Chenu, *Introduction à l’étude de saint Thomas d’Aquin*, Montréal/Paris, Institut d’Études Médiévales-Vrin, 1950: 266-276; G. Lafont, *Estructura y*

De acuerdo entonces con lo dicho y siguiendo una concepción arquitectónica de lo real, la emanación conlleva para Tomás de Aquino una jerarquía ontológica, que se extiende desde los seres materiales hasta el mismo ser divino, pasando por los vivientes sensitivos, las almas espirituales y las sustancias separadas. De suerte que Tomás de Aquino asevera lo siguiente en el proemio al libro IV de la *ScG*:

“Y como en Dios, vértice supremo de las cosas, se encuentra la unidad más perfecta; y como cada cosa, cuanto es más una, tanto es más potente y más digna, se sigue que cuanto las cosas se alejan más del primer principio, tanto mayor diversidad y variedad se encuentra en ellas. Resulta, por lo tanto, que el proceso de la emanación que deriva de Dios se unifica en el mismo principio, pero se multiplica según las cosas más inferiores en las cuales termina. Y así, según la diversidad de las cosas, aparece la diversidad de los caminos, ya que, arrancando de un solo principio, se dirigen a diversos términos”¹⁵.

De todas maneras, no sólo la creación es caracterizada como emanación. Tomás acude igualmente a este principio para fundamentar la relación existente entre las facultades psicológicas –o potencias– y el alma, al entenderla como un **todo potencial**. Así se colige, entre otros pasajes de igual relevancia, en la *Cuestión disputada sobre las creaturas espirituales*¹⁶. Al asumir la tradición precedente y expurgar la emanación de todo viso de necesidad o fatalidad en el proceso mismo, Tomás de Aquino ubica el emanar incluso al interior de la divinidad misma y consigna al respecto que, en un sentido intratrinitario, la emanación es un orden de origen entre coincidentes o concurrentes, mientras que la emanación extradivina designa un orden de origen entre no-coincidentes, sea en el plano correspondiente al ente, sea en el plano operativo. En este último caso relativo a las potencias activas, la diferencia que media entre la sustancia y sus propiedades no se establece mediante mutación alguna, sino que es comprendida como una relación por emanación. Las

método en la ‘Suma Teológica’ de Santo Tomás de Aquino, trad., pról. y notas de N. López Martínez, Madrid, Rialp, 1964, pp. 154-176; J.-P. Torrell, *La ‘Somme de théologie’ de saint Thomas d’Aquin*, Paris, Cerf, 1998, pp. 72-73.

¹⁵ Tomás de Aquino, *ScG*, IV, 1, 5.

¹⁶ Cf. Tomás de Aquino, *El mundo de los espíritus. Cuestión disputada sobre las criaturas espirituales*, trad. de A. Mallea, est. prel. y notas de C. Lértora Mendoza, Buenos Aires, Ed. del Rey, 1995, a. 11, ad 2.

propiedades emanan de la sustancia como de su principio. En sentido aristotélico, no son predicamentos correspondientes a la tabla de las categorías sino predicables. Esto quiere decir que las propiedades se predicán del alma como una característica que, aun cuando no constituyan un elemento de su esencia –en efecto, no forman parte de la definición de alma–, sí empero derivan de ella y le pertenecen singularmente. Tomás admite la aplicación de la emanación al orden operativo, como derivación sin mutación.

En cuanto a la emanación intratrinitaria, Tomás desarrolla el tema de la procesión a partir del cual se arguyen las relaciones personales que se dan en Dios. Aclara, por cierto, que la generación divina no puede entenderse como la emanación que ocurre en el alma sensitiva, sino a la manera de la emanación espiritual. La creación se funda en la misma trinidad de personas y en la relación que acontece al interior de la sustancia divina. Estas últimas precisiones se observan ya en las primeras obras sistemáticas del Aquinate. Así, la estructura de la primera mitad del *Comentario a las Sentencias* (= *In sent.*) se agrupa en torno a dos emanaciones: la emanación interna de las personas divinas (libro I) y la externa de la creación del mundo (libro II). Sobre la base de este planteamiento, el Aquinate distingue entre una emanación interna necesaria –la trinitaria– de otra externa y voluntaria –la creación–. A propósito de la emanación de la divinidad en las tres personas, el Aquinate sostiene que:

“Como dice Hilario, Dios no viene de Dios ni por defección, ni por germinación, ni por derivación. Hilario excluye de las divinas Personas tres modos de emanación que se encuentran en diversas sustancias. El primer modo es cuando algo se engendra de una cosa corrupta, como el gusano en la carne putrefacta, o el aire del agua; y eso lo advierte cuando dice: por defección. El segundo modo es cuando algo se produce de una cosa que permanece unida a él mismo, como del árbol la rama; y a esto se refiere cuando dice: por germinación. El tercer modo es cuando algo se produce de una cosa que permanece separada de aquel, como el río viene de la fuente; y a esto apunta cuando dice: derivación o decisión; y así también el hombre viene del hombre. Pero ninguna de estas cosas conviene a las Personas divinas”¹⁷.

¹⁷ Tomás de Aquino, *In sent.*, I, d. 18, q. 1, a. 5, expos.

Para finalizar, invocando la autoridad del Pseudo-Dionisio, Tomás señala que:

Según San Agustín, el Padre es principio de toda la divinidad; de ahí que también Dionisio diga que en el Padre está la fuente de la divinidad. Luego, si en las divinas Personas hubiese un orden que estableciera anterioridad y posterioridad, el Padre sería el primer principio. Mas, como aquí no hay tal orden, en lugar de decir que es primero, decimos: es principio que no viene de principio. De allí que el Padre pueda conocerse de dos maneras: o en cuanto no viene de principio, y así se conoce por la noción de in-engendrado, o en cuanto que es principio, y así, en virtud de que se llama principio según la emanación que es por él, conforme al doble modo de emanación en la divinidad, se conoce por dos nociones: a saber, por la paternidad, en cuanto que es principio mediante la generación [del Hijo]; y por la común aspiración, en cuanto que es principio del Espíritu Santo por la aspiración del amor; y así es claro que en general hay tres nociones del Padre¹⁸.

En virtud de lo que ha sido planteado, es dable observar que la categoría de *emanatio*, oriunda del neoplatonismo, es resignificada por Tomás de Aquino con un marcado sentido analógico, articulando su contenido en dos grandes ejes conceptuales de su sistema teológico y filosófico: el propiamente divino –la emanación *ad intra* de la Trinidad, en cuanto procesión de las personas divinas– y el propiamente creatural o del ente –la emanación *ad extra* trinitaria–. Esta última abarca el plano relativo a la estructura del ente propiamente dicho –según el orden de la esencia a la existencia y de las facultades a la sustancia– como el relativo a las operaciones –según el orden de las facultades a los actos–. De modo tal que Tomás de Aquino no sólo recibe el acervo neoplatónico en torno al tópico de la *emanatio* sino que en rigor lo transforma conceptualmente al cimentar la procesión del mundo y de las potencias del alma en la procesión intratrinitaria de las personas divinas.

¹⁸ Tomás de Aquino, *In sent.*, I, d. 28, q. 1, a. 1, expos.

Liberdade e Necessidade.
Notas introdutórias ao último tratado de Anselmo de Cantuária

Paulo Martines

O tratado *A Concórdia da Presciência, Predestinação e Graça de Deus com o livre-arbítrio* foi escrito por Anselmo entre 1107-1108, quando ainda exercia as funções de arcebispo de Cantuária. Trata-se da última obra de Anselmo e se pode ver nela algo como o testamento de seu pensamento moral, pois nas linhas dessa obra Anselmo enfatiza a atitude moral do homem adulto que se compromete com responsabilidade para a sua salvação e que convive com a sua impotência moral. Segundo alguns estudiosos de Anselmo, *A concórdia entre a presciência, predestinação e graça divinas com o livre-arbítrio (Conc)*, foi um tratado lentamente construído, do qual os diálogos *Sobre a verdade (DV)* e *Sobre a liberdade de arbítrio (DLA)* teriam sido suas primeiras elaborações, e o tratado cristológico *Por que um Deus-Homem (CDH)*, teria contribuído com a reflexão do anúncio do segundo Adão, para se pensar a concórdia entre graça e liberdade, lembrada aqui como um convite à fé de Cristo¹. Esse tratado aqui apresentado em suas linhas gerais é visto também como o testemunho autobiográfico de Anselmo², ou ainda como uma obra de síntese³.

O tema do tratado é aquele das relações entre a liberdade e a graça, explicitada na tese segundo a qual “nenhuma inteligência deve separar a graça da liberdade” (*Conc.* 270, 6). Tema maior das questões de ordem moral e teológica, que nos primeiros séculos do cristianismo deu azo a calorosas discussões, como na conhecida controvérsia pelagiana, seja na defesa da liberdade do homem (Pelágio), seja no reconhecimento de que o pecado destrói nossa liberdade, de tal modo que somos

¹ Todas as referências da obra de Anselmo são extraídas da edição S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi, *Opera omnia*, 2 vols., F. S. Schmitt (editor), Stuttgart, Bad Cannstatt, 1984. Utilizo as seguintes abreviaturas neste trabalho: *Conc*: *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae dei cum de libero arbítrio*; *Mon*: *Monologion*; *DV*: *De veritate*; *DLA*: *De libertate arbitrii*; *DCD*: *De casu diaboli*; *CDH* (I e II): *Cur deus homo*. Os números arábicos se referem à página e à linha da edição latina.

² E. Brianesco, “El ultimo Anselmo”, *Patristica et mediaevalia*, 8, 1987, p. 82.

³ R. Pouchet, “La rectitude chez Saint Anselme. Un itinéraire augustinien de l’âme à Dieu”, *Études augustinienes*, 1964, p. 177.

incapazes para deixar de pecar (Agostinho). Do ponto de vista historiográfico, esse tratado de Anselmo apresenta uma novidade no tocante à forma de apresentação do tema, que é aquele da *quaestio* –especificamente três questões– parte integrante daquilo que se chamou como método escolástico. A última obra de Anselmo antecipa aquilo que Abelardo fará décadas posteriores com o seu *Sic et Non*, obra de notável recorte metodológico; de tal modo que começo essa apresentação ao texto de Anselmo destacando o sentido do termo *quaestio*.

O termo *quaestio*

Recorrendo-se ao trabalho fundamental de Evans⁴, é possível constatar que a incidência desse termo não é muito grande na obra de Anselmo. No *Monologion* ocorre duas vezes, com o sentido de um problema ou de uma dificuldade a ser resolvida. O prefácio do *DV* (173, 15-16) apresenta o conteúdo do diálogo *De casu diaboli* como o de uma questão a ser investigada e resolvida: o pecado do diabo. No *CDH*, esse longo diálogo repousa sobre uma *quaestio* pela qual se ordena toda a obra, aquela que é formulada pelos infiéis: “por qual razão ou necessidade Deus se fez homem, e por sua morte, como cremos e confessamos, restituiu a vida ao mundo, quando ele poderia fazer isso, ou por outra pessoa, seja angélica ou humana, ou apenas por sua vontade” (*CDH* 48, 2-5). Podemos dizer que esses três exemplos demarcam um campo semântico comum: a *quaestio* está relacionada com determinado problema a ser resolvido, que é interno à própria argumentação ou, em certos casos, provém de uma dificuldade externa e serve como um tópico de reflexão. Uma questão assim entendida pode não ter uma solução definitiva, originando outras dela própria, como ocorre no *DCD* (cap.7), onde após ter discutido o *cur* e o *quomodo* da vontade desordenada do anjo, surge uma nova questão, agora sobre a vontade: “se a vontade é o próprio mal que faz os maus”, diante da qual o aluno intervém: “não sei o que acontece, pois quando espero ter alcançado o termo da questão, então vejo surgir, a partir das raízes das questões resolvidas, outras mais instigantes” (*DCD* 7, 244, 11-13). Esse espaço deixado aberto pelo movimento dialético parece caracterizar o aspecto provisório de sua argumentação, na medida em que seria sempre possível retomar o assunto tratado e considerá-lo de uma forma diferente ou melhor.

No entanto, a última obra de Anselmo (*Conc*) apresenta uma modificação essencial em relação às obras que vimos até aqui, na medida em que comporta objetivamente três questões: 1) sobre a presciência e o livre arbítrio; 2) sobre a

⁴ G. R. Evans, *Anselm and talking about God*, Oxford, Clarendon Press, 1978.

predestinação e o livre-arbítrio. e 3) sobre a graça e o livre-arbítrio. Trata-se de três questões difíceis (*difficiles quaestiones*) de grande relevância no pensamento moral de Anselmo. Vejamos apenas a terceira, relativa à salvação do homem. De início, afirma-se que essa questão nasce do fato de que a Sagrada Escritura parece atribuir, em certos momentos, apenas à graça o trabalho da salvação e, noutros momentos, apenas ao esforço do livre-arbítrio. A questão, assim apresentada, parece opor graça e livre-arbítrio, como se fossem termos inconciliáveis. Sua tarefa será a de desfazer essa aparente contradição⁵. Sua solução será apresentada numa estrita argumentação dialética para confirmar, ao fim, o quanto o livre arbítrio necessita da graça.

O núcleo essencial do método utilizado aqui por Anselmo, já preconizado por Boécio, será colocado à prova, com toda a clareza por Abelardo, no prefácio de seu *Sic et non* (*Sim e Não*), uma obra pioneira no estabelecimento de uma forma de aquisição do saber no campo da teologia e filosofia da Idade Média. Tal obra reúne uma coletânea de citações extraídas da autoridade dos padres da Igreja, e que dão margem a determinada “questão por causa de alguma discordância que pareçam ter, de modo que incitem os leitores iniciantes ao exercício máximo da pesquisa da verdade e os tornem mais penetrantes por meio da pesquisa”⁶. Essas questões apresentam uma peculiaridade, inscrita no fato de que elas não só parecem diversas, mas são adversas⁷. Isso não diz respeito à contradição entre os textos, mas aos limites de nossa compreensão.

A interrogação meticulosa e o papel da dúvida serão o caminho para o entendimento. O leitor e estudioso de um tema, seja ele filosófico ou teológico, deve estar atento às diferentes significações dos termos nas suas diversas enunciações, como prescreve a regra quatro do *Sic et non* de Abelardo. Quando dois autores possuem posições divergentes sobre um mesmo assunto, ou uma mesma fonte apresenta opiniões divergentes, cabe investigar qual o contexto em que seus juízos foram emitidos, e o valor das significações dos termos aí empregados. Abelardo era um professor de dialética cujo objetivo, dentre outros, era ensinar seus alunos a aguçar

⁵ Cf. P. Gilbert, “Analyse lexicale des mots *quaestio* et *quaerere* chez Anselme de Cantobéry”, *Medievo* 21, 1995, p. 2.

⁶ Abelardo, Prólogo do Sim e não. Apud J. C. Estevão, *Abelardo e Heloísa*. São Paulo, Paulus, 2015, p. 127. A tradução é do professor Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento.

⁷ Carlos A. R. do Nascimento, “A construção do conhecimento na Idade Média”, em L. De Boni (org), *Uma história da filosofia*, Vol. II (*Razão e mística na Idade Média*), Rio de Janeiro, Univerta/UFRJ, 1988, p. 47.

o espírito em vista das discussões e lhes fornecer conteúdo para os exercícios em teologia, como diz Jolivet: “o autor do *Sic et non* não é um teólogo que conhece dialética, como muitos outros autores do século XII. É um teólogo que de início foi dialético e assim permaneceu toda a sua vida trabalhando ao mesmo tempo nos dois domínios”⁸. Em suas diversas obras encontraremos uma grande contribuição à técnica da *quaestio*, e podemos dizer com segurança, que o método escolástico tem aqui a sua certidão de nascimento.

Primeira questão

A primeira questão do tratado *Conc* apresenta em sua constituição argumentativa dois momentos bem definidos: a compreensão do ato livre do homem, simultaneamente necessário e espontâneo (caps. 1-3) e a compreensão do ato justo, do qual Deus aparece como sua *causa* (4-7). No primeiro conjunto de capítulos Anselmo falará da concórdia entre a presciência de Deus e a liberdade humana e, na segunda, da identidade divina de ciência e da causalidade com relação ao ato livre humano. A concórdia entre Deus e o homem no domínio da salvação, procurada e questionada desde as primeiras linhas da questão, é dissolvida e não implica nenhuma contradição: o domínio da ação humana reconhecida em sua temporalidade, não é demarcada por nenhuma necessidade (*non ex vi necessitatis*); uma ação reconhecida como livre na eternidade da ciência divina presente como causa dessa ação.

Para resolver a dificuldade de pensar a simultaneidade de algo que é necessário (*ex Deo*) com aquilo que é espontâneo e livre, requer-se a consideração da ideia de se pensar a oposição de razões atribuídas a uma mesma coisa (*idem diversa rationem oppositum*), as quais devem ser pensadas de modo complementar, como inseparáveis. Esta ideia aparece na parte central dessa questão 1, cap. 4 (*Conc* 253, 1-2) e passa a ser essencial para a economia da discussão ao longo de todo o tratado que aqui apresentamos. Em outras palavras, o ato humano livre é simultaneamente (*simul esse*) necessário e livre, mas isso não me impede de escolher uma perspectiva para considerá-lo, seja enquanto livre (*per liberum arbitrium*), seja segundo a necessidade (*quia futurum*).

O começo da questão apresenta toda a dificuldade teológica: parece que a presciência e o livre arbítrio são contraditórios, pois é necessário que seja futuro aquilo

⁸ Jean Jolivet, “Le traitement des autorités contraires selon le *Sic et non* d’Abelard”, em idem, *Aspects de la pensée médiévale: Abelard. Doctrines du langage*, Paris, Vrin, 1987, p. 24.

que Deus sabe de antemão, e que seja sem necessidade aquilo que é realizado pelo livre arbítrio (*Conc* 245, 9-12). Parece abrir-se uma alternativa: ou se admite o conhecimento dos futuros de Deus, e se nega o livre arbítrio; ou, se reconhece o primeiro e se nega o segundo. Anselmo ainda nesse capítulo primeiro apontará que a resolução da dificuldade, em direção à coexistência de liberdade e necessidade, passa pelo reconhecimento da *coincidentia oppositorum*, de uma unidade original e suprema dos contrários. A frase de Anselmo que anuncia essa ideia é assim formulada: “é necessário que algo seja futuro sem necessidade” (*Conc* 246, 9). O complemento dessa ideia supõe a compreensão da noção de necessidade, pois essa noção ela mesma implica uma séria dificuldade, já que parece evocar coação ou impedimento, nas palavras de Anselmo: “se é necessário que eu peque voluntariamente, sinto-me coagido, por alguma força oculta, a querer pecar” (*Conc* 247, 1-2).

Se Deus tem a presciência de algo, é necessário que esse algo seja no futuro, e tal necessidade é aquela que segue a posição da coisa. Deve ser destacado aqui o papel central que assume aqui a noção de *res*: uma vez a coisa estabelecida, ela o é por necessidade: “uma vez a coisa admitida, segue-se sua necessidade” (*Conc* 249, 3-5), caso não seja estabelecida ela não o é por necessidade. Anselmo tem em mente aqui a distinção entre 1) dizer que uma coisa é futura (o que não implica necessidade de que ela ocorra, e 2) dizer que uma coisa futura é futura (o que implica uma necessidade, pois ela não pode não ser).

Segunda questão

A consideração do tema da predestinação divina, ainda que desenvolvido em poucas páginas, é central na economia do livro que aqui apresentamos, e isso por dois motivos: 1) por estar bem articulado com o capítulo que o antecede e ao mesmo tempo por preparar aquele que o procede; e, 2) por reconhecer que a questão da predestinação (eterna em Cristo) é o centro a partir do qual a para o qual se deve pensar o problema da concórdia.

Para o primeiro ponto, Anselmo confirma que os mesmos termos que reconheceram a concórdia entre a presciência e o livre arbítrio, valem agora para o tema da predestinação: a concórdia entre a predestinação e o livre arbítrio se estabelece a partir da **ausência** de discórdia entre presciência e livre arbítrio: Deus não predestina o justo à salvação sem incluir a sua liberdade. Que Deus saiba de antemão ou predestine não implica que as ações humanas pereçam diante dessa inevitabilidade. As ações são livres porque Deus as sabe de antemão, e as predestina

como tais, porque ele quer que a vontade do homem não seja coagida ou movida por nenhuma necessidade. De fato, não há incompatibilidade entre a presciência e predestinação e o livre arbítrio. Logo no capítulo 1 Anselmo apresenta a perspectiva teológica de S. Paulo (*Carta aos Romanos*, cap. 8) de uma eternidade considerada à luz do plano salvífico de Cristo: o *propositum dei*. Deus toma em seu plano um mundo de justos que sejam livres, como descrita na determinação da cidade dos santos (em *Romanos* são os *vocati sancti*) Este é o sentido profundo da questão segunda e, se se pode dizer, de todo o tratado anselmiano.

Quanto ao segundo ponto, é a ideia da causalidade divina e sua relação com a vontade boa e reta do homem: a simultaneidade do agir divino com o agir humano. Diz Anselmo: “ainda que a vontade use de seu próprio poder, ela não faz nada que Deus não faça nos bons por sua graça e nos maus, não pela sua própria falta, mas por culpa da mesma vontade” (262, 4-6).

Qual é a dificuldade da questão da predestinação que comumente se apresenta? Predestinação é uma preordenação ou preinstituição (*praeordinatio vel praeinstitutio*). Ao se afirmar que Deus predestina, isso deve ser entendido como uma preordenação, isto é, que ele estabelece (*statuit*) que algo acontecerá no futuro, e isso de uma forma irrevogável, necessária. Isso posto, parecem inconciliáveis predestinação de Deus e o livre arbítrio do homem.

As ações queridas por Deus devem ocorrer (*necessit sit fieri*). A concórdia entre predestinação e livre arbítrio é explicitada pela ideia de que Deus vê tudo em sua eternidade; para ele não há um antes ou um depois. Anselmo já havia estabelecido (questão 1) a articulação entre eternidade e tempo quando do problema da presciência dos eventos futuros e a sua conseqüente necessidade: aquilo que é conhecido de antemão e se realiza segundo o livre arbítrio deve ser compreendido como algo que é dito segundo a eternidade, e não segundo o tempo, no qual as ações podem ou não ocorrer. Apenas segundo o tempo reconhecemos aquilo que se apresenta dentro de uma seqüência, isto é, constatamos aquilo que foi, é e será. Dizer segundo a eternidade é reconhecer a ideia de simultaneidade.

Para a compreensão da questão da predestinação, é mister entender o sentido do termo necessidade, já que os movimentos do livre arbítrio apresentam, enquanto previstos e predestinados por Deus, uma necessidade futura. Aquilo que é predestinado por Deus não ocorre pela necessidade que precede e faz a coisa, mas por aquela que segue a coisa. A palavra necessidade parece invocar qualquer tipo de

coação ou proibição, quando, por exemplo, é afirmado que algo coibiu ou forçou determinada vontade de se manifestar. É o que se observa nos discursos daqueles que procuram identificar uma certa inevitabilidade em determinadas ações, nas quais não se vê outra coisa senão uma determinação livre da vontade. Ao se afirmar que é necessário que Deus seja eterno ou não seja injusto, dirá Anselmo, não se deve entender que alguma força o constranja a ser imortal ou que haja uma proibição de ele ser injusto.

Anselmo procura preservar a completa liberdade da vontade diante da presciência e da predestinação de Deus, o que fora apenas possível conciliando, no ato livre, a espontaneidade que lhe é inerente (fruto do livre-arbítrio) e a necessidade, porque ele é um *futurum* na ciência eterna de Deus. Um traço de fundamental importância confirma o propósito de Anselmo de não contrapor a liberdade da criatura humana à predestinação de Deus, pois a liberdade é afirmada a partir da reta ordenação divina: Deus não coage a vontade ou se opõe a ela, mas remete para ela o seu próprio poder. (*Conc.* 262, 3-4). O uso dessa vontade, quando concernente as boas ações, refere-se à graça de Deus, sendo que as más ações não têm como origem outra coisa senão a própria vontade (*Conc.* 262, 4-6).

Terceira questão

Com a terceira questão ficará manifesto o papel central, e mesmo modelar da graça no âmbito da salvação humana. Antes de qualquer incompatibilidade ou inconveniência, a liberdade se dá pela graça, e o poder de conservá-la também deve ser imputado à graça. Com a graça assumindo o primeiro plano na reflexão de Anselmo, teremos uma visão privilegiada da noção de liberdade, possibilitando desse modo uma nova perspectiva para a sua compreensão. A concórdia entre o livre-arbítrio e a graça formula-se nos capítulos 2 a 5 dessa questão, dentro de uma argumentação densa, que não ultrapassa seis páginas. Esse movimento comprova e reafirma o projeto de Deus para que seu maior e mais excelente bem não pereça. Concomitante a isso, está o anúncio e a importância da fé em Cristo.

A aparente dificuldade nessa questão é formulada no capítulo inicial da questão, a partir de opiniões diversas e opostas recolhidas pelo testemunho das escrituras acerca da salvação humana: seja que deva ser imputado apenas ao livre-arbítrio, seja que deva ser imputada apenas à graça. A orientação da questão será a de dissolver essa alternativa (ou somente a graça, ou somente o livre-arbítrio) e apontar que o livre-arbítrio se dá simultaneamente com a graça e opera com ela em muitos casos. De fato,

Anselmo afirma inicialmente que o livre-arbítrio é indispensável para alcançar a salvação quando se considera o homem adulto, aquele que atingiu a “idade da inteligência” e está em plena posse de suas faculdades, de sua razão e vontade. O homem somente é salvo pela graça (caracterizada como *sola gratia regente* e *gratia adiuvante*), pois tudo aquilo que é ou possui, vem dela. O homem foi criado pela graça e será salvo por ela, a mesma graça que será considerada sob as seguintes denominações: *gratia praeveniens* e *gratia subsequens*.

O ponto de partida para a concórdia procurada vem da afirmação inicial de que a salvação se dá pela justiça, que é identificada com a retidão da vontade (*Conc* 264, 26-9). Para Anselmo, a determinação última da justiça é o fato de ela ser conservada *propter ipsam recitadinem*, o que faz a vontade reta ser identificada com a retidão do coração, cuja sede é o amor. Anselmo estabelece uma relação estreita entre crer-entender-querer: assim como queremos e entendemos pelo coração, também quereremos pelo coração. Para ter um coração reto, não é suficiente apenas crer e entender: é preciso querer retamente.

Já que retidão e liberdade de arbítrio não se excluem –ao contrário, a segunda se direciona para a primeira e se identifica com ela– o objetivo do *Conc* será o de mostrar que a retidão é alcançada apenas pela graça, para então estabelecer a esperada concórdia da liberdade com a graça.

No capítulo 3 dessa questão, temos um movimento argumentativo que poderá esclarecer de forma mais convincente o pensamento moral de Anselmo: a vontade tem a retidão apenas pela graça. O querer reto da vontade implica necessariamente a anterioridade da retidão, ou seja, a vontade não é reta porque quer retamente, mas quer retamente porque é reta.

Já que o querer pressupõe o ter, Anselmo investiga se a criatura pode ter a retidão por si mesma (a *se habere*), considerando num primeiro momento a origem dessa retidão: 1) ou a criatura a tem querendo; 2) ou a tem não querendo. Pela primeira alternativa, ninguém é capaz de querer aquilo que não tem; pela segunda, seria difícil e mesmo contraditório, que ela tivesse algo que não quisesse. Uma segunda suposição, igualmente descartada, considera se a criatura poderia ter a retidão por outra criatura (*ab alia creatura*). Segue-se que nenhuma criatura tem a dita retidão da vontade a não ser pela graça. É pela graça de Deus que a criatura recebe a retidão e o poder de conservá-la enquanto ela a mantiver, pois essa retidão (justiça) faz com que a criatura tenha um querer reto. Anselmo emprega uma fórmula sugestiva para expressar esse

dom absolutamente gratuito: *deo largiente*. É por um Deus generoso que a graça opera e sempre ajuda o livre arbítrio a alcançar a salvação do homem.

Quando a liberdade da vontade possui e conserva a retidão, nada pode subjugar-la ou coagi-la, tal como a força de uma necessidade. Anselmo reconhece que a graça pode ajudar ao livre arbítrio quando este é atacado por uma tentação para abandonar a retidão da vontade, seja mitigando ou removendo a força da tentação, ou aumentando a afecção da retidão (*Conc* 268, 7-10).

Mas é preciso verificar ainda a extensão dessa noção de graça à sua relação com a liberdade. A criatura existe pela graça e por ela recebe todos os bens que pode atingir nessa vida. Anselmo não considera que uma natureza por si própria pode atingir um estado de não corruptibilidade, de justiça ou de beatitude. A justiça ou retidão foi desde o princípio (no anjo ou no homem) separável (*separabilis*), isto é, passível de ser abandonada ou rejeitada pela vontade livre. A graça passa a ser o ponto central do qual devemos pensar a liberdade.

Desse modo, a própria conservação da retidão por alguém, a quem pertence o poder da liberdade, deve ser dito agora de uma forma mais conveniente (*Conc* 267, 15-19). Anselmo afirmou mais de uma vez em sua obra que tudo aquilo que a criatura tem vem de Deus, não deixando de citar os versículos da primeira carta aos Coríntios (4, 7): “que é que possuis que não tenhas recebido? E se recebeste, por que haverias de te ensoberbeceres como se não o tivesses recebido?” Todas as coisas estão submetidas à disposição de Deus (*omnia subiaceant dispositione dei*), e tudo aquilo que na criatura corresponde à retidão, seja relativo ao ter, ao receber, ou ao conservar deve ser imputado à graça (*Conc* 268, 10-12).

A estreita relação entre graça e liberdade, tal como formulada acima, será reafirmada por Anselmo a partir da magnificência da figura de Cristo, já que por ele a criatura humana será reconciliada. Nesse sentido, o mestre de Bec apresenta aquilo que denomina um “convite à fé em Cristo”, e o que exige essa fé, movimento de fundamental importância para se considerar a salvação do homem.

Esse convite é oferecido àquele que atingiu a idade do entendimento e que pode, por ser portador de uma vontade livre, praticar o bem. O que está em jogo é a responsabilidade do homem em relação à sua salvação e a ideia do mérito que lhe corresponde. Amparado em passagens da Sagrada Escritura (I Co 7, 9; Mt 13, 18-23;

Lc 8, 11), Anselmo convida o homem a agir e querer retamente, bem como a aderir e permanecer em Cristo (*Conc* 270, 24-27).

O querer reto é identificado no *Conc* como um querer que nasce do coração e que também é a manifestação de um *credere*: “ninguém pode querer retamente, se não sabe aquilo em que deve crer” (*Conc* 270, 29-3) Saber aquilo em que se deve crer exige, por seu lado, uma fé, ela mesma fruto de uma graça. Essa fé somada à esperança faz a criatura ser merecedora daquilo que Deus lhe promete: algo que será sempre um *melius* e um *magnum bonum*.

El conocimiento divino según Duns Escoto: una relectura desde Petrus Thomae

Enrique Santiago Mayocchi

Una crítica común, que ha recibido la doctrina de Duns Escoto sobre el conocimiento divino de las posibles creaturas, es la supuesta contradicción que mantiene al afirmar, por un lado, que encontramos el origen de su inteligibilidad en la esencia divina y, por otro lado, que se da en el intelecto divino al ‘producir’ el *esse intelligibile* de ellas. En el presente trabajo buscamos argumentar que esta putativa segunda postura no indica el origen de inteligibilidad de las ideas divinas, sino que Duns Escoto se refiere a la intelección de la posible creatura en su especificidad, es decir, en cuanto se diferencia de la esencia divina o, dicho de otra manera, la captación que el intelecto realiza de las posibles esencias concretas que puede crear.

Para justificar nuestra lectura, recurriremos a la interpretación que formula Petrus Thomae (ca. 1280-1340) en sus *Quaestiones de esse intelligibili*, donde evalúa la tesis de Escoto y otros intérpretes suyos sobre la ‘producción’ del ser inteligible en el marco del conocimiento, tanto divino como humano. El pensador español realiza una exégesis del *Quodlibet* 15 de Duns Escoto para explicar que no se debe entender ‘producción’ como un acto de causalidad eficiente con efecto real transeúnte, sino que tiene allí un uso metafórico, que sirve para indicar una dependencia de lo conocido respecto del intelecto.

El conocimiento de las ideas por el intelecto divino según Escoto

La doctrina de Duns Escoto sobre las ideas divinas es elaborada en el marco de una discusión crítica acerca de dos puntos fundamentales, sostenidos por los maestros de la época. Por un lado, sobre la necesidad de establecer relaciones en Dios para conocer las distintas creaturas posibles¹ y, por otro, si ellas poseen un *esse essentiae* anterior y diferente al *esse existentiae*, del cual gozan una vez que han

¹ Cf. Duns Scotus, *Lectura in Sententiarum* I.35 (ed. Vat. XVII, p. 445-459), *Ordinatio* I.35 (ed. Vat. VI, 245-270), *Reportatio Parisiensis* I-A.36.2 (ed. Noone, pp. 396-398; pp. 404-425).

sido creadas². Ambas cuestiones reciben una respuesta negativa. La primera porque, si Dios conoce las creaturas por comparación con su esencia, debería conocer esa comparación a través de otra comparación, conduciendo así un regreso al infinito. La segunda porque, establecer un *esse essentiae* de la creatura antes de su existencia efectiva, destruiría la creación *ex nihilo*, algo inaceptable por ser contrario a su fe cristiana.

En la parte constructiva de su respuesta explica que Dios tiene, primero, un conocimiento ‘directo’ de las posibles creaturas y, gracias a este, puede establecer ‘luego’ –en sentido lógico, no temporal– la relación de comparación que describe la imitación de ellas respecto de la esencia divina. Para esto, el Doctor Sutil se sirve de una herramienta lógico-epistemológica que le sirve para explicar el pseudo-proceso cognoscitivo divino, llamada “instantes de naturaleza”:

“Entiendo esto de la siguiente manera: el orden de naturaleza se toma comparando los objetos con el intelecto y la voluntad divina, porque al comparar su esencia (que es el primer objeto en sí de su intelecto y voluntad) con su intelecto y voluntad, se da el primer instante de naturaleza; y al comparar otros objetos (que son secundarios, los cuales no son por sí mismos objetos sino por ser producidos en un ser objetivo por el intelecto y voluntad) con el intelecto y la voluntad divina, se da el segundo instante de naturaleza”³.

En un mismo instante temporal, que en Dios es un único instante eterno, se pueden identificar diferentes instantes de naturaleza, que se distinguen por los objetos hacia los cuales se dirigen la inteligencia y voluntad divinas. Se puede hablar de un verdadero orden, porque el objeto secundario tiene una dependencia directa del objeto primario, por tanto, es conocido (o querido) **después** de éste. Ahora bien, en el conocimiento divino, hay un primer instante en el que Dios conoce su propia esencia, dada la perfecta identidad real entre ella y su intelecto, mientras que en un segundo instante se conocen los objetos secundarios, es decir, las posibles creaturas.

En el contexto de la discusión acerca de la epistemología divina, el Doctor Sutil amplía su análisis de instantes de naturaleza, para rechazar que su doctrina destruya

² Cf. Duns Scotus, *Lectura in Sententiarum* I.36 (ed. Vat. XVII, p. 461-476), *Ordinatio* I.36 (ed. Vat. VI, p. 271-298).

³ Duns Scotus, *Ordinatio* II.1.1 #29 (ed. Vat. VII, p. 16).

definitivamente las ideas divinas como relaciones de razón. Tomando las diferentes formulaciones que se encuentran en sus obras, podemos resumirlas de la siguiente manera⁴:

- (1ⁿ) Dios conoce su esencia como objeto primario.
- (2ⁿ) Dios conoce la posible creatura como objeto secundario.
- (3ⁿ) Dios compara su esencia con la creatura.
- (4ⁿ) Dios conoce la relación del instante anterior.

Con este posicionamiento, Duns Escoto corta con la tradición anterior, que define a las ideas divinas como relaciones de imitación. En efecto, es en (2ⁿ) que Dios tiene un conocimiento directo de las posibles creaturas, lo que Escoto llama propiamente “ideas divinas”, es decir, las creaturas en cuanto conocidas. Por otro lado, es recién en (4ⁿ) cuando encontramos específicamente las relaciones que las ideas mantienen con la esencia divina, comparación que permite verlas –ahora– como los principios a partir de los cuales Dios crea todas las cosas, y esto es así, continúa Escoto, porque es en (4ⁿ) cuando se puede dar y conocer esa relación, una vez que se han conocido sus extremos.

El segundo instante de naturaleza, (2ⁿ), es el momento relevante para el propósito de nuestro estudio. En primer lugar, que las posibles creaturas sean conocidas como objetos secundarios quiere decir que no son objetos que muevan al intelecto divino de modo directo (lo que le manifestaría una imperfección) sino que están contenidas en el objeto primario (la esencia divina), y su conocimiento “se sigue” (*sequitur*) de él, o mejor, la esencia divina mueve al intelecto, no solo a su propio conocimiento sino también más allá de sí, hacia las posibles creaturas.

La otra característica sobre la que deseamos llamar la atención es que conocer los objetos secundarios es, según Escoto, ‘producirlos’ *in esse intelligibile*⁵. Esta afirmación no quiere decir que el intelecto divino ejerza una causalidad eficiente de tipo transeúnte, de hecho, se refiere a ese acto como “principiado” o “cuasi principiado”, quitándole el matiz de una causalidad cuyo efecto es distinto a su

⁴ Con la letra **n** en el índice queremos indicar que se trata de diferentes instantes de naturaleza. Cf. Duns Scotus, *Lectura in Sententiarum* I.35 #22 (ed. Vat. XVII, pp. 452-453), *Ordinatio* I.35 #32 (ed. Vat. VI, p. 258) y *Reportatio Parisiensis* I-A.36.1-2 #63-64 (ed. Noone, pp. 421-422).

⁵ Cf. por ejemplo, Duns Scotus, *Lectura in Sententiarum* I.35 #22 (ed. Vat. XVII, p. 452); *Ordinatio* I.35 #49 (ed. Vat. VI, p. 266).

causa. En efecto, la actividad de **principiar** implica que su resultado no es algo distinto al agente involucrado⁶, como sucede, por ejemplo, con las operaciones espirituales del alma. En el caso divino, Escoto agrega, a veces, el “cuasi” para indicar con más fuerza que no hay distinción real entre el agente y el efecto. Por esa afirmación, debemos interpretar, simplemente, al acto de intelección que se refiere a un objeto específico.

En efecto, cuando el intelecto divino conoce la piedra, ella es constituida como objeto específico de la intelección, no como algo distinto al acto sino como consiguiente al mismo y dependiente de él. No es otra cosa que el objeto del acto de conocer y, por tanto, no cabe la búsqueda de un estatus ontológico ya que, así entendido, el objeto no posee de suyo ningún tipo de realidad. A nuestro juicio, el análisis debe ser semántico, puesto que el objeto del intelecto se reduce a la intelección misma, es decir, denota la estructura específica que posee el acto cuando conoce algo determinado, lo que hoy llamaríamos su **contenido mental**.

La lectura de Petrus Thomae sobre el conocimiento divino de las posibles creaturas

Petrus Thomae, franciscano español, a quien Juan Canónico llama “el sutil bachiller catalán”, alcanzó el grado de *magister* antes de 1336. Él mismo menciona haber tenido contacto directo con los manuscritos de Duns Escoto, seguramente en París. Como otros franciscanos de las primeras décadas del s. XIV y, con toda seguridad, por la influencia de la doctrina de Escoto sobre las ideas divinas, así como por su falta de precisión en algunos puntos, Petrus Thomae aborda esta problemática específica en sus *Quaestiones de esse intelligibile*.

Entre los puntos fundamentales de su posicionamiento podemos resaltar los siguientes: 1. El ser inteligible es una característica de las esencias, con independencia de una mente que las piense; 2. El objeto conocido no posee ningún estatus ontológico; 3. El intelecto divino no produce el ser inteligible, sino que es la esencia divina quien lo origina; 4. El ser inteligible de las posibles creaturas se encuentra contenido en la esencia divina. Veamos cada uno de estos puntos con un poco más de detalle.

⁶ P. King, “Duns Scotus on possibilities, powers and the possible”, en T. Buchheim *et al.* (eds.), *Potentialität und Possibilität: Modalaussagen in der Geschichte der Metaphysik*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 2001, p. 230.

En primer lugar, Pedro afirma que “el ser inteligible es una característica de las esencias, con independencia de una mente que las piense”. En la primera cuestión, justifica esto distinguiendo tres estados en los cuales se puede encontrar el objeto inteligible en la intelección propia de las creaturas⁷: aptitudinalmente (es decir, por el que un objeto es naturalmente apto para ser conocido), potencialmente (cuando el intelecto posee la entidad para pensarlo, ya sea como hábito o por medio de la especie) y actualmente (cuando el intelecto lo conoce por medio de la especie inteligible). Esto implica que, poseer ser inteligible consiste –para el objeto– en ser capaz o tener la aptitud de ser conocido. Ahora bien, lo que existe fuera de la mente, afirma Pedro, es en sí fundamentalmente inteligible, porque existe antes de la intelección como algo absoluto y es término de ella, y sin embargo no es formalmente inteligible, es decir, no posee necesariamente una relación potencial con el intelecto, porque puede darse el caso en que éste no conozca algo que realmente exista, ni siquiera que eso exista.

La segunda afirmación, que “el objeto conocido no posee ningún estatus ontológico” es la conclusión a la cual llega Pedro cuando pregunta si la intelección denomina al objeto con denominación intrínseca. Su respuesta comienza con la distinción de dos modos en que se puede entender la denominación intrínseca⁸, como quiditativa, por mencionar una característica esencial, o por inherencia, -l hacer referencia a un accidente. La respuesta es negativa, la intelección no inhiere en el objeto conocido ni es parte de su quididad. Para fundamentar su réplica recurre⁹ al *Quodlibetum* 15 de Escoto, quien menciona que junto a la producción real de un acto de intelección le acompaña una producción metafóricadel objeto conocido, queriendo indicar que no es una producción real o según un *esse simpliciter*. Respecto del acto de abstracción humano, afirma que

“Por virtud del intelecto agente, a partir de la imagen que se encuentra en la imaginación, se genera una especie inteligible en el intelecto, o alguna razón en la cual lo inteligible reluce en acto, que en breve se llama especie inteligible. Y a esta generación real de una representativa [i.e., la especie inteligible] a partir de [otra] representación [i.e., la imagen], le acompaña una

⁷ Cf. Petrus Thomae, *QQ. de esse intelligibili* I.1 lín. 39-45 (ed. Smith, p. 3).

⁸ Cf. *ibíd.*, I.2 lín. 70-74 (ed. Smith, p. 4).

⁹ Cf. *ibíd.*, I.2 lín.197-201 (ed. Smith, p. 11).

cierta generación metafórica de un objeto a partir de otro, es decir, de lo inteligible a partir de lo imaginable”¹⁰.

Pedro, asumiendo esta posición, entiende que el objeto es subsecuente al acto de conocimiento, se sigue de él, pero de ningún modo se puede decir que posea algún tipo de *esse*, como sí lo poseen la intelección y la especie inteligible.

Después de negar que el intelecto creado produzca el ser inteligible de las posibles creaturas, va a mostrar que tampoco “el intelecto divino produce el ser inteligible, sino que es la esencia divina quien lo origina”. Pedro diferencia cuatro términos¹¹: *intellectualitas* (la naturaleza por la que un supósito se dice inteligente); *intellectivitas* (el poder por el que un supósito es capaz de elicitar la intelección); *intelligibilitas* (la aptitud del objeto para ser conocido); e *intellectitas* (la relación actual entre el objeto conocido y el acto por el que se lo conoce). Mientras los dos primeros se refieren al intelecto, los dos últimos nos dicen algo del objeto. Teniendo este en cuenta, la *intelligibilitas* no es formalmente lo mismo que la *intellectitas*, y aquella es anterior a esta en términos de orden de naturaleza¹². Esta distinción le permite, entonces, afirmar que la esencia divina, en cuanto es distinta de la voluntad y del intelecto, otorga el ser inteligible a las quiddades de las posibles creaturas, porque las contiene inmaterialmente y es capaz de representarlas al intelecto. Además, dice Pedro que esa inteligibilidad no es resultado del acto comparativo por el intelecto, tal como lo sostuvo Duns Escoto. Esas quiddades de las creaturas se representan al intelecto por la naturaleza misma de la esencia divina, y no por su intelección.

Por último, Pedro ensaya una explicación sobre cómo “el ser inteligible de las posibles creaturas se encuentra contenido en la esencia divina”. Decimos que **ensaya** porque utiliza un vocabulario más bien metafórico, que contrasta con la precisión terminológica antes utilizada. En efecto, la esencia divina, dice Pedro es como un espejo intelectual perfecto y eminente¹³. Por ello, en este espejo divino todo lo que se puede ver posee un ser visible, *esse speculabile*, siguiendo con la metáfora para describir al ser inteligible de las creaturas. Este ser visible/inteligible se encuentra

¹⁰ Duns Scotus, *Quaestiones Quodlibetales* 15.1 #51 (ed. Alluntis, p. 561).

¹¹ Cf. Petrus Thomae, *QQ. de esse intelligibili* II.1 lín. 35-43 (ed. Smith, p. 28).

¹² Cf. para la primera proposición: *ibíd.*, II.1 lín. 45-46 (ed. Smith, p. 28); y para la segunda: *ibíd.* II.1 lín. 56-57 (ed. Smith, p. 29).

¹³ Cf. todo el desarrollo en *ibid.* III.2 lín. 315-376 (ed. Smith, p. 61-65).

allí sin intermediación de una causa, ni siquiera de la misma esencia divina como causa eficiente, mas bien, sostiene Pedro, resulta, brota, se sigue de ella necesariamente. Sin embargo, este ser visible/inteligible no depende de la esencia (porque no es causado), aunque sí hay entre ellos una co-exigencia, es decir, aquél requiere de la esencia para originarse.

La esencia divina como origen de la inteligibilidad en Duns Escoto

La lectura de Petrus Thomae sobre la inteligibilidad de las ideas divinas, nos puede ayudar a comprender mejor la propia posición de Escoto. De hecho, a nuestro juicio, las posiciones de ambos autores están más cerca de lo que parecen. De acuerdo a lo desarrollado en el primer apartado, parecería que hay una contraposición fundamental entre ambos pensadores sobre el origen de la inteligibilidad de las ideas divinas, puesto que para Escoto el *esse intelligibile* no sería anterior en naturaleza al *esse cognitum* y solo dependería del acto de intelección, lo que Pedro se empeña en rechazar. Antes de intentar resolver esta posible contradicción, veamos cuál es para Escoto el rol que cumple la esencia divina.

Para explicar que hay una multiplicidad de ideas y, sin embargo, no se pierde por ello la simplicidad de la esencia divina, el Doctor Sutil retoma explícitamente la noción de *continentia unitiva* propuesta por el Pseudo-Dionisio,

“que no se da en lo completamente idéntico, de tal manera que lo enteramente idéntico esté contenido unitivamente, ni tampoco se da en lo que permanece completamente distinto, por tanto, requiere unidad y distinción. [...] Hay contención unitiva cuando el sujeto contiene unitivamente aquello que es un cuasi atributo, como los atributos del ente, que no son algo distinto de él”¹⁴.

La idea es que lo contenido y aquello que lo contiene son lo mismo, es decir, no hay distinción real entre ambos, pero, además, lo que está contenido mantiene su *ratio formalis*, y en tal sentido, se distingue de lo que lo contiene¹⁵, como sucede con las propiedades trascendentales del ente. Esto implica que el sujeto es anterior por naturaleza a los atributos que están contenidos, y por esto mismo, ellos poseen una

¹⁴ Duns Scotus, *Reportatio Parisiensis* II.16 #18 (ed. Wadding-Vivés XXIII, p. 74b).

¹⁵ Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* IV.46.3 #74 (ed. Vat. XIV, p. 217).

cierta dependencia hacia él. Ahora bien, como no hay una identidad formal entre ambos, pero, a su vez, tal distinción no es puesta por el intelecto, sino que él la descubre, el Doctor Sutil entiende que hay una distinción formal *ex natura rei* entre el contenido y aquello que lo contiene¹⁶.

Hay que puntualizar que esta contención unitiva de los creables en la mente divina se da virtualmente y no formalmente. En efecto, que una propiedad se encuentre contenida formalmente quiere decir que está allí determinando actualmente al sujeto en un aspecto específico según su razón quiditativa¹⁷, por ello es posible afirmar que Dios es justo y sabio, pues ambas propiedades están formalmente contenidas en la esencia divina.

Por otro lado, las esencias creables están contenidas *virtualiter*, como el efecto se encuentra en la causa, ya que contener algo virtualmente significa tener el poder, *virtus*, de producir una forma que es de una naturaleza inferior a la de su causa, en la cual se encuentra de manera eminente, y es lo que Escoto llama causalidad equívoca. De esta manera, el Doctor Sutil logra justificar que mientras Dios es sabio y justo, no es, sin embargo, un cuerpo, un hombre o un astro, ya que esos atributos no se encuentran formalmente sino virtualmente, en cuanto tiene el poder de crearlos. Incluso en la esencia divina pueden encontrarse virtualmente muchos atributos opuestos¹⁸, como lo blanco y lo negro, puesto que no se encuentran actualmente sino como una potencia¹⁹ que está en tensión al acto, pero manteniendo su propio rasgo quiditativo. En ese sentido, se puede decir que Dios, en cuanto creador, se encuentra en acto virtual respecto de las creaturas y, en él, ellas están en potencia respecto del acto formal, que recibirán de la voluntad divina.

* * *

¹⁶ Cf. Duns Scotus, *Reportatio Parisiensis* II.16 #18 (ed. Wadding-Vivés XXIII, p. 75a).

¹⁷ Cf. Duns Scotus, *Reportatio Parisiensis* I-A.33.2 #60 (ed. Wolter-Bychkov II, p. 328); *Quaestio de Formalitatibus* lin. 214-222 y 445-453 (ed. Emery-Smith, p. 163-164 y p. 176); *Reportatio Parisiensis* I-A.45.1-2 #20 (ed. Wolter-Bychkov II, p. 544); *Ordinatio* IV.46.3 #72 (ed. Vat. XIV, p. 216).

¹⁸ Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* II.1.4-5 #211 (ed. Vat. VII, p. 106).

¹⁹ Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* III.1.2.1 #165 y #184 (ed. Vat. IX, p. 75-76 y p. 83).

Con todos los elementos que hemos desarrollado, pensamos que estamos en condiciones de comprender un poco mejor cuál es el origen de la inteligibilidad de las ideas en la mente divina según Duns Escoto.

Ya ha quedado claro que todos los creables se encuentran contenidos virtualmente en la esencia divina, cada uno según su propia razón formal pero identificados realmente con ella. Por tanto, si por **inteligibilidad** entendemos la capacidad de cada posible creatura en ser inteligida, su origen se encuentra en la misma esencia divina, la cual es su *ratio cognoscendi* y representa las quiddidades de las cosas creables al intelecto divino. Sin embargo, que Duns Escoto hable de producción de la piedra según un *esse intelligibile*, no debe entenderse como que es el intelecto divino quien origina, mediante su acto, la inteligibilidad de la cosa, sino que, más bien, con esa expresión se refiere a la intelección de la cosa en su especificidad, es decir, en cuanto se diferencia de la esencia divina o, dicho de otra manera, la captación que el intelecto realiza de las posibles esencias concretas que puede crear.

En esta línea, hemos dicho que la expresión *esse intelligibile* debe ser despojada de cualquier compromiso ontológico y causal, ya que indica el contenido mental del acto cognoscitivo (en el caso que nos ocupa, la intelección divina). Por último, si por **inteligibilidad** quiere entenderse esta intelección concreta de lo que antes solo se encontraba contenido en la esencia divina, esa expresión podría ser admitida, pero con las debidas puntualizaciones que hemos determinado anteriormente.

El origen del concepto de derechos humanos: Bartolomé de Las Casas y la defensa de la soberanía amerindia

Emiliano Primiterra

El propósito de la presente comunicación es el de demostrar los corolarios principales de la propuesta lacasiana en torno a la soberanía de los pueblos amerindios en relación con la invasión española al Nuevo Mundo. Tales propuestas filosóficas vienen a defender la soberanía de los habitantes de América, para lo cual Las Casas lleva a cabo una defensa de lo que son los derechos naturales (derechos humanos) de los indioladinos.

Las Casas, crítico de la modernidad

La historia de la filosofía intenta siempre, aunque no lo consigue, delimitar periodos de pensamiento marcados por ciertos hitos que vienen a configurar que determinados eventos socio-políticos y culturales pertenecen a una época particular. Esto bien puede ser útil para la esquematización histórica del quehacer filosófico a través del tiempo, y más en ámbitos académicos donde se debe poder enseñar la filosofía de manera pedagógica. Sin embargo, delimitar que una acción, evento o argumento nace en concordancia con (y, por tanto, también, es deudora de) una época a veces parece un ejercicio intelectual agotador ya que los límites del mundo no son más que simbologías que vienen a configurar el modo en que la ontología se delimita. En otras palabras, y atendiéndonos a los corolarios de quienes fomentan este tipo de acercamiento a la realidad desde una perspectiva netamente lingüística, vale la referencia de Foucault en su célebre texto *Las palabras y las cosas*, en donde el autor defiende la tesis de que las signaciones son promovidas para delimitar la realidad, hacerla alcanzable y, a su vez, darle entidad. Propongo, por tanto, que la delimitación de las épocas históricas sirven, sí, a un plan pedagógico, más no por ello son reales por fuera del lenguaje y, por tanto, son plausibles de ser propuestas con otros límites, borrosos, quizás, y distintos a los ya existentes. En este sentido Las Casas podría ser tomado como un pensador bisagra entre la tardía Época Medieval y la temprana Época Moderna dentro de los límites ortodoxos de la historiografía clásica. Sin embargo, tal situación de bisagra escapa a la supuesta formalización de encausar la figura de tal pensador en una época particular. Es por ello que sostengo que la manera de historiar el pensamiento occidental dentro de los

límites propios de la compleja ortodoxia que divide el tiempo en eras históricas no puede adecuadamente encausar siguiendo tales lineamientos normativos la figura de un pensador que tiene un poco de medieval y mucho de moderno. En este sentido, mantener la estructura historiográfica ortodoxa solo puede tener como fundamento un ejercicio pedagógico de enseñanza por etapas del pensamiento, finalidad que solo debe ser adecuada en el ámbito educativo y que, por fuera de él mismo el lugar a la imaginación trasciende los límites dispuestos y conjuga nuevos modos diversos de caracterizar las figuras del pensamiento filosófico.

En efecto, Dussel refiere que “la filosofía política moderna se origina en la reflexión sobre el problema de la apertura del mundo europeo al Atlántico; es decir, fue una filosofía hispánica”¹. El inicio, para el filósofo argentino, de la llamada Modernidad, tiene su origen en la apertura de la corona española hacia el Nuevo Mundo. Es el descubrimiento de América lo que abre un juego nuevo a pensar la esencia de lo humano, la creatura de Dios u otros sinfines de elucubraciones filosóficas. En este sentido, la afirmación de Todorov es más que pertinente: “el descubrimiento de América, o más bien de los americanos, es sin dudas el encuentro más asombroso de nuestra historia... los europeos nunca ignoraron por completo la existencia de África, o de la India o China, su recuerdo está ya presente desde los orígenes”². En este sentido, la Modernidad no es otra cosa que el asombro ante ese Nuevo Mundo que se aparece tras la conquista española y, en este sentido, Las Casas no es más que un crítico acérrimo de esta Modernidad temprana. La cita de Todorov que acabo de traer a colación refiere, antes bien, que la constitución de la modernidad se da a la vez que aparece, ante la mirada del europeo, la mirada de la otredad, una otredad desconocida por entonces y que mina los propios fundamentos teológicos y antropológicos de inmensas dudas sobre la constitución metafísica de lo humano. Sin tal apertura al Nuevo Mundo, nada de lo que se constituyó luego (en la llamada Era Moderna) hubiese tenido lugar en nuestra historia. La aseveración de la existencia de la otredad abre el juego a conceptos insospechados hasta entonces, conceptos diversos a los antes promovidos por los filósofos de la época anterior. Claro está, la diferencia existe, se da en la medida en que se descubre América, pero tales diferencias no son más que puestas por la razón occidental de cuño europeo y que legitiman, a su vez, un modo particular de describir el mundo y a su historia.

¹ Enrique Dussel, “Origen de la filosofía política moderna: Las Casas, Vitoria y Suárez (1514-1617)”, *Caribbean Studies*, 2005: 35-80, p. 37.

² Tzvetan Todorov, *La conquista de América: el problema del otro*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003, pp. 14-15.

Todorov hace lo propio, viene a configurar que la modernidad comienza cuando se tiene registro del Nuevo Mundo. Aunque él mismo fue crítico de los postulados estructurales de este nuevo modo de configuración, Todorov también debe configurar el tiempo histórico en estos lineamientos particulares de Edad Medieval, Edad Moderna.

Veremos, a lo largo de esta presentación, que –tal cual afirma Dussel– los argumentos lascasianos poseen una pretensión de universalización de validez que denota la obligación, tanto ética como política, de tomar **en serio** los derechos arraigados en la otredad.

En este sentido es que los postulados de Las Casas denotan una suerte de igualdad entre los pueblos y sus habitantes, promoviendo, de este modo, la idea de igual existencia de soberanía entre comunidades. Los trabajos de Bartolomé de Las Casas, así, se alinean con la conceptualización de una defensa soberana de los pueblos amerindios. Los postulados lascasianos son de infinita importancia a la hora de discurrir sobre el contenido y forma de los Derechos Humanos en tanto que, actualmente, esta manera de problematizar la cuestión tendiente a los derechos universales dista mucho de los postulados del filósofo español.

¿Qué nos dice Las Casas sobre la humanidad?

Las Casas es un fuerte polemista de Sepúlveda, esto ya se conoce. Sin embargo, en esta dialéctica entre ambos pensadores, la referencia hacía la condición de bárbaro cobra notoria importancia. Es, en base a este concepto, que Las Casas edificará su defensa sobre la dignidad del amerindio.

Para Sepúlveda, los derechos naturales (o bien **derechos humanos** en la acepción que deseamos rescatar en este trabajo) **solo** podían ser reclamados por los europeos, lo que determinaba que aquello no-europeo era, por tanto, referido como bárbaro³. Contra esta aseveración de Sepúlveda, Las Casas defendía que la palabra bárbaro poseía, al menos, cuatro acepciones posibles⁴:

³ Mauricio Beuchot, “Bartolomé de Las Casas, el humanismo indígena y los derechos humanos”, *Anuario Mexicano de historia del derecho*, 6, 1994: 37-48, p. 42.

⁴ Víctor Zorrilla, “Educación, barbarie y ley natural en Bartolomé de las Casas y José de Acosta”, *INGENIUM. Revista de historia del pensamiento moderno*, 6, 2012, pp. 87-99, p. 89

1. Quien por vicio o depravación grave se aleje de la ley natural e incurra en acciones inicuas o crueles;
2. Pueblos que hablan una lengua extraña;
3. Viven insocialmente sin leyes, sin instituciones;
4. Los infieles.

En esta determinación conceptual lascasiana, solo el tercero de estos sentidos, a saber: aquellos que viven por fuera de las leyes y, por tanto, sin instituciones de ningún tipo, pueden ser llamados, correctamente, con el vocablo de barbaros

“Tomado este término en sentido propio y estricto, es la de aquellos hombres que, por impío y pésimo instinto, o por las malas condiciones de la región que habitan, son crueles, feroces, estóridos, estúpidos y ajenos a la razón, los cuales no se gobiernan ni con leyes ni con derecho, ni cultivan la amistad ni tienen constituida la república o la ciudad de una manera política; más aún, carecen de príncipe, leyes e instituciones. Estos no contraen matrimonio, conformándose a ciertos ritos; finalmente, no tienen ningún comercio humano, no venden ni compran, no dan ni toman en arriendo, no contraen sociedades, no conocen las instituciones jurídicas de depósito, arriendo y comodato; finalmente, no está en uso entre ellos ninguno de los contratos del Derecho de gentes a que se refiere el texto del Digesto sobre el *Derecho natural y de gentes*, viven disipados y desperdigados, habitando bosques y montes, contentándose sólo con sus mujeres, como hacen los animales no sólo mansos, sino también fieros”⁵.

Ahora bien, otra de las diferencias con Sepúlveda es que, para Las Casas, los bárbaros sí podían ser salvados, baste para ello que los mismos sean abrazados por la evangelización cristiana. En efecto, la posibilidad de evangelización sostenía que los así llamados barbaros poseían alma y que, además, la misma era digna. En este sentido, la esencia humana es extensible, en tanto que se da en la realidad, a los habitantes del Nuevo Mundo. Es por ello que Las Casas sostiene que existe una “unidad específica de toda la humanidad, pues todos los hombres cumplen

y Mauricio Beuchot, “Filósofos humanistas novohispanos”, en Gloria Myriam Fajardo Reyes (ed.), *La tradición clásica en México*, Mexico, UNAM, 1991, pp. 120-121.

⁵ Bartolomé de Las Casas, *Apología, o Declaración y defensa universal de los derechos del hombre y de los pueblos*, Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, 2000, p. 22.

unívocamente y sin jerarquizaciones ni privilegios, la definición de ‘animal racional’ que compete al ser humano”⁶. Este primer principio de diagnóstico sobre la humanidad se ve acompañado de otro, a saber: que el hombre es libre en cuanto es un ser racional. Si llegara a acontecer que existiesen relaciones de poder entre los hombres, ello solo se debería a circunstancias particulares, y bajo ningún aspecto debiera entenderse que surjan, ellas, de la naturaleza misma de lo humano. Un tercer concepto sobre la humanidad que Las Casas afirma sostiene que el hombre es un animal social, por cuanto de otro modo perecería. Por último, Las Casas determina que la religiosidad es una tendencia natural que posee el hombre en tanto que tal

“Hay una cuarta clase de bárbaros que agrupa a todos los que no conocen a Cristo. En efecto, todo pueblo que por buena organización política que tenga, cualquier hombre por muy sabia que sea, tiene la barbarie del pecado en grado máximo, si no ha sido instruido en los misterios de la filosofía cristiana. Ahora bien, no puede ser limpiado de esos pecados si no es con los sacramentos y en virtud de la ley cristiana, que es la única inmaculada que transforma las almas, liberando y limpiando el corazón de los hombres de todo pecado y de la superstición de la idolatría, de la que nace la fuente de todos los males que hacen la vida, tanto privada como pública, desgraciada e infeliz, según dice el libro de la Sabiduría: ‘pues el principio de la fornicación es la búsqueda de los ídolos y su invención corrompe la vida’”⁷.

Esta serie de corolarios demuestran, según Las Casas, la igualdad que se cierne sobre todos los individuos humanos, igualdad que se ve acompañada de libertad (natural), características que son independientes del contexto social en donde cada persona habita.

Cabe destacar que la conformación de esta salvación solo viene dada por la cristiandad y la evangelización. Sin embargo la cita alcanza, también, a una conformación política: la barbarie tiene su incidencia en la forma de organización pública. Pero aquí Las Casas, arduo defensor de la soberanía amerindia, no solo apunta sus armas conceptuales hacia los indioladinos, sino acaso hacia sus propios compatriotas y habitantes de Europa para quien también se dan formas de barbarie

⁶ Mauricio Beuchot, ob. cit., p. 66.

⁷ Bartolomé de Las Casas, *Apología...* p. 39, la cita aparece reatada en el original. Una clasificación complementaria del concepto de “bárbaros” se da en las pp. 17-18 del mismo texto.

entre ellos. Los que no conocen la verdad revelada, por más buena conformación política que posean, son viciosos en grado sumo y no se dejan guiar por la razón. Tal es así que Las Casas hace gala de los ejemplos prestados por Agustín, Cipriano y Lactancio sobre los pueblos romanos y griegos. En efecto, ellos se jactaban de civilizados respecto a los barbaros, más –según dictamina Las Casas– ellos mismos no estaban, antes de la aceptación del evangelio, más lejos de los vicios que aquellos pueblos por ellos mismos declarados barbaros. Así, por tanto, solo puede haber verdadera justicia (entendida no solo en sentido político, sino en sentido, también, moral) en aquellos pueblos en los que reine el cristianismo.

Ahora bien, cabe destacar que para Las Casas la manera en que los pueblos cristianos pueden evangelizar a aquellos que no lo son solo es mediante la palabra y la aceptación de los pueblos barbaros de plena conformidad. Es así, por tanto, que el autor promueve la idea de que

“La providencia divina estableció, para todo el mundo y para todos los tiempos, un solo, mismo y único modo de enseñarles a los hombres la verdadera religión, a saber: la persuasión del entendimiento por medio de razones y la invitación y suave moción de la voluntad”⁸.

Es por ello que esta serie de principios vienen a deslegitimar, en la obra de Las Casas, la invasión bélica por parte de Europa al Nuevo Mundo. Esto puede evidenciarse bien en el siguiente pasaje de su obra *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, en la que Las Casas refiere:

“...no hay ningún pueblo o nación, en toda la redondez de la Tierra, que quede enteramente privado de este beneficio gratuito de la divina liberalidad... de ningún modo es posible que toda y sola una raza o nación, o que los hombres todos de alguna religión, provincia o reino, sean tan del modo estúpidos e imbéciles e idiotas, que no tengan absolutamente ninguna capacidad para recibir la doctrina evangélica”⁹.

⁸ Bartolomé de Las Casas, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, trad. de Atenógenes Santamaría, México, Fondo de Cultura Económica, 1975, p. 65.

⁹ Bartolomé de Las Casas, ob. cit., p. 63.

En este sentido, la igualdad se daría en la potencia de que los pueblos no evangelizados puedan serlo, sosteniéndose así un principio teológico que vendría a promover la apertura de igualdad entre comunidades, pueblos o reinos.

Esta igualdad afirmada por la antropología lascasiana a su vez funge para edificar una cabal defensa de la independencia de los pueblos. Para Las Casas ningún pueblo tiene *potestas* para atacar, o bien destruir, reinos ajenos. Frente al avance de un pueblo enemigo sobre territorio propio, una comunidad podría

“defenderse de un pueblo de cultura superior que quiera someterle y privarle de libertad, más aún, puede castigar lícitamente al pueblo más culto con la muerte, por la crueldad y violencia con que le maltrata contra todo principio de ley natural; y esta guerra es ciertamente más justa que la que a ellos se les hace en nombre de la cultura superior”¹⁰.

Las Casas defiende, continuamente, en sus muchos textos luego de su primer viaje de vuelta a Europa la igualdad y libertad humana como condición *sine qua non* de todo pueblo que ha habitado el mundo. Es por ello que Las Casas sostiene la existencia de un “derecho humano universal”¹¹, lo que posibilita la defensa de los indioladinos tras el avance de España sobre su territorio y soberanía.

Los derechos naturales que Las Casas sostiene que todos los hombres poseen se evidencia, a su vez, por la existencia de que el hombre es tanto un ser racional como volitivo, lo que determina que posee una dignidad que lo hace poseedor de un cierto conjunto de derechos.

Sin embargo, en el sistema de argumentación lascasiano, hablar de **derechos humanos universales** sin referir qué contenido poseen los mismos es hablar de una cierta intuición vacía. Por ello Las Casas se esfuerza por definir los alcances y contenidos de tales derechos. Para Las Casas, por tanto, los derechos de tipo universales son: (1) el derecho a la vivienda, (2) el derecho al alimento, (3) el

¹⁰ Bartolomé de Las Casas, *Apología...*, p. 37.

¹¹ Ver Mauricio Beuchot, *Historia de la Filosofía en el México Colonial*, Barcelona, Herder, 1996. También Kenneth Pennington, “Bartolomé de Las Casas and the Tradition of Medieval Law”, *39 Church History*, 149, 1970: 149-161, y Kenneth Pennington. “Bartolomé de las Casas”, en Kenneth Pennington, Rafael Domingo & Javier Martínez Torrón (eds.), *Great Christian jurists in Spanish history*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018 : 98-115.

derecho al agua, (4) el derecho al vestido, (5) el derecho al trabajo, y (6) el derecho a la salud.

Conclusión

Cómo se ha referido al inicio de esta disertación, el propósito de la misma es la de demostrar el fundamento que puede hallarse de los denominados Derechos Humanos en el pensador español Bartolomé de Las Casas. En efecto, se ha podido demostrar que, desde una óptica discursiva basada en un complejo aparato argumental, el pensador español se posiciona contrario a la conquista bélica perpetuada por España sobre suelo del Nuevo Mundo. Las formalizaciones de Las Casas sirvieron para problematizar no solo el avance del Viejo Mundo en su tiempo sobre el nuevo continente, sino además revivir continuamente los debates en torno a la conceptualización y alcances de los Derechos Humanos.

Es por ello que Las Casas es un autor al cual recurrentemente se debiera volver al momento de intentar definir el contenido de los derechos universales. En sentido laxo, tales derechos son siempre contrapuestos a otros tantos principios que, día a día, ponen en peligro la libertad e igualdad humanas. Retomar, en este aspecto, la lectura de Las Casas es un deber que nos debemos como estudiosos de los derechos humanos, intentando rastrear, a tal fin, los principios básicos configurados en la tardía Edad Media, pero observando siempre que los alcances de tales principios no son propios de aquella época sino que anclan fuertemente en nuestro presente.

**El acontecimiento simbólico en Muḥyī l-Dīn Ibn al-‘Arabī:
Una apropiación liminal de los textos místico-filosóficos del pensador y poeta
de Al-Andalus en la filosofía contemporánea de Eugenio Trías**

*Nelson Ramiro Reinoso Fonseca¹
Román Alejandro Chávez Báez*

Inmerso en un contexto de singular desarrollo intercultural del pensamiento mediterráneo, Muḥyī l-Dīn Ibn al-‘Arabī, nacido en 1165 en al-Andalus, supo absorber y vivificar el halo espiritual que, de manera fragmentada en diversas obras científicas y filosóficas, imprescindibles de la antigüedad y de esos siglos del norte de Europa, se transmitieron. El conocimiento espiritual acrecentado por este maestro excepcional consiguió el reconocimiento de ser un *Muhyiddin* o “vivificador de la religión”. No en vano el pensamiento de este místico sufi es fecundamente poetizado en torno de sus 300 obras, entre las cuales se destacan *Las iluminaciones de La Meca (al-Futūhāt al-makkiyya)*, obra de tremenda profundidad espiritual que versa sobre la tradición, la razón y la percepción mística; *Los engarces de las sabidurías (Fusūs al-hikam)*, que atiende al significado interior de la sabiduría de los profetas de la tradición abrahámica; también, es ampliamente conocido por escribir algunos de los más bellos y excelsos versos poéticos en lengua árabe, tal y como aparecen en *El intérprete de los deseos (Taryumân al-ashwâq)* y en su *Dîwân*, por solo mencionar algunas.

Sin embargo, a través de su exquisita obra no sólo se atesora la poesía de un místico sufi, sino también el pensamiento filosófico y simbólico capaz de teorizar sobre la unicidad de Dios (*tawhîd*) e influir, con gran hondura, en el desarrollo del Islam desde su época hasta nuestros días, incluso. Aspectos como el proceso de deificación, el espacio intersticial entre el mundo espiritual y el mundo físico, el conocimiento positivo de Dios, el espacio de sus teofanías, entre otros, han

¹ Este escrito recoge algunos aspectos que se desprenden de la investigación en curso en el Doctorado en Filosofía Contemporánea de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, de Nelson Ramiro Reinoso Fonseca bajo la dirección del Dr. Román Alejandro Chávez Báez, con la tesis: “Una interpretación fenomenológico-hermenéutica acerca de la simbología del ocultismo desde la filosofía del límite de Eugenio Trías”, financiada a través de la beca CONACYT de México.

conseguido ser apropiados de manera muy particular entre pensadores de la religión como Henry Corbin y, de manera especial, por el filósofo contemporáneo Eugenio Trías quien, en *La edad del espíritu* y *Pensar la religión*², considera las enseñanzas del *Šayj*, desde su particular filosofía liminal, como la cima del acontecimiento simbólico, el ejemplo más elevado de acceso a lo arcano u oculto por parte del ser humano, en tanto ser limítrofe entre lo sagrado y lo profano.

El objetivo será, entonces, tratar de mostrar tal culminación simbólica del místico sufi como una forma de apropiación liminal por parte de la perspectiva filosófico-religiosa contemporánea del pensador español Trías. Tal apropiación liminal posiciona el conocimiento espiritual como un tipo de sabiduría del *Šayj*, Ibn al-‘Arabī, quien –sin duda– aun tiene mucho que ofrecer al mundo contemporáneo; particularmente, con respecto a la apropiación del ámbito simbólico-espiritual del ser humano en el contexto de la religiosidad posmoderna.

La sabiduría del *Šayj*

Como veremos, una de las formas más cercanas respecto a la apropiación del pensamiento del místico sufi, Ibn ‘Arabī, por parte de la filosofía contemporánea, tiene que ver con la recepción de sus sentidos más que del *corpus* textual de las obras del maestro andaluz (aunque, desde luego, sentido y texto se autoimplican). Esto se puede ver reflejado a través de la asunción interpretativa que elaboran pensadores como Corbin y Trías sobre la imagen de Ibn ‘Arabī. De acuerdo con Chittick, por ejemplo, Corbin asume el papel de la experiencia imaginal (como las teofanías) inscripto en el ámbito de las formas³, mientras que el pensador barcelonés, Eugenio Trías, lo entiende como algo que está allende de cualquier forma

² Aquí nos limitamos, de manera muy parcial, a estas dos obras en las que el filósofo barcelonés Eugenio Trías presenta al místico Ibn ‘Arabī, por lo que dejamos de lado otros textos de Trías como *El canto de las sirenas* y *La imaginación sonora* que son mencionadas por el interesante estudio que, al respecto, hace el profesor David Fernández Navas, “Eugenio Trías e Ibn ‘Arabī: una sombra de la filosofía del límite”, *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 37, 2, 2020: 203-215. Estudio del cual, también, nos distanciamos por la diferencia de enfoque que, lejos de ser contrapuesto, es diferente: el texto del profesor Navas se centra en una **deficiencia** de Trías por el influjo de Henry Corbin, mientras que nuestro texto se enfoca en la apropiación liminal del acontecimiento simbólico del maestro místico andalusí, a pesar de Corbin.

³ Cf. William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabī’s Metaphysics of Imagination*, New York, SUNY, 1989.

particular, como bien se desprende de su asunción particular sobre la simbología religiosa.

Aun así, desde ciertas perspectivas interpretativas filológicas, basadas en sendos apoyos textuales⁴, se estima que, en este caso, tanto Corbin como Trías proponen una lectura parcial sobre las enseñanzas del *Šayj*⁵. No obstante, lejos de ponderar cierta postura hermenéutica o justipreciar determinada interpretación, aquí se centrará la mirada en la apropiación de los textos místico-filosóficos del poeta sufi desde un aspecto vertebrador de su experiencia, a saber, el acontecimiento simbólico. Para ello, se atenderá al sentido de la sabiduría como epicentro de la percepción mística, la cual incluye considerar el espacio intersticial entre el mundo espiritual y el mundo físico que se puede espejear *mutatis mutandi* a través del mundo intermedio del maestro andalusí, el cual se enmarca dentro de la relación del órgano espiritual del corazón y la misericordia divina, corolario que, desde el sentido de apropiación liminal de Trías, es considerado como el acontecimiento simbólico del sufismo más grande y mejor expresado.

La percepción mística del *Šayj*

Intentar barruntar de una manera total y acabada la concepción mística sufi del *Šayj* es una empresa equívoca; sin embargo, es posible acercar una potencial dinámica relacional de su sentido entre la mar de diversidad de perspectivas que la estudian. Una de ellas, precisamente, tiene que ver con la “poderosa síntesis de tradiciones neoplatónicas, transmitidas a través de fuentes siríacas, con las más genuinas herencias del área profético-sapiencial”⁶ que solo pudo lograr, según la potente tradición de la que se alimenta Ibn ‘Arabī⁷, el “corazón del gnóstico” (*qalb*

⁴ Por ejemplo, Fernández Nava, apoyándose en Chittick, pone en cuestión el sentido del *ta`wīl* en el maestro andalusí y que Corbin apenas rastrea por medio de la escuela de Almería de Ibn Masarra; ver al respecto: D. Fernández Nava, ob. cit., p. 210.

⁵ Para Fernando Navas, por ejemplo, debido a que la lectura de Trías está fuertemente influenciada por la perspectiva de Henry Corbin, el alcance interpretativo de Trías es, cuando menos, equivocado porque “la filosofía del límite obtura algunos elementos esenciales de la doctrina de Ibn ‘Arabī” (D. Fernández Navas, ob. cit., p. 210).

⁶ Eugenio Trías, *La edad del espíritu*, Barcelona, Penguin Random House, 2021, p. 256.

⁷ Tuvo como maestro espiritual, por ejemplo, al más importante sufi almeriense, Ibn al-Arif (Almería, 1088 - Marraquech, 1141); también conoció los trabajos sobre los Nombres de Ghazâlî e Ibn Barrajân de Sevilla, principalmente.

al-‘ârîf)⁸. Precisamente, apoyándose en la espléndida tradición mística que le precede, Ibn ‘Arabî dirá al respecto que el corazón del místico, por ser total y radicalmente receptivo, es el único que puede adecuarse a las formas en que Dios se le manifieste, pues

“el corazón recibe el sello que su Señor le imprime, a la manera como lo hace la cera, y establece una analogía entre la raíz árabe *q-l-b*, de donde viene *qalb* (corazón), y *q-b-l*, que significa **recibir**. Este órgano sutil que es el corazón no está encadenado a otro (*taqlîb*, de la raíz *q-l-b*) cuando atestigua los atributos”⁹.

Es decir, el órgano sutil del místico sufí, de manera interior, percibe y contempla porque se encuentra en “movimiento, oscilación regulada, pulsación permanente e incommunicable”¹⁰ y siempre de manera constante. Esta dinámica del “corazón del gnóstico” se desarrolla en virtud de sus acciones propias que reflejan, en igual intensidad y transparencia, todo lo percibido por el místico en relación con Dios, pero también con la realidad en la que está inmerso.

Es decir, el *qalb al-‘ârîf*, en tanto órgano sensible a la dinámica de sus afectos, aprehende su propio espacio teofántico porque se halla instalado en el espacio intersticial de la única realidad que le permite percibir y contemplar, que no es otra que la que se desenvuelve en el mundo espiritual y el mundo físico.

La liminalidad del mundo intermedio

Expuesto lo anterior, de manera muy sintética, se puede entender que este órgano sensible no es otro que el símbolo mismo del amor a Dios, puesto que únicamente el corazón puede ser el símbolo que, simultáneamente, une al contemplador con Lo contemplado; es decir, posibilita la imagen de la unidad divina (*tawhîd*).

Sin embargo, el espacio simbólico del corazón del sufí, no solo se refiere al aspecto **unitivo** con el cual el *Šayj* intenta comunicar/explicar la experiencia mística

⁸ Antoni Gonzalo Carbó, “La visión teofánica en el sufismo de Ibn Al-‘Arabî (ob. 638/1240)”, *Convivium* 17, 2004: 23-52; p. 38.

⁹ A. Gonzalo Carbó, ob. cit., p. 26.

¹⁰ Abû-l-Hasan al-Nûrî, *Moradas de los corazones (Maqâmât al-qulûb)*, traducción del árabe, introducción y notas de L. López-Baralt, Madrid, Trotta, 1999.

en cuanto tal sino que, además, apunta a su cristalización sensitiva debido a la mediación singular de los sentidos, posibilitando una especie de espacio intersticial o realidad intermedia entre el mundo espiritual y el mundo físico.

Así, por ejemplo, lo podemos entender cuando se reflexiona sobre algunos de los nombres divinos en relación con un término clave sobre el comentario que Ibn 'Arabī hace en *Futuhāt al-Makkiyya*¹¹, el término *rahma* (misericordia)¹²; un vocablo que, de acuerdo con el interesante estudio que *in extenso* realiza Pablo Beneito, es afín a un campo semántico que responde a una progresión terminológica donde se vinculan y aúnan todos los planos de sentido, pues, desde su raíz léxica, *rh-m*,

“está relacionada en la lengua común con la delicadeza, la piedad, la benevolencia, la entrañable ternura... El término *rahim* designa la matriz, el útero materno y, de ahí, la relación de parentesco y consanguinidad (*rahim*). La noción de *rahma* está pues directamente vinculada a la maternidad, en virtud de lo cual la compasión está asociada a la condición maternal en el plano natural [o mundo físico] y a la condición matricial creativa en el plano metafísico [mundo espiritual].

El término latino *miseriordia*, que etimológicamente implica una relación cordial (lat. *cor*, corazón), alude en este sentido al aspecto interior del útero en tanto que entraña [mundo físico]. Además, el carácter restrictivo que confiere el étimo *miser*, pobre –entendiendo *miseri* en el sentido de ‘pobres de espíritu’– hace que este término resulte idóneo para traducir el concepto de ‘gracia condicionada’ (*rahma muqayyada*), asociado al nombre *al-Rahīm* [o mundo espiritual]”¹³.

¹¹ En especial, sobre el comentario en la *Fāṭiḥa makkiyya*, El Cairo, 1329 [1951], vol. IV, p. 153, líneas 21-23.

¹² Este término se menciona en el *Corán* 114 veces.

¹³ Pablo Beneito, “La presencia de la compasión superlativa (*Rahamūt*). Sobre los nombres *al-Rahmān Al-Rahīm* y otros términos de raíz léxica *r-h-m* en la obra de Ibn 'Arabī”, en ídem (ed.), *El lenguaje de las alusiones: amor, compasión y belleza en el sufismo de Ibn 'Arabī*, Murcia, Editora Regional de Murcia, 2005: 59-88; pp. 60-61 (los agregados son nuestros). Este texto también tiene una versión en inglés: “The Presence of Superlative Compassion (*Rahamūt*)”, cuyo artículo apareció por primera vez en *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society*, 24, 1998: 53-86. En todo caso, para esta cita y las demás, nosotros seguimos la versión en castellano.

De esta manera, el símbolo del corazón, en virtud de su pulsación, dinamiza la alteridad de su raíz que emana de una estrecha relación entre dos mundos: el espiritual y el físico, pues, es a través de esos mundos que el sufí aprehende no solo su realidad sino su alteridad fontal, es decir, la unicidad de Dios (*tawhîd*), rasgo primordial de todo acontecimiento simbólico que, en el caso de Ibn ‘Arabî, da muestra de una sabiduría única, en cuanto que, como expresa Eugenio Trías, alcanza la

“culminación de la mística del sufismo en el Islam [...], pues, da perfecta cuenta de esa gran *revelación*. La revelación de lo sagrado, a través de los infinitos *nombres* de Dios, expresa lo que puede llegar a manifestarse de los atributos divinos. Esos nombres constituyen la identidad radical, de naturaleza existencial, del propio testigo [en este caso, del ‘corazón del gnóstico’ o místico sufí] que intenta descubrirlos. Éste reconoce en ellos el núcleo de su propia razón de ser y de existir. Y descubre entre ellos aquel nombre propio, singular, personal, que constituye su *cifra* existencial”¹⁴.

Esta cita es muy importante porque entronca con la idea del órgano sutil capaz de reflejar, como un espejo inmaculado o prístino, la efusión perpetua (*faïd*) de las teofanías (*tajalliyât*) a través “de la Realidad muhammadí (*al-haqîqa al-muhammadiyya*), la cual es [...] el **mundo intermedio**, el lugar de la teofanía de la Esencia y de la aparición de la “luz de luces” (*nûr al-anwâr*)”¹⁵.

Este “mundo intermedio” o realidad intermedia no es otro que el mismo espacio intersticial entre el mundo físico y el mundo espiritual que, para la filosofía de Trías, se equipara al lugar liminal en el que se da el acontecimiento simbólico porque es un espacio ontológico nuclear de todo ser humano capaz de reconocer “su propia razón de ser y de existir” y, por tanto, privilegiado en el sentido de que sólo es posible tal acontecimiento para aquel que es capaz de autodescubrir su propia singularidad en medio de la azarosa existencia, donde su **cifra existencial** se le revela o, mejor, se le transparenta en medio del devenir de su propio corazón, órgano espiritual en el que destella, según Ibn ‘Arabî, el “estado espiritual” (*hâl*); o sea, la “iluminación súbita del “corazón del gnóstico (*qalb al-‘ârif*) hasta alcanzar altos niveles de plenitud”¹⁶.

¹⁴ Eugenio Trías, *La edad del espíritu...*, p. 293 (agregados nuestros).

¹⁵ A. Gonzalo Carbó, ob. cit., p. 35.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 38.

Ahora bien, esta “iluminación” (*tajallī*) –que, de acuerdo con Gonzalo Carbó, recibe tal traducción por parte de M. Asín Palacios, mientras que W. C. Chittick lo traduce como “autorrevelación” y T. Buckhardt como “irradiación”¹⁷– es esencialmente manifestación o aparición. ¿De qué? De todo la existencia universal del corazón cósmico del gnóstico, lo cual quiere decir que en virtud de este órgano espiritual es que, simultáneamente, se muestra tanto lo divino o Absoluto como su contemplador, pues, “lo que ve en sí mismo no es sino su propia imagen o forma (*surâ*) reflejada en lo Absoluto. Nunca ve lo Absoluto en sí”¹⁸, lo cual implica una cierta maleabilidad de la alteridad en dicha experiencia debido a que, paradójicamente, es el corazón cósmico del gnóstico el que siempre será más vasto que aquella experiencia que lo intenta abarcar.

De esta manera, cuando Ibn ‘Arabī enfatiza en el alcance infinito de este órgano espiritual, nos está indicando que el corazón del gnóstico, poderoso símbolo del mundo intermedio, es capaz de absorber y encerrar a toda la divinidad. O en palabras del Šayj sufí, cuando presentifica en primera persona la palabra de la divinidad misma: “Ni mi Tierra ni mi Cielo son lo bastante grandes para contenerme. Pero el ‘corazón’ de mi siervo, creyente y puro, es bastante grande para contenerme”¹⁹; se trata de un espacio simbólico intermedio que habilita el acontecimiento de una experiencia total por parte del corazón del gnóstico, pero con más plenitud en el caso del místico.

En últimas, cuando Ibn ‘Arabī nos explica que el corazón del místico es, por ejemplo, abarcado por la Misericordia divina (*rahma*), nos está indicando que esta misericordia otorga existencia puesto que ella misma es existenciación (*ijâd*); así lo señala Shaykh, citado por Beneito, cuando explica que el Šayj “asimila *rahma* a su efecto de la compasión de Dios por las esencias es existencia real, *rahma* es existencia (*wujûd*)”²⁰.

Y es dentro de este contexto que Trías apropiará el acontecimiento simbólico del místico sufí como experiencia liminal de tal espacio intermedio debido a que “se asume que el símbolo es un acontecer simbólico que tiene por referente un acontecer

¹⁷ *Ibíd.*

¹⁸ *Ibíd.*, p. 39, n. 53.

¹⁹ “Mâ wasi` a-nî ard-î wa-lâ samâ-î. Wa-wasi` a-nî qalb `abd-î al-mu`min al-taqî al-naqî”, trad. de A. Gonzalo Carbó, ob. cit., p. 39.

²⁰ P. Beneito, ob. cit., pp. 61-62.

existencial”²¹ como el que se atestigua por medio de la aprehensión de la misericordia divina (*rahma*) en el corazón del gnóstico (*qalb al-`arif*) capaz de alcanzar y dar cuenta de esta particular unidad divina (*tawhîd*).

Solo que tal “acontecer existencial” no es, ni de lejos, una singularidad limitada. Todo lo contrario, para el caso del místico sufí, se trata siempre de un acontecer que está allende lo inmediato, pues, se trata de la vivificación del sentido que solo surge en y a través de su realidad existencial, siempre inagotable para el ser humano porque, como dice el *Šayj*:

“Aquel que se limita a un objeto de adoración en particular se muestra ignorante [...]. **Si conociera el sentido de las palabras** de Junayd (“el color del agua es el del recipiente que la contiene”), dejaría a cada uno en paz con su propia creencia. Conocería a Dios bajo toda forma y en toda religión. La Divinidad de las religiones es prisionera de las limitaciones. Es la divinidad que contiene el corazón del servidor. Pero a la Divinidad absoluta nada la puede contener, puesto que Ella es la esencia de todas las cosas y la esencia de Ella misma²².

Se trata, entonces, de un conocimiento que por emerger, precisamente, de su vínculo inseparable entre el mundo físico y el mundo espiritual, remite a un acontecimiento existencial pleno de sentido en el que, desde la perspectiva de la filosofía liminal de Trías, se puede asimilar al corazón gnóstico no como una mera representación, sino como lo que es, a saber:

“un acontecer existencial: tiene que ver con el ser, con la existencia (no con el ‘mundo como representación’). En el símbolo [el corazón del místico] se simboliza ese encuentro del **lado** simbolizante (yo, yo mismo; Sócrates; eso que soy, eso que somos) con el sentido u orientación que concede a este horizonte de verdad e imantación”²³.

²¹ Eugenio Trías, *Pensar la religión*, Barcelona, Galaxia de Gutenberg, 2015, p. 109.

²² Ibn `Arabî, *Los engarces de la sabiduría*, trad. y ed. de Andrés Guijarro, Madrid, Edaf, 2011, p. 283 (negritas nuestras).

²³ E. Trías, *Pensar la religión...*, p. 109 (agregados nuestros).

Un horizonte que nos remite, en este contexto, a la experiencia religioso-mística del sufí, sujeto liminal quien, pleno de la divinidad, testifica aquella realidad sagrada que se le manifiesta en y por medio de su corazón.

Corolario

Desde la perspectiva filosófica que nos plantea Eugenio trías sobre el acontecimiento simbólico, nada hay más fascinante que contemplar, admirar y, como corolario, seguir el vector de esa cifra que se revela en el corazón del gnóstico (órgano espiritual): la existencia misma de quien realiza la experiencia de la divinidad misericordiosa por medio de su corazón. Es en este espacio donde surge el acontecimiento simbólico, lugar privilegiado en el que el místico se encuentra íntimamente consigo mismo.

Es un encuentro, además, donde el corazón del gnóstico se reconoce de manera liminal, pues, su realidad física es absorbida por medio de sus afectos que se transparentan en el mundo espiritual, como sucede con la misericordia divina o la compasión (*rahma*), cuyos trazos tan solo se pueden percibir en el haz de experiencias que el místico vivencia en cada experiencia que alcanza, actualizándola una y otra vez sin que se cierre de manera acabada, pero sin renunciar en cada una de ellas a la plenitud que refleja el corazón del místico, mundo intermedio donde la realidad física, espacio de percepciones, simultáneamente se colorea con el haz de sensaciones del mundo espiritual del sufismo.

Así, corazón gnóstico y misericordia divina pujan por colorear el espacio intermedio del místico en un nuevo acontecimiento simbólico: las innumerables teofanías del *Šayy*; enseñanzas que inspirarán al filósofo Eugenio Trías a tomarlo como ejemplo de apropiación liminal del mundo físico (cerco del aparecer o lugar de percepciones) y el mundo espiritual o hermético (lugar donde el corazón del gnóstico desata sus experiencias sagradas), pues, desde la perspectiva de Trías, el mundo intermedio que habita Ibn 'Arabī nos abre a la posibilidad de intercambiar dones entre ambos mundos: el intercambio de ofrendas, plegarias y bienes por el de beneficios y gracias hacia la comunidad²⁴, como lo hizo el *Šayy* Ibn 'Arabī, el más grande del sufismo y sello de la Santidad Muhammadiana²⁵ y que la espiritualidad posmoderna urge **revisitar**.

²⁴ Cf. E. Trías, *La edad del espíritu...*, p. 286.

²⁵ Cf. D. Fernández Navas, ob. cit., p. 208.

La educación del príncipe en la *Suma de collaciones* de Juan de Gales

Norma Inés Vidaurre

Introducción

La educación del príncipe, de acuerdo a los ideales cristianos, fue de interés para la Iglesia y la literatura política de la Edad Media. Abundan los títulos escritos por miembros del clero y autores laicos, con la pretensión de ser un modelo, una guía para los gobernantes en la administración de la comunidad que Dios puso en sus manos. Serán de gran circulación, dentro de las cortes europeas, los espejos, tratados, libros y sermones, obras de carácter político-moral, dedicadas total o parcialmente a la instrucción de la autoridad regia y nobiliaria.

En esa corriente, se enmarca el franciscano Juan de Gales, en su *Communiloquium*, fuente de esta contribución, que nos anticipa sus propósitos, al escribir “Y el predicador es así como filósofo que dice palabras de sabiduría celestial, por las cuales sean los oidores alumbrados así como del rayo del sol, y sean confortados así como de buen olor de virtudes”¹. En el texto del franciscano la palabra tiene un papel relevante, es el punto de encuentro entre la religión y la filosofía, la fe y la razón, la palabra es el elemento mediador, el instrumento necesario para la predicación e instrucción, que permite iluminar los sentidos de los hombres, y confortarlos en el buen olor de las virtudes, de ahí su importancia en la acción didáctico-moral de su obra.

En el *Communiloquium*, es posible encontrar una variedad de temas. Pero en esta comunicación, el acento se halla puesto en el análisis de las ideas en torno a la instrucción del príncipe, en aspectos de lo virtuoso moral y lo virtuoso político, tomando para ese estudio, la versión presentada en español por Ana María Huélamo San José, con el título *El libro del gobernador o Suma de collaciones o de*

¹ Ana María Huélamo San José, *El libro del gobernador o Suma de las collaciones o de ayuntamientos versión castellana del ‘Communiloquium’*, Madrid, Universidad Complutense, 2016, p. 334: “Et el pedricador es así como filósopho que dize palabras de sabiduría celestial, por las quales sean los oydores alunbrados así como del rayo del sol, et sean confortados así como de buen olor de virtudes”.

ayuntamientos, que acompaña con un estudio preliminar del contexto histórico y cultural que rodea a la obra, la formación pedagógica y biografía del autor, para luego centrarse en el análisis de la obra y las distintas versiones y errores de traducción.

Enfocados en el estudio de las ideas y las virtudes, *El libro del gobernador o Suma de collaciones o de ayuntamientos* nos permitirá descubrir el pensamiento de Juan de Gales en torno a las ideas de gobierno. De gran importancia serán los aportes de la Historia Cultural, el acercamiento a los estudios de las otras ciencias del conocimiento, Filosofía y Filología, en la interpretación de algunos conceptos necesarios para completar este trabajo.

Juan de Gales y su tiempo

Del fraile franciscano, Johannes Gallensis, Ioannis Gallensis, John of Wales o simplemente Juan de Gales, poco se sabe de su vida anterior al ingreso en la Orden Franciscana; Jenny Swanson indica su nacimiento posiblemente entre los años 1210 y 1230². Originario de Gales, pertenecía a la custodia de Worcester, que incluía el convento de Llanfaes³, en posesión de los Frailes Franciscanos Menores, fundado aproximadamente en el 1237-1245. En Oxford fue maestro regente. Little fecha el cargo antes de 1260⁴. Más tarde, hacia 1270 desarrolló su actividad en París. Doctor en Teología, fue elegido maestro regente en esa ciudad, desenvolviéndose en esa ocupación entre los años 1281 a 1283.

Al entender de Huélam San José, las acciones y los esfuerzos del minorita estuvieron guiados en la preparación de los predicadores noveles, que en un futuro serían los transmisores de la doctrina cristiana, al proporcionarles las herramientas necesarias, desde recopilaciones de citas, sentencias y ejemplos, para extraer “con precisión y celeridad las informaciones con las que instruir a los fieles”⁵.

² Jenny Swanson, *John of Wales: A Study of the Works and Ideas of a Thirteenth-Century Friar*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 4.

³ Michael W. Blastic, “The rule commentary of John of Wales”, en Michael Robson (ed.), *The English Province of the franciscans (1224-1350)*, Leiden, Brill, 2017, p. 111.

⁴ Andrew George Little, *Studies in English Franciscan history*, Manchester, University Press, 1916, p. 174.

⁵ Ana María Huélam San José, ob. cit., p. 22.

El *Libro del gobernador* o *Suma de collaciones o de ayuntamientos*, entre sus tantos escritos⁶, sigue las pautas literarias de la época. En su redacción, comulgan los autores de origen clásico, Séneca, Terencio, con los Santos Padres de la Iglesia, San Gregorio, San Agustín, autores cristianos como Juan de Salisbury, Hugo de san Víctor y, también, las Sagradas Escrituras⁷. En la labor de la predicación, Juan de Gales encontró la justificación en la inclusión de los autores gentiles y cristianos, pues la predicación requiere de la lectura y el estudio de todos los libros, para “demostrar y adoctrinar a los fieles”⁸.

La *Suma de collaciones*, en tanto producto de su tiempo, se inscribe en el Renacimiento del siglo XII y XIII, un período de rebrote de la literatura en lengua latina, pero también del florecimiento de la literatura en lengua vernácula. Dentro de ese contexto, se asiste al surgimiento de las universidades y a un espíritu de renovación espiritual de la Iglesia⁹. El IV Concilio de Letrán (1215) permitió la incorporación de los órdenes de franciscanos y dominicos; sin duda, una bocanada de aire fresco dentro la institución eclesiástica, que provocó un nuevo impulso a las universidades, en manos hasta ese momento del clero secular.

En 1282, Juan de Gales como embajador del arzobispo Juan Pecham viaja a Gales para tratar con el príncipe Llywelyn, que estaba enfrentado al rey Eduardo I. Ese mismo año, a pedido de las autoridades de la orden franciscana, integra la comisión destinada a examinar las obras de Pedro de Juan Oliva, pero murió en el año 1285.

⁶ *Summa de regimini vitae humanae seu Margarita doctorum. Communiloquium, seu Summa collationum ad omne genus hominum. Compendiloquium de vita et moribus antiquorum philosophorum. Breuiloquium de philosophia sanctorum et de instructione vel de virtutibus antiquorum principum. Ordinarium sive Alphabetum vitae religiosae.*

⁷ Pratt Ferrer, que analiza el *ars praedicandi*, encuentra que Juan de Gales da inicio a las primeras compilaciones de los *exemplas*; ver Juan José Pratt Ferrer, “Los exempla medievales: una etapa escrita entre dos oralidades”, *Oppidum*, Universidad SEK, Segovia, 3, 2007: 165-188, p. 177.

⁸ Ana María Huélamo San José, ob. cit., p. 331.

⁹ Isaac Felipe Azofeifa, *Literatura Universal. Introducción a la Literatura Moderna de Occidente*, Costa Rica, Editorial Universidad Estatal a Distancia, 1984, p. 99.

La educación del príncipe: ideas políticas sobre el gobierno.

El interés por la instrucción y formación del gobernante, no fue un tema ignorado¹⁰ por los intelectuales de la Iglesia. Una cuantiosa bibliografía da cuenta de esa atención, puesta en la preparación de la autoridad regia, bajo los ideales de la cristiandad de “unidad, justicia y paz”¹¹.

Vergara Ciorda reconoce dos momentos historiográficos bien diferenciados en la Edad Media. El primero corresponde a “una política hierocrática, con una pedagogía que se diluye más bien en una praxis religiosa y moral, sin apenas concesiones al orden secular; san Agustín, san Gregorio Magno y san Isidoro serían sus grandes mentores literarios”¹² –y segundo momento que sin desestimar– el “carácter teocrático, escatológico y moral, y ya en el marco de una cultura más secular, proyectará una imagen gubernamental con incipientes exigencias sapienciales, técnicas y funcionales, que anunciarán el alborear de un saber político entendido como ciencia”¹³. Los autores cristianos estuvieron volcados a producir una literatura preceptiva y ejemplar. Los títulos contienen ideas para el buen gobierno y el ejercicio del poder dentro del orbe cristiano.

En la *Suma de collaciones* no se encuentra el término **política/o**, de su lectura se desprende que algunas acciones referidas al príncipe en la dirección de la comunidad se hallan relacionadas con la política; esto tampoco significa que Juan de Gales las desconociera, a juzgar por las fuentes que utiliza.

Arlotti nos aclara que los términos **política** y **políticas** se hallan ausentes en los documentos de las autoridades eclesiásticas y laicas en gran parte de la Edad Media. Sin embargo, “los filósofos, eruditos y teólogos del siglo XII reconocen una ciencia

¹⁰ Sobre el estado de la cuestión en Castilla, ver David Nogales Rincón, “Los espejos del príncipe en Castilla (siglos XIII al XV): un modelo literario de la realeza bajomedieval”, *Medievalismo. Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, 16, 2006: 9-39; Irina Nanu, “*Princeps*. Filosofía política medieval: una bibliografía (III). El espejo en el rey (siglo XIII)”, *Memorabilia. Boletín de Literatura sapiencial*, Universitat de Valencia, 15, 2013: 267-295.

¹¹ Luis Muñoz-Alonso, “Tres principios en la Teoría Política de la Cristiandad Medieval”, *Ius Canonicum*, Universidad de Navarra, 11, 22, 1971: 446-458, p. 446.

¹² Javier Vergara Ciordia, “Agustinismo político y los espejos de príncipe”, *Anuario de la Historia de la Iglesia*, 28, 2019: 221-247, p. 222.

¹³ Javier Vergara Ciordia, ob. cit., p. 222.

de la política y discuten sobre las virtudes políticas”¹⁴. Carrasco Manchado coincide en señalar que, “es a mediados del siglo XII cuando los escritores medievales realizan los primeros intentos serios de pensar su mundo en términos de gobierno y para ello recurren al vocabulario antiguo”¹⁵.

En ese contexto, la obra de Juan de Gales sigue los cánones de sus predecesores, adhiere a la metáfora organicista pregonada por la Iglesia, al escribir:

“La comunidad, que es dicha cosa pública, es así como un cuerpo: la cabeza de la cual es el príncipe o el señor; y los que son por él puestos por jueces son así como ojos y orejas; y los honrados y sabios y discretos consejeros son así como el corazón; y los caballeros que defienden, son así como manos; y los menestrales y labradores son así como pies que se afirman [...]”¹⁶.

Cada parte o cada miembro ocupa su lugar en la sociedad, conformando una unidad. Le Goff, reconoce que esta visión de la sociedad, bajo la metáfora de lo corpóreo, es un legado de la Antigüedad grecorromana al cristianismo medieval. La concepción de la Iglesia, en una comunidad de creyentes, guiados por Cristo, en la unidad de un solo cuerpo, tiene su fundamentación, para el historiador francés, en Pablo:

“Pues a la manera que en un solo cuerpo tenemos muchos miembros, y todos los miembros no tienen la misma función, así nosotros, siendo muchos, somos un solo cuerpo en Cristo, pero cada miembro está al servicio de los otros miembros, afirma Pablo en su *Epístola a los Romanos* (12, 4-5)”¹⁷.

¹⁴ Raúl Arlotti, “Variaciones del concepto de virtud en el pensamiento político moderno”, *Sapientia*, 74, 244, 2018: 145-154, p. 145.

¹⁵ Ana Isabel Carrasco Manchado, “La invención de la política en el siglo XII: reflexiones y propuestas desde una perspectiva conceptual”, *Anales de la Universidad de Alicante, Historia Medieval*, 19, 2015-2016: 41-65, p. 54.

¹⁶ Ana María Huélamo San José, ob. cit. p. 334: “[L]a comunidad, que es dicha **cosa publica**, es así como un cuerpo: la cabeza de la cual es el príncipe o el señor; et los que son por él puestos por jueces son asy como ojos et orejas; et los onrados et sabios et discretos consejeros son asy como el corazón; et los cavalleros, que defienden, son asy como manos; et los menestrales et labradores son asy como pies que se afirman [...]”.

¹⁷ Jacques Le Goff & Nicolás Truong, *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Buenos Aires, Paidós, 2005, p. 136.

Asimismo, Juan de Gales cita el *Policraticus* de Juan de Salisbury para demostrar que el príncipe es imagen de la majestad de Dios¹⁸, acercando la figura del príncipe a lo divino, origen de todo poder sobre el que se constituye la comunidad. La Iglesia, valiéndose de la metáfora organicista, avanza en su pensamiento universal hacia el poder temporal, al erigirse en el poder rector por encima de cualquier poder terrenal, y así lo entiende también Juan de Gales.

“Y en este cuerpo debe haber una cabeza, esto es, un príncipe que debe ser sometido y subyugado a un Dios, y a aquellos que tienen lugar de Dios en la tierra, porque los que establecen y crían y demuestran que Dios sea loado y honrado en la comunidad, y religión [y] sea guardada, [a] aquellos [que] tienen lugar de alma en el cuerpo de la comunidad”¹⁹.

De esta manera, el fraile deja ver el lugar que tiene cada uno de los laicos como miembros de la Iglesia, y el lugar que le cabe a la autoridad de gobierno en la metáfora corporal. La lectura del libro IV *De los Sacramentos* de Hugo de San Víctor permite a Juan de Gales reconocer las dos autoridades que gobiernan la comunidad; en lo terrenal, el rey; y en lo espiritual, el papa. Walter Ullman respecto a la doctrina política en la Edad Media, afirma:

“La teoría del gobierno predominante en la Edad Media, la tesis del poder descendente, no debe, sin embargo, considerarse como fenómeno aislado, sino como resultado de la misma ideología religiosa dominante y como derivación y concreción práctica del método deductivo de raciocinio”²⁰.

Si bien Juan de Gales reconoce la presencia de las dos autoridades, el papa en lo espiritual y el rey en lo terrenal, no deja de tener presente que esa autoridad se halla sujeta a la autoridad espiritual, porque todo poder emana de Dios.

¹⁸ Ana María Huélamo San José, ob. cit., p. 356.

¹⁹ Ana María Huélamo San José, ob. cit., p. 354: “Et en este cuerpo deve aver una cabeça, esto es, un príncipe que deve seer sometido et sobjugado a un Dios, et a aquellos que tienen lugar de Dios en la tierra, porque los que estableçen et crían et demuestran que Dios sea loado et onrado en la comunidat, et religión [et] sea guardada, [a] aquéllos [que] tienen lugar de alma en el cuerpo de la comunidat”.

²⁰ Walter Ullman, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Barcelona, Ariel, 1983, p. 19.

El bien común: Lo virtuoso moral y lo virtuoso político

La educación del príncipe obedeció al pensamiento de la Iglesia, propio de la época. Su formación y preparación resultaba necesaria para el gobierno de la comunidad que Dios depositó en sus manos. En su definición del oficio del príncipe, Juan de Gales invoca las palabras de San Gregorio, en el libro IX de *Morales*, según las cuales el príncipe por su oficio es la basa y el sostén del pueblo, y en la acción de regir es necesario que todo príncipe y todo aquel que tiene un señorío se encuentre armado de virtudes y probado de virtudes de sapiencia y proeza, de buenas costumbres²¹, para que en su reino prevalezca la paz y la concordia.

En una comunidad bien gobernada, el bien común es el que prima, por encima del interés individual. En esa afirmación, el pensamiento de Tullio²² se halla presente. Una comunidad duradera requiere tener un mismo propósito y una misma voluntad, su ausencia sería el fin de la comunidad humana, sólo quedaría vivir en el aislamiento, en la soledad. Empero, no basta la confluencia de las voluntades de todos sus participantes, sino también de la acción del gobernante, que coloque el bien común por encima de sus propios intereses; pues en la mezquindad y avaricia encuentra Juan de Gales los males que terminan por socavar a la comunidad. Esa acción requiere que el gobernante reúna en su persona virtudes morales y políticas, entendiendo por las primeras las acciones propias de la moral y de las costumbres, es decir, el modo de conducirse el príncipe en su cotidianeidad, mientras que las segundas atañen al propio arte de gobernar.

En la Edad Media vemos la irrupción de la filosofía de Aristóteles, de la mano de autores cristianos, musulmanes, judíos y algunos paganos. Desde la ética aristotélica, la virtud moral será una elección, entre los excesos y defectos, guiada por la razón. En Juan de Gales también la virtud del príncipe estará guiada por la razón, orientada a ser puro y limpio, sin caer en la lujuria y el pecado de la gula; ser ordenado y honesto. No gobernar los apetitos carnales, los excesos en la comida, la bebida, en el dormir, es atentar contra las virtudes. En este punto, Kantorowicz²³ nos recuerda que en el príncipe conviven dos cuerpos, un cuerpo natural, como los otros

²¹ Ana María Huéllamo San José, ob. cit., p. 356.

²² *Ibíd.*, p. 345.

²³ Ernst Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, Akal, 2012, p. 47.

hombres, sujeto a las pasiones y a la muerte, y otro cuerpo, el político, formado en la unión con sus súbditos, que escapa de las pasiones y a la muerte. A la naturaleza, son atribuibles las imperfecciones propias del ser humano, por eso la cita de Valerio por parte de Juan de Gales “el príncipe debe ser medido en comer y en beber por tal que sea poderoso, que pueda usar de razón en dar sentencia, y haciendo justicia entre los súbditos, y a responder sabiamente de lo que será demandado”²⁴. El dominio del gobernante sobre sí mismo, sus pasiones y apetitos, implicarán el logro del bien común.

En lo que refiere a las virtudes políticas, Arlotti²⁵ rastrea el término en Simón de Tournai, perteneciente a la escuela de Pedro Abelardo, que distingue dos especies de virtud, las virtudes que perfeccionan al ciudadano en vista del bien de la sociedad civil, y las virtudes que perfeccionan al cristiano en relación a Dios. Otros autores cristianos, que se ocupan de las virtudes políticas son Alain de Lille, Godofredo de Poitiers, San Alberto Magno, Guido Faba.

Juan de Gales, basándose en Séneca, indica que “el príncipe debe regir su gente, y ésta debe ser subyugada y obediente a él, y él debe mantener y confortarlos”²⁶. Entre las condiciones que debe reunir el príncipe, menciona la mesura y la templanza; la piedad y benignidad con sus sirvientes; mantenerlos en la rectitud; debe estudiar y entender la ley y los mandamientos de Dios y su Iglesia, establecer una justicia por igual para todos. Ser un gobernante injusto, malvado, es convertirse en tirano, el cual debe ser apartado de la comunidad.

Martínez-Sicluna y Sepúlveda, afirma:

“La naturaleza del hombre nada dice acerca de la predisposición a hacer el bien y evitar el mal. [...] Si el príncipe distingue entre ambas no es porque su misma capacidad racional le conduzca a ello, sino porque alguien, el

²⁴ Ana María Huélamo San José, ob. cit., p. 372: “el príncipe deve seer medurado en comer et en beber por tal que sea poderoso, que pueda usar de razón en dar sentencia, et faziendo justia entre los súbditos, et a responder sabiamente de lo que será demandado, la qual cosa enbarga comer o beber desordenadamente et syn mesura”.

²⁵ Raúl Arlotti, ob. cit., p. 146.

²⁶ Ana María Huélamo San José, ob. cit., p. 356: “el príncipe deve regir su gente, et deve ser subjugada et obidiente a él, et él deve mantener et conportar a ellos”.

educador del príncipe, sabe instruirle en el conocimiento de las virtudes y en adoptarlas”²⁷.

Sin duda, la educación del príncipe en el conocimiento y ejercicio de las virtudes fue importante para la consecución del bien común de la comunidad, desconocerlas hubiera implicado la desintegración de la misma.

Conclusión

Jacques Maritain escribía en su libro *La philosophie morale* que “los hombres no han esperado a los moralistas para tener reglas morales y los moralistas justifican un dato que les preexiste y que tiene más consistencia práctica y más densidad existencial que las teorías por las que intentan dar razón de él”²⁸. La moral siempre está presente en todo tiempo y lugar, tampoco los hombres de la Edad Media la desconocían. Fueron ellos quienes se acercaron, bajo la mirada de la Iglesia, y se acercaron a la filosofía de los antiguos.

Juan de Gales, ese monje franciscano versado en la cultura clásica y en la doctrina de la Iglesia, es un producto de su tiempo, por ende, un sujeto no sólo atravesado, sino también sujetado a la cultura. Su mirada, teñida con las ideas y valores de su época, gira en esa concepción de la comunidad bajo la metáfora organicista. Preocupado por el buen gobierno de la comunidad, sostiene que debe estar en manos de un príncipe “armado de virtudes” que gobierne con justicia y templanza, alejado de los vicios que nublan la razón, en obediencia a Dios y al papa.

En la Edad Media, un período cargado de simbolismo, Juan de Gales encontró en la Filosofía y en los Padres de la Iglesia las palabras que iluminaran los sentidos de los hombres, especialmente del príncipe o de los gobernantes, porque entendió que la educación era el medio adecuado para alcanzar el fin último, el bien común de la comunidad. La Filosofía se convirtió en la herramienta necesaria para ese fin, porque en ella la palabra cobra sentido, al hacerse carne, en el cuerpo del rey, al otorgarle un orden trascendental, pues está por encima de la naturaleza misma del

²⁷ Consuelo Martínez-Sicluna y Sepúlveda, “Las virtudes del príncipe: de Erasmo a Pedro de Ribadeneyra”, en Consuelo Martínez-Sicluna y Sepúlveda (dir.), *Autoridad, poder y jurisdicción en la monarquía hispánica*, Madrid, Dykinson, 2020: 95-116, p. 105.

²⁸ Citado por José Luis Aranguren, “Ética”, en Pelayo & Gross, *Enciclopedia Metódica*, Vol. 4, Marsella, Larousse, 1978, p. 209.

hombre, al ser imagen de la majestad divina. Juan de Gales lo comprendió de esa manera, la unidad, paz y justicia, tan ansiadas, sólo podían ser posibles bajo la regencia de un gobernante capaz de comprender que el cumplimiento de su oficio está por encima del interés particular.

Su pensamiento inspiró a autores de los últimos siglos de la Edad Media, contándose entre ellos a Diego de Valera, Rodríguez Sánchez de Arévalo, Pedro Díaz de Toledo, Iñigo de Mendoza y otros.

MESA DE DISCUSIÓN
ENSEÑANZA E INVESTIGACIÓN
SOBRE FILOSOFÍA MEDIEVAL

Coordinación

Celina A. Lértora Mendoza

Debatidores

Luis Bacigalupo

Silvia Contaldo

César O. Ibarra

Paula Pico Estrada

Susana Violante

Mesa de Discusión

Presentación

Celina A. Lértora Mendoza

Tal como ya es habitual en nuestros encuentros, vamos a dar comienzo a una mesa de intercambio y discusión sobre enseñanza, investigación y difusión de la Filosofía Medieval.

Aunque las tres propuestas son igualmente importantes, cada una en su tipo, en este caso y teniendo en cuenta las limitaciones de tiempo, nos abocaremos al tema de la enseñanza, tanto a nivel de grado como de postgrado. Las primeras exposiciones tendrán el carácter de disparadores, para pasar luego a una participación general. Quienes inician y ponen las bases del debate tienen una amplia experiencia, desde hace años son profesores, directores de grupos de trabajo y de proyectos de cátedra o de otras instancias institucionales.

Luis Bacigalupo ha tenido una larga trayectoria como profesor de Filosofía Medieval, hasta su reciente jubilación, en la Pontificia Universidad Católica de Perú, y ha publicado en estas semanas un libro temático que recoge también su experiencia docente;

Silvia Contaldo es profesora de Filosofía Medieval en Belo Horizonte y conoce muy bien los problemas universitarios de la región.

César Ibarra es profesor en la Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD) de Colombia y además se especializa en metodología de la enseñanza virtual, su aporte en este punto ha sido muy importante para la incorporación de alumnos en el último congreso, lo cual fue una novedad en la Red y esperamos que se repita en el próximo.

Paula Pico Estrada es profesora en la Universidad Nacional de San Martín y en la Universidad del Salvador, y también ha participado en grupos de trabajo en la cátedra de la UBA, tiene la doble mirada de instituciones de gestión pública y de gestión privada, lo que es muy importante.

Susana Violante ha sido profesora (recientemente jubilada) en la Universidad Nacional de mar del Plata donde también ha organizado muchas actividades y un grupo de investigación de cátedra.

Todos ellos pueden contar brevemente cuáles han sido sus fortalezas y sus debilidades docentes y sus criterios básicos para enfocar la disciplina. La pregunta concreta que les hago es ¿cuáles son los mayores desafíos para enseñar Filosofía medieval?

Desafíos de enseñar Filosofía Medieval

Luis Bacigalupo

Quisiera partir de las dificultades que, a lo largo de cuarenta años de docencia, he percibido para la enseñanza de la filosofía de la Edad Media. Si se compara con otras áreas de estudio, es evidente que hay muy poco interés de parte de los estudiantes de filosofía en los temas que conforman los programas referidos al período medieval. Esto pasa en todas partes y me parece que se debe en gran medida a los prejuicios que, respecto de la religión institucional, fomenta la cultura secular en las universidades (incluso y quizás sobre todo en algunas universidades confesionales). El resultado es una falta de empatía de los estudiantes con la gama temática que presentan los manuales de filosofía medieval.

A pesar del parentesco de algunos temas centrales con el desarrollo de estos mismos temas en la filosofía de la antigüedad y la filosofía moderna, la interferencia de los temas cristianos y religiosos en general se presenta como una barrera difícil de franquear. Esto es un reto que todos los docentes de filosofía medieval hemos tenido que enfrentar y quiero contarles cómo lo he intentado hacer.

Me he jubilado recientemente después de 40 años de docencia. Mi manejo de los temas medievales ha sido preferentemente con los autores cristianos que podríamos llamar “estelares,” entre los que sobresalen Agustín, Eriúgena, Anselmo, Abelardo, Buenaventura, Tomás, Escoto y Ockham (a otros pensadores cristianos solo los he tratado tangencialmente y a árabes y judíos con muy poco respaldo textual).

Paso ahora a reseñar cuáles han sido mis estrategias para generar un mayor interés y una mayor empatía en mis estudiantes. Durante mis primeros 20 años de docencia primó el consejo que recibí de mi director de tesis en Alemania, quien me recomendó no realizar una exposición erudita y filológica de uno o más autores medievales en mis clases, a no ser que fueran para públicos especializados, muy reducidos, en los niveles superiores de investigación, vale decir, en la maestría o el doctorado, porque esas personas ya no requieren ser convencidas de la importancia de los estudios medievales. Si yo me iba a dedicar preferentemente a un público estudiantil más amplio, como era el caso, me convenía elaborar y presentar en mis clases una interpretación del proceso que conduce de la filosofía de la Edad Media a la filosofía

de la Modernidad. Sin necesidad de desarrollar en el aula los temas desde la perspectiva moderna, lo importante era apuntarlos con alguna precisión y desarrollar con mucho detalle sus antecedentes medievales.

Esta primera estrategia me dio resultados relativamente satisfactorios en lo que toca al interés que pude despertar en algunos estudiantes, pero siempre quedaba desatendida la cuestión de cómo lograr algún nivel de empatía.

Ocurrió que, durante los últimos 20 años de mi labor docente, ya entrados en el siglo XXI, tuve la oportunidad de combinar la enseñanza de la filosofía cristiana de la Edad Media con el curso de Filosofía de la Religión. Con el paso de los años y como resultado de la combinación de ambas perspectivas, mi tratamiento de la filosofía cristiana medieval puso el acento en la problemática relación de filosofía y teología, y mis clases cayeron bajo la influencia de autores como Blumenberg, Jung y Tillich, entre otros. Esto me permitió desarrollar una segunda estrategia.

Esta vez orienté mis esfuerzos a descubrir qué había de común entre las formas de la espiritualidad de los medievales y las supuestas ansias ocultas de espiritualidad de nuestros estudiantes universitarios. Para ello fue muy importante destacar, en ese extenso período histórico que llamamos la Edad Media, la presencia conflictiva de dos formas concurrentes de pensar la filosofía y la espiritualidad cristiana, una agustiniana y otra aristotélica.

Esta confrontación tuvo el beneficio de otorgar una trama narrativa a mi presentación de la filosofía cristiana medieval, que, al parecer, despertó el interés de algunos de mis estudiantes. En esa narración señalé que de la revolución aristotélica de los siglos XII y XIII proviene el predominio de la razón técnica y de la ciencia en la cultura occidental, y que esto, entre otros efectos notables, condujo a la secularización (entendida básicamente en su sentido weberiano como cultura del desencanto). Sin embargo, la otra forma de pensar, que caractericé como razón simbólica (estrechamente asociada a la herencia agustiniana) aunque rezagada en los tiempos modernos debido a la expulsión de la retórica del claustro universitario, nunca desapareció y sigue presente como una posibilidad siempre latente de regeneración del espíritu en la era secular.

Pues bien, una vez jubilado, creo poder medir los impactos positivos de mi aventura docente a partir del número de tesis de filosofía medieval que asesoré, pero a pesar de que han sido algunas (¡una incluso sobre Escoto!), no puedo afirmar más

DESARROLLO Y ALCANCE DE TRADUCCIONES DE LA EDAD MEDIA

que esto: solo unos pocos alumnos tomaron la posta medieval. Confío, sin embargo, en que un número mayor de ellos haya visto las conexiones de los temas tratados en clase con los desarrollos ulteriores de la filosofía y, sobre todo, con sus propias preguntas existenciales.

Enseñanza e investigación sobre filosofía medieval

Silvia Contaldo

“Por isso, aconselho a você, estudante,
a não alegrar-se excessivamente por ler muitas coisas,
mas para entender muitas coisas”
(Hugo de São Vitor, *Didascálicon*, III, 11)

Ensino de Filosofia Medieval. O tema é sempre pertinente e os desafios são muitos e em vários âmbitos dos sistemas educativos. Com o objetivo de contribuir para a reflexão, sempre inconclusa, sobre questões que o tema dessa mesa suscita, gostaria de apresentar e destacar alguns pontos que têm favorecido positivamente o ensino da Filosofia Medieval e, em seguida, indicar os pontos frágeis que merecem nossa atenção e que, em certa medida poderiam ser corrigidos com lentes menos preconceituosas em relação à Filosofia na Idade Média.

Dentre os pontos fortes podemos então indicar, em primeiro lugar, a crescente divulgação de textos e demais recursos de aprendizagem nos meios eletrônicos que quebra as barreiras de inacessibilidade às fontes de pesquisa. Temos, à disposição, farto material de pesquisa em sites, plataformas etc., que nos permitem, com um clique, ter em mãos bibliotecas inteiras. Por exemplo, são inúmeros os sites especializados que nos oferecem, gratuitamente, obras completas de autores medievais, em diversas línguas, revistas nacionais e internacionais, coletânea de artigos. Sem dúvida, ter os textos em mãos facilita as atividades do ensino. Já houve um tempo, por incrível que possa parecer, que dependíamos de um único exemplar de determinada obra, quase sempre de propriedade do professor!

Em segundo lugar destaco a realização sistemática de congressos e seminários sobre temas de Filosofia Medieval valendo-se inclusive de recursos eletrônicos. Podemos hoje, professores e estudantes participar desses encontros com muito mais facilidade, *remotamente* como tem sido chamado. Sabemos também o quanto essas *pausas acadêmicas* – assim eu denomino essas atividades para além da sala de aula – são fontes de aprendizagens. A oportunidade de ouvir outros professores e pesquisadores, de tomar conhecimento de pesquisas sobre os mais diversos temas medievais é força propulsora para novas aprendizagens e descobertas. Um terceiro

ponto que vale a pena ressaltar é o considerável aumento de publicações impressas – seja de traduções de obras dos autores medievais seja de ensaios ou comentários de pesquisadores. De certa forma, pode-se dizer até que há uma *popularização* de obras dessa natureza, o que contribui enormemente para a manutenção dos espaços filosóficos. E, por fim, temos hoje grupos de pesquisas formalmente constituídos, ligados à Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia, o que nos credencia para dar visibilidade – em âmbito nacional – às nossas pesquisas e demais trabalhos acadêmicos.

Quanto aos pontos frágeis, que merecem ser re-vistos na esperança, quem sabe, de que novos olhares sobre os lugares que as disciplinas ocupam, em qualquer matriz curricular, não devem pender para mais ou para menos conforme as oscilações das modas intelectuais. Pelo menos no Brasil, de modo geral, a carga horária atribuída à disciplina Filosofia Medieval é diminuta em relação às demais disciplinas. Em geral, são apenas 60 horas ao longo de toda a graduação. Pergunto – perguntamos se é mesmo possível percorrer, com essa carga horária, mil anos de densa cultura filosófica. Além disso, muitas vezes é privilegiado um ou outro autor, o que acaba por desconfigurar o cenário filosófico-cultural da Idade Média. Também me parece que ainda pairam preconceitos generalizantes e superficiais – como qualquer pré-juízo: “na filosofia medieval só se estuda teologia”, “os filósofos medievais só tratam de Deus” etc., o que acaba contribuindo para que os estudantes não se interessem – porque não puderam conhecer – autores medievais e suas genialidades.

Além disso, padecemos, em todos os aspectos, de falta de porosidade entre as disciplinas, o que impede aproximações entre vários campos de saber. A Filosofia é, em sua natureza, dialógica. Possíveis conexões entre as Artes, Ciências, Literatura não é só possível, mas desejável num mundo em que os saberes se entrelaçam, deixando para trás os perigos da hiperespecialização.

Por fim, vale ainda registrar que vivenciamos, mais uma vez em nosso país, total desprezo pelas Humanidades. Posturas assim, oficiais, atingem diretamente a Filosofia em todos os seus âmbitos. Apesar disso, do patrimônio filosófico medieval ou mesmo da Filosofia e tudo que ela abarca não podemos desfazermo-nos pois, como escreveu Etienne Gilson, última frase de sua obra *A Filosofia na Idade Média*, “não nos desembaraçaremos de nossa história renegando-a, como tampouco um homem se desvincula de sua vida anterior esquecendo seu passado”.

Desafíos en la enseñanza virtual de la Filosofía Medieval

César Oswaldo Ibarra

1. Presentación

La pregunta sobre los desafíos de la enseñanza de la filosofía medieval tiene varias aristas: de autores, de fuentes, de contenidos, de metodologías, de estrategias y de temas relacionados con la investigación pero también, sobre todo, desde la obligada experiencia del confinamiento al que nos obligó la pandemia, con su necesaria virtualización.

Al hablar de los desafíos en la enseñanza de la filosofía medieval es, por tanto, un asunto muy complejo porque abarca muchos aspectos. Sin embargo, el presente texto se centra más en los desafíos que plantea la enseñanza virtual de la filosofía medieval.

2. Contexto

El programa de Filosofía y el programa de Licenciatura en Filosofía de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia, UNAD, institución de educación superior de carácter público en Colombia, mantienen de manera clara y decidida el estudio histórico de la filosofía, en sus diversas épocas: antigua, medieval, moderna y contemporánea, amén del estudio de filosofías no occidentales que le permiten a los estudiantes tener una visión panorámica del desarrollo de la filosofía a lo largo de la historia y en diversos contextos sociales, políticos y geográficos.

En relación con la filosofía medieval se mantienen dos cursos muy importantes, que son: el curso de Filosofía Medieval, propiamente dicho, y el Seminario de Autor de Filosofía Medieval, que generalmente se centra en el estudio de Santo Tomás de Aquino y en un trabajo escritural sobre su obra.

El curso de Filosofía Medieval, por su parte, apuesta por una triple periodificación de la Edad Media: Temprana, Alta y Baja Edad Media y desarrolla como temas nucleares la filosofía cristiana, la filosofía árabe y la filosofía judía en el medioevo; igualmente desarrolla el tema de la Escuela de Traductores de Toledo.

Al ser una universidad totalmente virtualizada, se han desarrollado diversas metodologías, estrategias y técnicas de aprendizaje que buscan atender a los desafíos que supone la enseñanza de la filosofía, en general, y de la filosofía medieval, en particular, por estos medios tecnológicos, cuya valía ha sido reconocida ampliamente a raíz de las consecuencias que ha tenido la pandemia del Covid-19 en todos los ámbitos, pero de una manera especial en el sector educativo.

3. Algunos desafíos de la enseñanza virtual de la Filosofía Medieval

3.1. Superar ignorancias y prejuicios

En el curso de Filosofía Medieval se suministran a los estudiantes diversos materiales multimediales: textos de las bases de datos del Sistema de Bibliotecas de la UNAD, que muy amplio, videos, tutoriales y grabaciones de Radio UNAD Virtual en la que están alojados programas que se han hecho en torno al tema. La finalidad de todos estos recursos es la de hacer que el estudiante conozca diversas visiones acerca de lo medieval que le ayuden, por un lado a conocer la época y su filosofía y, por el otro, a superar la leyenda negra de la Edad Media, en la que muchos de manera superficial están inmersos.

Para muchos estudiantes, casi que para la mayoría, resulta ser todo un descubrimiento el conocer la Edad Media y su filosofía y darse cuenta de lo poco que conocían del tema o de los prejuicios que tenían al respecto.

3.2. Dificultades con los autores y su forma de escribir

Es obvia la dificultad que tienen los estudiantes al encontrarse con autores tan antiguos y con formas de escribir y de manejar los temas que para ellos pueden resultar demasiado difíciles de digerir, sobre todo porque sus bases académicas no son las más adecuadas (la mayoría de los estudiantes de la UNAD pertenecen a sectores sociales que no pueden acceder a una buena formación secundaria).

A esta dificultad se la atiende ayudando a que el estudiante se vaya acercando poco a poco a los mismos y que con ayuda de formatos previamente diseñados, pueda irse acercando a los autores. Se busca que al menos conozcan textos claves de los filósofos más importantes de cada una de las tres épocas que se manejan en lo medieval.

3.3. Dificultades relacionadas con el acompañamiento

La absoluta mayoría de las actividades académicas en la UNAD es de carácter asincrónico, o sea que no hay algo parecido a la clase y cada estudiante, dependiendo de sus propios ritmos de tiempo, atiende sus actividades de manera independiente. Para evitar que las actividades se dejen para última hora (fenómeno habitual en los cursos de la UNAD), el curso de Filosofía Medieval define unos plazos concretos para el desarrollo y entrega de las actividades individuales y grupales.

El tutor está entrando diariamente y varias veces al día para hacer el acompañamiento, el cual se concreta en la atención de los mensajes que hayan podido dejar los estudiantes o las inquietudes que vayan apareciendo en el foro.

Al ser grupos relativamente pequeños (de 30 a 45 estudiantes en cada período semestral), el acompañamiento es relativamente fácil de hacer. Últimamente se ha optado por formar grupos de WhatsApp para un acompañamiento más inmediato; igualmente se hace acompañamiento por Skype y, en casos concretos, a través de celular.

3.4. Dificultades relacionadas con el plagio

El problema del plagio es endémico en todos los campos de la educación pero en una universidad con una mediación virtual tan marcada como la de la UNAD, es una verdadera enfermedad, al punto de constituirse en uno de sus mayores desafíos.

Afortunadamente, el uso intensivo y extensivo de programas antiplagio, como Turnitin, que es la aplicación oficial de la Universidad, este fenómeno se ha ido controlando. Todos los informes grupales al subirse al sistema, entran a la aplicación antiplagio y el tutor puede ver en términos porcentuales las similitudes y el plagio que pueda haber en los mismos. La experiencia personal del encargado del curso es que los estudiantes se vuelven muy cuidadosos en cuanto descubren que sus trabajos entran por la aplicación.

Poco a poco se ha ido tomando conciencia de este problema y ya existen precedentes de estudiantes que han sido expulsados de la Universidad por esta clase de prácticas, lo que hace que los estudiantes sean más cuidadosos al respecto.

3.5. Dificultades relacionadas con los recursos

El curso de Filosofía Medieval de la UNAD ha ido desarrollando una serie de ayudas a lo largo de los últimos años para que el estudiante no pierda tiempo a la hora de desarrollar sus actividades, asegurando, de paso, la calidad formal de sus trabajos.

En este sentido se han diseñado una serie de sitios web, muy sencillos pero altamente prácticos, que son de gran ayuda para el estudiante porque no tiene que andar por el mar proceloso del Internet buscando, sino que ya tiene a la mano lo que necesita.

En primer lugar, cuenta con un sitio que le ayuda a conocer y a aplicar de manera sencilla y clara las Normas APA, las cuales son de obligatorio cumplimiento en el curso y en la mayoría de los cursos del programa de Filosofía y del programa de Licenciatura en Filosofía. En el siguiente enlace se puede acceder a dicho sitio: <https://unadista.wixsite.com/normasapa>.

“Recursos” es otro sitio web, muy importante y que facilita el desarrollo de actividades puntuales, como mapas conceptuales o mentales, cuadros sinópticos, ensayo o resúmenes. Al tiempo que ofrece aplicaciones concretas o consejos puntuales, sirve para que el producto que entrega el estudiante sea exactamente el tipo de producto que está esperando el curso. Se puede acceder en este enlace: <https://unadista.wixsite.com/recursos>.

Finalmente y no menos importante sino más importante es el sitio “Filosofía Medieval”, el cual es como un repositorio de materiales y documentos relacionados con la Edad Media y con la filosofía medieval. Allí el estudiante puede acceder a recursos multimediales (videos, imágenes, audio, etc.), con lo que puede enriquecer la presentación de sus trabajos. En el siguiente enlace puede accederse al sitio: <https://unadista.wixsite.com/medieval>.

3.6. Dificultades relacionadas con la motivación

El aprendizaje virtual puede ser monótono y desmotivante, ante la falta de contacto real con los pares y con los docentes, eso hace obligatorio el uso de estrategias que motiven la participación y despierten la creatividad. Con esa finalidad, en el curso de Filosofía Medieval se ha implementado una metodología

muy atractiva, que es un concurso de trabajos creativos en el que los estudiantes crean productos de manera más libre y en el que compiten entre ellos para ver quién ha hecho el mejor trabajo, los resultados en este aspecto han sido muy interesantes. Para ver los resultados de ejercicios anteriores puede consultar en este enlace: <https://unadista.wixsite.com/creativos>

7. Discusión final

El curso de Filosofía Medieval de la UNAD desarrolla una serie de estrategias y de técnicas para mantener la motivación y el interés de sus estudiantes ya que, por su modalidad totalmente virtual, tiene una serie de desafíos ante los que debe responder de manera creativa y didáctica. Los resultados de estas estrategias han permitido posicionar al curso de Filosofía Medieval como un curso de alta calidad dentro del programa, con una alta aceptación por parte de los estudiantes y con una magnífica percepción de directivos y docentes.

Desafíos en la enseñanza de la Filosofía Medieval

Paula Pico Estrada

Hace más de treinta años que doy clases en la universidad, pero no hace tantos que enseñe Historia de la Filosofía Medieval, digamos quince o dieciséis. Sin embargo, deberían considerarse suficientes para resolver el mayor desafío con que me encuentro: qué enseñar, cómo armar el programa. A pesar de esto, los años siguen pasando y cada nuevo período lectivo pergeño -o intento hacerlo- un programa diferente. Eso no es obstáculo para que haya algunas cosas que simplemente corto y pego desde 2008. No por pereza, sino porque creo en ellas y porque funcionan. Una es la fundamentación de la materia: la filosofía de la Edad Media cubre 1000 años, es el período más variado de la historia de la filosofía y, además del interés intrínseco que tiene, su rol de mediadora entre la filosofía antigua y la moderna vuelve su estudio indispensable. Sigo sosteniendo esta fundamentación pero, ¿cómo hacer justicia a todo lo que encierra?

La historia de la filosofía medieval se extiende a lo largo de 1000 años si postulamos a Agustín de Hipona (354-430) como el primero de la fila y a Nicolás de Cusa (1401-1464) como el último. Pero ¿qué hacemos con la patrística griega y latina que precede a Agustín? ¿La incluimos al inicio del período, como hace Etienne Gilson en su *La filosofía en la Edad Media*? ¿Retrocedemos un poquito más, como Werner Jaeger en *Cristianismo primitivo y paideia griega*? Si renunciamos a esos orígenes, ¿cómo dar cuenta del encuentro entre el cristianismo y las grandes escuelas filosóficas de la antigüedad? Y una vez que hemos mencionado al cristianismo, es imposible no pensar en su cuna, el judaísmo, y preguntarse si no deberíamos explicar a Filón para que se entienda la noción de Logos cristiano. En lo que concierne al judaísmo helenizado, no se trata solo de entenderlo como fuente del pensamiento cristiano. También se trata de dar cuenta de la apropiación del judaísmo que llevó a cabo el cristianismo. Entonces, si damos Justino, ¿vamos a leer el *Diálogo con Trifón* completo?

El soliloquio avanza, y todavía no hemos llegado al siglo III. Y creo que no es necesario seguir con esta disquisición hasta el final para demostrar que las

posibilidades que se nos abren con cada período, con cada autor, son infinitas. Preguntas parecidas podemos hacernos en relación con el Islam, con su surgimiento, con su temprano encuentro con el legado de la Antigüedad clásica y tardía, con su expansión. Están ahí, esperándonos, la filosofía judía y la filosofía bizantina. E incluso dentro del marco del cristianismo latino, cada autor, cada escuela es un mundo, como el complejo siglo XII lo demuestra. ¿Por qué unos sí y otros no?

A la hora de sentarme a hacer el programa, finalmente predomina cierto sentido de la responsabilidad, cierta voz de la conciencia. Lo primero que me dice esa voz de la conciencia es que mi trabajo es enseñar filosofía medieval. Y, con la excepción de san Agustín, sin cuyo pensamiento no se entiende nada de lo que sigue, los períodos helénico y tardoantiguo no son la Edad Media. Es una lástima que no existan materias que se ocupen específicamente de ellos, pero siempre pueden ser objeto de seminarios que complementen un programa básico. ¿Y qué es un programa básico? Aquí la voz de mi conciencia imita la de una gran maestra, Silvia Magnavacca: en ningún programa de historia de la filosofía medieval, me dijo una vez, pueden faltar Agustín, Anselmo, Abelardo y Tomás. El resto, podríamos decir, se da por añadidura.

Esa es la columna vertebral que mantengo. Soy consciente de que es conservadora. Pero la voz de la conciencia también me dice que los estudiantes de las universidades en que doy clases necesitan empezar el curso de Historia de la Filosofía Moderna con la capacidad de reconocer las categorías filosóficas que se ponen en juego en ese período, muchas de ellas engendradas en el Medioevo. También necesitan tener las mismas herramientas que otros estudiantes que egresan de universidades diferentes. La tentación de darles un programa novedoso o más divertido (todos los años pienso en no dar nunca más el problema de los universales) desaparece cuando me los imagino balbuceando sin poder explicar por qué es un problema la *res subiecta* del concepto universal o cual de las cinco vías de Tomás es de inspiración neoplatónica.

La elección de esta columna vertebral implica la adhesión a un canon, pero eso no implica que el canon se tome como un dato que no puede ser revisado. Es un problema que excede a esta breve discusión o presentación de desafíos pedagógico-didácticos. En relación con los retos con los que yo, en tanto profesora de filosofía medieval, me encuentro, el canon básico sigue siendo imprescindible. Ahora bien, una vez decidida la columna vertebral, una vez que uno sabe que va a garantizar a sus estudiantes el acceso al abc, es más fácil matizar el programa introduciendo las variaciones. Esas variaciones pueden ser el resultado de investigaciones propias, o de la curiosidad por algún autor que nunca trabajamos de cerca, o incluso el producto de una moda, que

DESARROLLO Y ALCANCE DE TRADUCCIONES DE LA ÉDAD MEDIA

nos garantiza la atención inmediata de los alumnos. Se ponen a prueba en el aula año a año y en la medida en la que muestran su potencialidad de dialogar con la tradición y con otros autores de su propio período, de proyectarse hacia el período histórico siguiente y de despertar el amor a la investigación de los estudiantes es posible que sobrevivan el año y se vayan, de a poco, instituyendo en los programas.

Mesa de discusión sobre enseñanza e investigación en filosofía medieval

Susana B. Violante

En esta “Mesa de discusión”, varios colegas hemos compartido algunas de nuestras experiencias como docentes e investigadores. En mi caso 45 años, acabo de jubilarme, vividos en varias Universidades de Argentina y del exterior, siendo en Mar del Plata donde transcurrieron la mayor cantidad de ellos.

Dicha práctica la puedo evaluar como “productiva”, teniendo en cuenta que los estudiantes la han recibido bien y su evaluación ha sido positiva, con sus aportes críticos y sugerencias significativas.

Me parece importante señalar que, en esta cuestión de “cómo enseñar”, habría que analizar qué significamos con “enseñar”, que no es solamente “señalar” sino más bien un compromiso en la acción de compartir lecturas e interpretaciones que, junto a los aportes argumentativo-cuestionadores de los y las estudiantes, van gestando diálogos –sobre los diversos temas y autores– y conocimientos. Si tenemos en cuenta este proceso, mi punto de vista es que, para ello, no hay un método que sea un modelo aplicable por todas las personas que nos dedicamos a la Filosofía Medieval, sino que, cada docente, va modelizando, innovando, a partir de la práctica. No puedo pensar la docencia aplicando todos, una misma metodología que se lleve a cabo desde un pre-determinado listado de autores y/o problemáticas –consideradas por otras personas– imprescindibles. Por ello, es una necesidad superlativa, mantener activo este espacio de debate en el que vamos analizando los relatos de la aplicación de otras estrategias que nos permiten repensar las nuestras para lograr un mayor interés, en los y las estudiantes, por lo pensado en estos numerosos siglos.

En mi caso, siempre intenté llamar la atención de las personas asistentes, iniciando el curso con situaciones poco ortodoxas e inusual metodología, al compartir aquellas reflexiones que no se sabe que fueron tratadas en la filosofía medieval, ni lo sospechan. Traté de abordar la mayor cantidad de temas que acontecieron en el periodo, aunque, como comentó Paula Pico Estrada, siempre surge la incertidumbre de pensar si esa estrategia será la mejor o, tal vez, sería más apropiado desarrollar pocos temas, aunque no corriera riesgo la pérdida del detalle. También ofrecimos una amplia bibliografía primaria, digitalizada –aunque traducida, porque hace años

dejaron de ser cursada obligatoria el latín y el griego–, de la que, los y las estudiantes, consultaban aquellas de interés para el tema que estábamos tratando a la vez que, algunos, aportaban la que poseían en su biblioteca personal. Tomé la decisión de quitar manuales para que los estudiantes se involucraran con dichos textos. El PTD (Plan de Trabajo del Equipo Docente) lo fuimos modificando prácticamente año a año conforme no solo los intereses de los cursantes, sino por las personas que compartimos el espacio en que cada una se iba especializando en alguno de los complejos temas. Revisitamos, además de los autores clásicos, cómo se había dado la llegada de los judíos de la Diáspora y de Palestina a la zona helenizada, la aproximación a Jesús, en tanto persona histórica y mesiánica, con los problemas que suscitó: el cristológico, el milenarismo, algunos tratamientos conciliares... Le otorgamos vital importancia al judaísmo e islamismo. A la problemática de género: hombres y mujeres en los distintos espacios y períodos, como las *Ammas* del desierto o las santas travestis. En cuanto al ámbito científico, se tuvieron en cuenta los tratados médicos árabes, judíos y de mujeres como Trotula o Hildegarda. La medicina pensada en el cuerpo femenino y masculino, entre otros temas poco desarrollados en algunas cátedras dedicadas al periodo.

En contracursada, realizamos dos Seminarios, uno dedicado a filosofía y cine, con la proyección y el posterior análisis de películas con temas medievales, sobre todo desde la pregunta ¿cómo se trató el medioevo en el cine? Un productivo ciclo que fue continuado por el Departamento de Filosofía. El segundo fue el seminario acerca de mujeres medievales en el arte, periodo que gestó una perspectiva diferente que encontramos reflejada en artistas del siglo XX y XXI, que dio lugar a un Coloquio nacional y Jornadas Kennedy. La mayor parte de lo actuado, contó con publicaciones en distintos espacios, por ejemplo, en la editorial EUEM, de la UNMDP, la Revista *Mirabilia* o en la editorial de la RLFM. Como comentaron en su comunicación Nicolás Lázaro y Pietro Cea, este tipo de experiencias se está ofreciendo en varias Universidades nacionales y extranjeras para ampliar los criterios de acercamiento y des-prejuicio sobre la filosofía medieval.

Cabe destacar que, en todos los Coloquios y Jornadas, hemos contado con comunicaciones de estudiantes, ya que, para nosotros, sería una exclusión que no participaran en estos eventos, teniendo en cuenta que conformamos un “nosotros”, en cuanto grupo de estudio, gestando conocimiento en un espacio de reflexión al que llamamos “aula”. Todas las personas tenemos mucho que aportar y analizar desde perspectivas diferentes por tener experiencias de vida y lecturas que nos permiten realizar relaciones diferentes. Sería una debilidad subestimar las posturas divergentes

a las nuestras, por eso las analizamos tratando de no “adelantarnos” al discurrir de las personas, dado que tenemos la costumbre de suponer aquello que la otra persona dirá, que no siempre es así. Solemos pensar, me incluyo, desde nuestra peculiar base cognitiva y esto, a veces, impide valorar un aporte. Entendemos que lo relevante, sería preguntar cómo nuestros co-dialogantes, han conformado sus pensamientos, cuál fue el proceso en su mente, qué lecturas relacionaron para poder incorporarlas a nuestro singular y limitado esquema de pensamiento: alcanzar este logro, transformaría la debilidad en fortaleza.

También, en nuestra experiencia, fue significativa la modificación del modo de evaluar. En la primera instancia, presentamos una diversidad de cuestiones que los estudiantes escogían de páginas al azar; respondían a esos asuntos y relaciones y, de acuerdo al resultado obtenido, cada estudiante contaba con la instancia de revisión de su escrito y segunda entrega. En la segunda instancia, los estudiantes aportaban sus argumentos y lecturas sobre temas y autores diferentes a los desarrollados por el equipo docente, en una mesa redonda al finalizar la cursada. Para ella, entregaban un escrito sobre el tema seleccionado, lo exponían ante sus compañeros quienes realizaban consultas y sugerencias. Este ejercicio implica una profunda búsqueda, análisis y argumentación para la presentación que, a pesar de cierto desasosiego inicial, una vez comprendido es agradecido y solicitado.

Lo relatado, puede ser considerado como “fortaleza”, por el esfuerzo puesto en lograr que la filosofía medieval tuviera un espacio de reconocimiento en la carrera de Filosofía. Aunque no muy amplio, no fueron pocas las personas que comprendieron que la Edad Media ha sido más que aquello que pensaban antes de iniciar la cursada, al punto que, algunos colegas, incorporaron algunas de sus problemáticas, en sus cátedras. Este considerado logro, fue el resultado de un trabajo en grupo.

Los nombrados fueron alguno de los “criterios básicos” unidos al análisis de la existencia o no de la Edad Media, por aquello de la “antigüedad tardía” y la “temprana modernidad”. Nunca negamos que todo lo que de ella se dice, aconteció, pero, también, fue mucho más amplia y compleja de lo cotidianamente difundido.

Como se ha dicho, a una disciplina hay que amarla. Quien no la conoce, no puede compartirla. Francesc Fortuny siempre decía “nadie da lo que no tiene” y yo acepto esta observación, porque la ignorancia impide compartir aquello que ampliaría el conocimiento de la Edad Media y que alejaría a las personas de su estereotipo. Francis Kennedy, hacía hincapié en analizar en los autores quién habla, de qué hablan, a

quiénes le hablan y, Valentín Cricco, realizaba relaciones intertextuales e intertemporales.

Considero una “deficiencia”, la falta de tiempo, que ya no sean anuales las asignaturas troncales. También que muchas tesis doctorales y de licenciatura, sobre otros temas y periodos, no valoren los antecedentes argumentativos aquí gestados, en sus “estados de la cuestión”; que se ignore la modificación de los criterios de análisis sobre la filosofía antigua, o su consecuente influencia en los periodos subsiguientes, como bien señalaran Lázaro y Cea.

Por lo dicho, dedicarse a la riquísima, múltiple y compleja mal llamada Edad Media, ya es un gran “desafío”. Reiteramos los muchos prejuicios sobre ella a causa, tal vez, de una ignorancia basada en cierto temor de tener que aceptarla como fructífera y no poder *nihilizarla*. No podemos negar que fue un periodo profundamente religioso: judío, cristiano, islámico pero, también, gentil y hasta peculiarmente ateo.

En este encuentro se analizó el cuestionamiento: ¿por qué enseñar filosofía medieval hoy? Y yo pregunto, a quienes cuestionan esto: ¿puede un filósofo considerarse tal, si niega o desconoce los casi diecisiete siglos de su pensamiento?

También tendremos que preguntarnos en próximos debates, por qué solamente compartimos la filosofía medieval en lo que llegó a ser Europa y el cercano Oriente ¿por qué no pensamos algo de aquello que acontecía, en este periodo, en otros continentes?

ACTO DE CLAUSURA

Palabras del Coordinador Ejecutivo del III Coloquio -Intercongresos- de la RLFM

Hace poco más de un año Nicolás Moreira y yo presentamos a la asamblea anual de la RLFM la propuesta de organizar este encuentro académico –con la ilusión de congregarse en Montevideo en modo presencial y a distancia, aunque finalmente sólo fue a distancia–, un coloquio internacional sobre un área que en Uruguay cuenta con poca gente abocada a ella.

Por ello este encuentro es de gran importancia para Uruguay, pero el caso local es similar al de la realidad latinoamericana en general al menos en lo siguiente: la geografía y los intercambios y viajes no han sido muy favorables para actividades en conjunto, en especial en los últimos años, y por ello la tarea de la RLFM es un aliciente y estímulo extra para todos sus miembros. Como americanos, nuestras realidades cotidianas y nuestra *forma mentis* tienen raíces que llegan a la Edad Media y por ello, aunque a veces quede olvidado, la lejana Edad Media nos es ineludible y resulta inexcusable su estudio.

Este coloquio ha tenido un énfasis en la cuestión de la traducción, los textos, la *translatio studiorum* y la transmisión de textos. No conozco instituciones o grupos de trabajo dedicados hoy en especial a la traducción de textos filosofía medieval en Latinoamérica, pero este coloquio muestra que tampoco se trata de una tarea excepcional o anecdótica de francotiradores: en América Latina son temas de interés, de trabajo, de publicación y de estudio; en muchos casos, tareas de años. Hay traductores ocasionales, desde ya. La Filosofía Medieval implica un enlace especial a la traducción, pues esta fue multilingüe: árabe, latín, siríaco, griego y hebreo (y algún aporte más), y su enseñanza actual no es en tales idiomas, con lo que tenemos además que sumar las traducciones a nuestros idiomas actuales para que tales textos sean accesibles, lo que es siempre una tarea por la que los medievalistas nos sentimos cortos de tiempo.

De estas lenguas, hubo en este coloquio mayor incidencia del latín, por cantidad de obras en tal lengua y por cercanía temporal, pero también por mayor similitud y cercanía con nuestras lenguas contemporáneas y, en definitiva, porque en los planes de estudio el latín y el griego por lo común ocupan todas las horas de lenguas antiguas y el árabe y el hebreo (que por motivos religiosos siguen en vigencia) quedan opacados, y el siríaco por completo eliminado del campo de juego. Esto se

debe a varios motivos, pero aunque no existiera tal falta de conocimiento de idiomas, la falta de accesibilidad de textos en tales idiomas vuelve estos textos más lejanos, en muchos casos inaccesibles físicamente además de inabordables o intratables por falta de conocimiento de la lengua. Por otros motivos más, los textos medievales en koiné, en particular los bizantinos, quedan relegados. Estos puntos hacen que tratar la Filosofía Medieval se vuelva una tarea imposible de abarcar, no por completo –quiero decir, algo siempre habrá que dejar de lado–, sino al menos sin la totalidad de estos aspectos. Conozco muchos estudiosos de la Edad Media, muchos con conocimientos de varios de estos idiomas, pero me sobran los dedos de una mano para contar aquellos que tienen conocimientos de todas estos idiomas, algunas lenguas muertas. Si a esto sumamos las dificultades de acceso a textos (sean o no manuscritos) puede verse lo complejo que es nuestro campo de estudio, y aún sin mención a su amplitud por la enorme cantidad de siglos y variedades culturales, temáticas e ideológicas que implica.

Por eso, mi conclusión es que el estudio de la Filosofía Medieval es una tarea ardua, y llamamos valientes o locos (entiendo que los “idealistas” son valientes o locos) a quienes emprenden tareas arduas –descarto que haya locura en esta tarea, a no ser que se use tal expresión como metáfora–, y que necesariamente es una tarea que debe llevarse de a varios para ser bien hecha, en colaboración. Una obra puede ser traducida por un traductor, desde ya, pero hemos visto que tanto en tiempos de Jerónimo y Agustín como hoy, las traducciones en conjunto se ven enriquecidas. Los revisores, editores y revisores son en ocasiones colaboradores, y cuando son buenos pueden advertir al traductor sobre errores y sobre localismos (que no son errores), toda vez que los libros tienen un público no necesariamente local, en especial con la mayor circulación por la digitalización, pues el portugués y el español/castellano se utilizan en áreas enormes, y con destacadas variedades dialectales. En este coloquio elegimos este tema también porque hemos querido proponer un asunto transversal a distintas temáticas, perspectivas de estudio y épocas dentro del amplio Medioevo; también en búsqueda de lo interdisciplinar, pues la filosofía en este periodo estuvo muy vinculada a otros saberes, como la Teología, la Medicina, el Derecho, la Historia, y otras. Por ello, la tarea de la RLFM tiene una vocación interdisciplinar.

Agradezco a todos los valientes que han participado, y desde ya, por haber estado estos dos días en esta tarea en colaboración. En nombre de la comisión ejecutiva agradezco tanto al Instituto del Profesorado Artigas como a la Universidad de la República por sus avales y por el apoyo a este coloquio, a la RLFM por haber

confiado en nosotros dos, y destacadamente a los miembros de la Comisión Académica por el dedicado trabajo de garantizar el nivel académico en poco tiempo. A Celina Lértora Mendoza por su confianza en nosotros y su estímulo, pero también por la atención a los mil detalles que esta tarea implicó. La organización de este coloquio fue larga y conllevó inconvenientes pero fue grata y útil para aprender muchas cosas. Destaco el carácter y la disposición de Nicolás Moreira, con quien llevamos esta tarea de organización en conjunto con gran armonía, y a quien yo agradezco.

Espero, y esto creo que es un sentir común, haber con este coloquio estimulado esta tarea, que a pesar de todo lo dicho muchas veces se inicia en soledad. Así, con dificultades que ni sospechan, empiezan muchas veces los valientes con grandes tareas.

Ignacio Pérez Constanzó

Palabras de la Coordinadora General de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval

Voy a ser breve porque se trata simplemente de reiterar lo que dije al comienzo: es realmente un gusto para mí, como Coordinadora General, el haber podido realizar este Coloquio, en tiempos que, sin ser tan graves como el año pasado, aparecen sin embargo como una permanente amenaza sanitaria y económica, por lo cual la decisión de los organizadores de que fuera una reunión totalmente virtual me parece un acierto que ha contribuido mucho a su éxito.

El Coloquio ha cumplido su plan, su programa general en un 100 por 100 y esto es muy importante, sobre todo porque ha demostrado una disciplina académica digna de consideración, en que cada uno de los ponentes se atuvo a su tiempo y a su tema. Quiero agradecer y felicitar a los coordinadores de mesa, por la excelente y amable coordinación, porque una cosa no quita la otra, es decir ser estrictos con los tiempos, pero a la vez ser amables y encontrar la manera de que todos puedan participar.

No voy a hacer ningún balance de tipo académico porque ya está hecho: las presentaciones que se han leído comentado y discutido en este Congreso están evaluadas positivamente y van directamente a la publicación de Actas. Esperamos que en pocas semanas podamos tener las Actas completas, además de las ponencias y las comunicaciones que, como digo, están ya aprobadas; algunas ya están preparadas para la publicación. También se incluirán los contenidos de la última mesa y del homenaje.

Y, algo obvio, no tengo palabras para agradecer a Ignacio y a Nicolás toda la dedicación que ha puesto en la Red, pero no solamente ahora sino desde Ignacio asumió la coordinación por Uruguay, desarrollando también un lucido Coloquio Nacional.

Por supuesto agradezco muchísimo a la Universidad y a la Facultad, así como al Profesorado Artigas, una institución que siempre se solidariza con este tipo de encuentros y los difunde en el amplio campo de la docencia media y superior.

Quiero explicar ahora, que no se realizó la Asamblea de la Red que estaba inicialmente programada, porque los tiempos no nos daban, ya que fueron solo dos días, prácticamente sin cortes y con más de diez horas de sesión. Anuncio que la

Asamblea para elegir la sede del próximo XIX Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval se realizará el próximo mes y oportunamente serán invitados todos los miembros con derecho a voto.

Muchísimas gracias a todos. Los invito a continuar vinculándose a la Red y a los que ha participado en este Coloquio y no son miembros de la Red les indico que tienen las posibilidades, una vez que estén publicadas las Actas, de ser miembros plenos de la Red y no tienen nada más que solicitarlo, mandando un pequeño formulario y currículum con una foto. De esta manera esperamos incorporar a otros nuevos miembros, para continuar creciendo.

¡Muchísimas gracias a todos, hasta la próxima vez!

Celina A- Lértora Mendoza

AUTORES

Autores participantes del III Coloquio Intercongresos de la RLFM

Valentina Amorosino

La doctora Valentina Amorosino obtuvo en 2017 su maestría en Ciencias Filosóficas en la Universidad de Palermo (Italia) con una tesis sobre Bernardo de Claraval. Desde 2018 es doctoranda en Filosofía en la Universidad de Bohemia del Sur (República Checa) con una tesis sobre la humildad y la relación hombre-Dios en Bernardo de Claraval. Entre sus publicaciones *La fatica mistica di Michele Federico Sciacca. Un travaglio che procede da lontano* (Doctor Virtualis, 2019) y *La speranza es una semilla guardada en el vientre. Bernardo de Claraval y los secretos del amor madre-hijo* (2019).

Luis Eduardo Bacigalupo

Nacido en Lima, 1955, es doctor en Filosofía por la Universidad Libre de Berlín (1990) y profesor jubilado de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Publicó *Intención y Conciencia en la Ética de Abelardo* (1992), *Los Rostros de Jano. Ensayo sobre San Agustín y la sofística cristiana* (2011), *Aristóteles en París. Cómo la filosofía aristotélica en la Edad Media puso las bases de la Modernidad* (2022) y coeditó con Manuel Marzal SJ *Los Jesuitas y la Modernidad en Iberoamérica 1549-1773* (2007). Es autor de artículos de filosofía medieval y filosofía de la religión en libros conjuntos y revistas nacionales e internacionales.

Julián Barenstein

Profesor, Licenciado y Doctor en Filosofía por Universidad de Buenos Aires. Es profesor adjunto de las cátedras de Latín I, Latín II y Literaturas Clásicas en la Universidad del Salvador (Argentina) y Jefe de Trabajos Prácticos de Latín I y Latín II en la Universidad Nacional de San Martín.

Marcone Felipe Bezerra de Lima

Mestrando em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco. É Especialista no Ensino da Filosofia e Docência no Ensino de Letras-Português. Graduado em Letras-Inglês. Graduando em Teologia e Especializando em Ciências da Religião, Faculdade de Teologia Integrada. Participa, desde 2018, do grupo de Estudos em Filosofia Medieval com ênfase em Agostinho sob organização do professor Marcos Roberto Nunes Costa, Universidade Federal de Pernambuco.

Jaime Elías Bortz

Médico por la Universidad de Buenos Aires –UBA– (1984), Graduado en Estudios Judaicos por el Instituto Abarbanel, Seminario Rabínico Latinoamericano (1987). Doctor en Medicina, Historia de la Medicina, por la UBA (1993). Docente Autorizado de la UBA (1997). Magister en Epistemología e Historia de la Ciencia por la Universidad Nacional de Tres de Febrero (2012). Fue becario e investigador de carrera del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, y es Docente Investigador Categoría 1 (SPU-ME). Es Profesor Regular Adjunto de Historia de la Medicina (Departamento de Humanidades Médicas, Facultad de Medicina, UBA) y Profesor Adjunto en la Escuela de Formación Continua de la Universidad Nacional de La Matanza (Argentina). Dirigió tesis de maestría y doctorado y publicó numerosos trabajos de investigación en revistas nacionales e internacionales.

Roberto Fabián Casazza

Roberto Fabián Casazza (1968) es Profesor de Filosofía (Universidad de Buenos Aires, 1992), Master of Arts (The Warburg Institute, University of London, 1995), y Doctor en Humanidades (Universidad Nacional de Rosario, 2017). Es Jefe de Trabajos Prácticos de Historia de la filosofía medieval en la FFyL de la UBA y Profesor Titular de Historia de la filosofía medieval y del Renacimiento en la FHyA de la UNR. Desde la Biblioteca Nacional Mariano Moreno, en cuya Dirección de Investigaciones trabaja desde hace dos décadas, ha desarrollado diversos estudios y proyectos sobre Historia del Libro y de las Bibliotecas, y es actualmente responsable del proyecto “Incunables en acervos latinoamericanos no registrados en el ISTD (Incunabula Short Title Catalogue)”.

Pietro Cea

Doctor en Ciudadanía y Derechos Humanos, con especialidad en Filosofía Política, por la Universitat de Barcelona. Investigador visitante en diferentes centros de estudios como el Istituto Nazionale di studi sul Rinascimento (Italia) y The Warburg Institute (Reino Unido). Máster en Ciudadanía y Derechos Humanos; Ética y Política (Universitat de Barcelona), Magíster en Filosofía Moral, Profesor de Filosofía y Licenciado en Educación por la Universidad de Concepción, de Chile. Docente de la Universidad San Sebastián, Concepción, en la Universidad Andrés Bello, Concepción, y en la Universidad Internacional de La Rioja, España.

Román Alejandro Chávez Báez

Estancia Posdoctoral en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP); Doctor, Maestro y Licenciado en Filosofía por la Universidad

Iberoamericana y estudios de Licenciatura en Literatura Latinoamericana por la misma casa de estudios; Actualmente Profesor-Investigador de Tiempo Completo en la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP. Sus temas de interés y especialidad son las filosofías de Edmund Husserl, Martin Heidegger y Jean-Luc Nancy, con énfasis en la estética. Es también Miembro Ordinario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología, Sección México, Miembro Asistente de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos y Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI) Nivel 1.

Silvia Contaldo

Licenciada em Filosofia (1976) pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUCMINAS), especialista em Metodologia do Ensino Superior (1979) e em Filosofia (1988) e Mestre em Letras (1999), pela PUCMINAS. Doutorou-se em Filosofia Medieval pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2011). Desde 1977 é professora da PUCMINAS. No Instituto Santo Tomás de Aquino lecionou História da Filosofia Medieval e Práticas de ensino em Filosofia, de 1989 a 2014. Na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, desde 2008, supervisiona o Estágio Curricular da Licenciatura em Filosofia e leciona Filosofia da Educação. De agosto de 2012 a fevereiro de 2018 foi Coordenadora Institucional do Programa de Bolsa de Iniciação à Docência da PUCMINAS. É membro do Grupo de Pesquisa Agostinho e a Filosofia Tardo-Antiga da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia. Em 2011 publicou *Cor Inquietum*, uma análise das Confissões de Agostinho.

Enrique Corti

Es Doctor en Filosofía, Universidad del Salvador, Buenos Aires, 1987, Profesor Titular de Historia de Filosofía Medieval y de Filosofía Teórica en la Universidad Nacional de San Martín (Argentina), e Investigador Principal en CONICET, Argentina.

Jorge Augusto Da Silva Santos

Professor Titular no Departamento de Filosofia da Universidad Federal de Espírito Santo. Posuo bacharelado em Teologia (1990) pelo Pontifício Ateneo de S. Anselmo (Roma, Itália), mestrado em Teologia (1993) pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma (Itália), mestrado (1998) e doutorado (2001) em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Desde 2010 sou bolsista de Produtividade em Pesquisa, nível 02, do Conselho Nacional de Desenvolvimento

Científico e Tecnológico. Docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo.

Marta Daneri-Rebok

Es Licenciada en Filosofía y Profesora Nacional Especial de Filosofía, ambos títulos por la Universidad Católica Argentina (UCA). Se desempeñó como Profesora de Historia de la Filosofía Moderna en la Facultad de Filosofía de la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, de Introducción al Saber en los cursos de ingreso de la UCA y de Antropología Filosófica en la Facultad de Letras en la misma universidad. En la función pública fue Consejero de Embajada en la Embajada argentina en la República Federal de Alemania. Desde el año 2000 se dedica a la traducción de textos medievales.

José Antonio Fernández López

Nacido en 1968, es profesor contratado doctor en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Murcia. Es autor de una treintena de artículos académicos y de una decena de libros en torno a cuestiones vinculadas con la filosofía medieval y el pensamiento judío en todas sus épocas históricas. Es autor, entre otros, de *Judaísmo finito, judaísmo infinito* (2010), *Mostrador e enseñador de los turbados. Edición crítica de la versión cuatrocentista de Pedro de Toledo de la Guía de perplejos* (2016) y *Tiempo de Sefarad. La historia como consolación en el judaísmo medieval* (2017).

Daniel Ferraresi Araújo Silva

Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal do ABC (Brasil), orientado pela Professora Doutora Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, com o tema “O conceito de justiça em Agostinho” sobre o Bispo de Hipona.

Carlos Andrés Gómez Rodas

Doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana (Colombia) y director del Centro Iuris Doña Isabel de Castilla. Fue docente de la Universidad Pontificia Bolivariana, la Universidad Católica Luis Amigó y la Escuela de Administración, Finanzas e Instituto Tecnológico. Director del Grupo de Investigación Social Solidaridad y miembro del Grupo de Investigación en Filosofía del Politécnico Colombiano Jaime Isaza Cadavid, del Grupo de Investigación Filosofía y Escepticismo de la Universidad Tecnológica de Pereira, de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval y del Centro de Estudios Clásicos y Medievales Gonzalo Soto Posada. Es autor del libro *Nicolás Gómez Dávila frente a*

la muerte de Dios. Una crítica filosófica al proceso de secularización occidental (2020), con contribuciones *La Edad Media desde América Latina. Aportes a la Tradición* (2019), *Temas y problemas de la filosofía medieval* (2019), *El Medioevo Revisitado. Homenaje a Gonzalo Soto Posada* (2020), *Respondiendo a los retos del siglo XXI desde la Filosofía Medieval* (2021) y *Dante Alighieri: 700 años de gloria* (2021).

Miguel Ángel González Hernández

Profesor Asociado de Historia Medieval de la Universidad de Alicante/Universitat d'Alacant (España) desde febrero de 2004. Sus cuatro líneas de investigación son: i, en Historia la enseñanza de las niñas (género); ii, las instituciones políticas cristianas en Historia Medieval; iii, la coexistencia social entre cristianos y musulmanes; y, iv, en Antropología las fiestas a la monarquía. Es miembro de la Comisión Científica de la Diputación de Alicante para la Declaración de Patrimonio Inmaterial de la Humanidad de la UNESCO de las fiestas de moros y cristianos desde 2007.

Esteban Augusto Greif

Doctor en Historia por la Universidad Tortuato Di Tella (Argentina); Profesor en Enseñanza Media y Superior en Historia y Licenciado en Historia por la Universidad de Buenos Aires. Se desempeña como Ayudante de la materia Historia Social de la Ciencia y de la Técnica de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y es Investigador Asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de la República Argentina. Realizó estancias de investigación en las Universidades de Heidelberg (Alemania) y de Lovaina (Bélgica). Sus investigaciones más recientes giran en torno a la historia de los hospitales y la atención médica-caritativa de las órdenes monásticas en el mundo medieval. Actualmente investiga los hospitales sostenidos por las órdenes militares en Europa y la transculturación de los conceptos y estructuras asistenciales de Oriente a Occidente. Recientemente ha publicado su libro *Conocimientos médicos en el Reino Latino de Jerusalén. Circulación de ideas y desarrollos institucionales (1099-1187)*.

Clemente Huneeus Alliende

Abogado y licenciado en filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Chile y Magister en Filosofía por la Universidad de los Andes (Chile). Investiga principalmente temas de teología natural y filosofía de la religión, especialmente en Tomás de Aquino y otros filósofos medievales, pero también en estrecha conexión con discusiones contemporáneas en el ámbito analítico, área en la que ya ha hecho

algunas publicaciones y tiene otras en preparación. Actualmente está haciendo cursos introductorios en filosofía para alumnos de pregrado de la Universidad de los Andes, y próximamente comenzará a cursar una Maestría en Philosophical Theology en la Universidad de Oxford.

César Oswaldo Ibarra

Licenciado en Filosofía y Ciencias Religiosas de la Universidad Santo Tomás de Bogotá, Especialista en Educación, Cultura y Política de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD), Colombia y Magíster en Educación de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá. Docente de carrera de la UNAD con énfasis en las cátedras de Filosofía Medieval y Seminario de Autor de Filosofía Medieval (Santo Tomás de Aquino); docente hora cátedra de la Universidad Mariana de Colombia. Investigador Principal del Grupo de Investigación Philosophiae de la UNAD y coinvestigador del Grupo de Investigación Aletheuein de la Universidad Mariana. Sistematizador del Proyecto de Microfranquicias de la Universidad Mariana. Intereses en el tomismo y en la enseñanza de la filosofía medieval a través de plataformas virtuales.

Emanuele Lacca

Graduado en Bachillerato (2009) y Máster en Historia de la Filosofía (2011) por la Università degli Studi di Palermo, Doctor en Filosofía (2016) por la Universidad de Salamanca y la Università degli Studi di Cagliari, Investigador Post-Doc en Filosofía Renacentista en la Universidad de la Bohemia del Sur (2017 y 2018). Actualmente es investigador de Filosofía Renacentista y Moderna y de Ética Social en la Universidad de la Bohemia del Sur (Rep. Checa). Entre sus publicaciones se puede citar *Conoscenza e azione* (2018).

Nicolás Lázaro

Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Rosario –UNR– (Argentina). Miembro del Centro de Estudio e Investigación en Literatura y Filosofía Tardoantiguas, Medievales y del Renacimiento “Studium” (UNR). Profesor del seminario Historia de la Filosofía Medieval, sede Rosario. Su principal tema de investigación es la recepción que Tomás de Vio, Cardenal Cayetano, realiza de la obra de Santo Tomás de Aquino, especialmente de las nociones de virtud, justicia y analogía. Sus intereses académicos están relacionados con la Lógica, la Filosofía Política y del Derecho, la Ética y las Humanidades Digitales aplicadas a la investigación y a la enseñanza de la Filosofía Medieval.

Celina Ana Lértora Mendoza

Doctora en Filosofía por las Universidades Católica Argentina y Complutense de Madrid. Doctora en Teología por la Pontificia Universidad Comillas. Miembro de la Carrera del Investigador Científico del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), institución de la cual fue becaria de iniciación y perfeccionamiento, interna y externa. Se especializa en historia de la filosofía y la ciencia medieval, colonial y latinoamericana, y en epistemología. Publicó 40 libros, unos 500 artículos y capítulos y participó en numerosos congresos, jornadas y encuentros. Profesora en varias universidades argentinas e invitada en el extranjero. Presidente fundadora de la Fundación para el Estudio del Pensamiento Argentino e Iberoamericano (FEPAL) y Coordinadora General de la Red latinoamericana de Filosofía Medieval.

João Eduardo Lupi

Professor voluntário da Universidade Federal de Santa Catarina. Licenciado em Filosofia, Bacharel em Teologia. Licenciado em Pedagogia. Pós-Graduação em Ciências Políticas e Sociais. Doutorado em Filosofia. Pós-doutorado em Patrística. Publicó *Orígenes nas raízes da teologia cristã* (2014), y *Humanismo medieval* (2005). Presidente da Associação Brasileira de Filosofia Medieval 1998 – 2004. Presidente da Associação Brasileira de Estudos Patrísticos ABEPatri, 2018-2021. Representante regional da International Association of Patristic Studies 2017-2018.

Fernando Martín De Blassi

Es Professore, Licenciado y Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo (Argentina). Se desempeña como docente del Departamento de Filosofía en esa unidad académica y como becario posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina. Fue becario por la Confederación Suiza y dictó cursos de grado por vía telemática en la Universidad Católica San Pablo de Arequipa (Perú). Posee artículos y transferencias publicados que intentan visibilizar la actualidad de la filosofía clásica y del pensamiento medieval en el mundo contemporáneo.

Paulo Ricardo Martines

Es Doctor en Filosofía Medieval por la Universidad Estatal de Campinas (Unicamp, Brasil); realizó dos pasantías doctorales en el Institut Catholique de París (2000) y en la Universidad de Lisboa (2014). Desde 2001, se desempeña como Profesor Asociado en el Departamento de Filosofía de la Universidad Estatal de Maringá (Brasil), donde dictó Historia de la Filosofía Medieval y Ética. Desde 2001,

es miembro efectivo de la Société pour l'étude de La philosophie médiévale; desde 2014, integra la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval; en 1994, se sumó a la Sociedad Brasileña de Filosofía Medieval y, desde 2004, es integrante del Grupo de trabajo “Filosofía en la Edad Media” (GT - ANPOF). Es autor del libro *O argumento único do Proslogion* (Editorial de la Universidad Católica de Río Grande do Sul, 1998) y de numerosos artículos publicados en revistas especializadas.

Enrique Santiago Mayocchi

Doctor en Filosofía por la Universidad Católica Argentina (UCA) con una tesis sobre el tema de la causalidad en el marco de una ontología de la contingencia según el pensamiento de Juan Duns Escoto. Desarrolla su actividad docente como Profesor Adjunto de la asignatura Filosofía de la Naturaleza en la Facultad de Filosofía y Letras de la UCA. Actualmente es Becario Postdoctoral UCA-CONICET con un proyecto titulado “La inteligibilidad de los posibles: resignificación de la teoría modal de Duns Escoto en el joven G. W. Leibniz”.

José María Felipe Mendoza

Es Licenciado y Profesor en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo (Argentina) y Doctor en Filosofía por la misma Universidad. Fue becario doctoral y posdoctoral de CONICET, donde actualmente es Investigador Asistente. Publicó numerosos artículos y capítulos de libro sobre ciencia en Tomás de Aquino y Francisco Suárez en revistas de filosofía. También publicó breves traducciones sobre Alejandro de Hales. Participó como expositor en numerosos congresos y jornadas nacionales e internacionales sobre filosofía medieval.

Nicolás Moreira Alaniz

Es Profesor de Filosofía en Educación Media (2001) por el Instituto de Profesores Artigas (IPA), de Montevideo, y Magister en Filosofía (2018) por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República (FHUCE-UdelaR), de Uruguay. También es Doctorando en Filosofía en la Pontificia Universidad Católica Argentina. Desde 2008, docente de Filosofía Medieval en IPA. Desde 2021, Profesor Adjunto de Filosofía Medieval en FHUCE-UdelaR. Escribió en revistas internacionales (España, Colombia, Brasil) sobre temas de Filosofía Tardoantigua y Medieval, así como el problema de la persona humana desde perspectivas no reduccionistas. Es miembro de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, de la Sociedad Filosófica del Uruguay, y de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval.

Ignacio Pérez Constanzó

Estudió Filosofía en la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino (Argentina) y en la Universidad de Navarra (España), con estancias de estudio en la Universitat de Barcelona (España) y en la Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg (Alemania). Fue profesor en universidades de Argentina, España y Uruguay. Su área de investigación es la escolástica desde el siglo XIII hasta el Renacimiento Italiano: en especial la tradición aristotélica. Expuso en más de 20 congresos y publicó traducciones de autores medievales como Tomás de Aquino y Siger de Brabante.

Paula Pico Estrada

Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, profesora titular de Historia de la Filosofía Medieval en la Escuela de Filosofía de la Universidad del Salvador (Argentina) y profesora adjunta de Filosofía Medieval en la carrera de Filosofía de la Universidad Nacional de San Martín. Publicó más de 25 artículos y capítulos de libros sobre la antropología de Nicolás de Cusa. Es coautora de *Lenguaje, lógica y ontología en cinco pensadores medievales* (Buenos Aires: Baudino Ediciones, 2011). Su último libro es *Nicholas of Cusa on the Trinitarian Structure of the Innate Criterion of Truth* (Leiden-Boston: Brill, 2021).

Adrián Pradier

Nacido en Zaragoza en 1979, es Doctor en Filosofía por la Universidad de Salamanca, especializado en Estética y Teoría de las Artes, con una tesis titulada “La estética de la luz en la Edad Media. De Pseudo-Dionisio Areopagita a Roberto Grosseteste”. Especializado en estética y teoría de las artes, historia de la estética y pensamiento medieval, es, desde 2020, es Profesor Ayudante Doctor de la Universidad de Valladolid, en asignaturas de Historia del Pensamiento Filosófico, Estética y Teoría de las Artes.

Emiliano Primiterra

Licenciado y profesor de enseñanza media y superior en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA), donde realiza su doctorado en Filosofía en el área de Filosofía Política. Es integrante de la cátedra de Filosofía Política de la UBA. Integra el Grupo de Trabajo del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales CLACSO “El futuro del trabajo y cuidado de la Casa Común”. Publicó diversos artículos académicos sobre teoría política medieval y moderna. Actualmente sus investigaciones se centran en la relación entre la propiedad privada, la soberanía y los Derechos Humanos.

Nelson Ramiro Reinoso Fonseca

Doctorando en Filosofía Contemporánea de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla; Magíster en Estética y Arte por la misma institución, mención *cum laude* por la tesis: “Apropiación y sentido de las formas estética en el arte colonial neogranadino: Metáfora e imagen en la obra de Josefa del Castillo y Gregorio Vásquez”, galardonada en el XIII Premio de Estudios Iberoamericanos La Rábida 2020 y publicada en 2022 por la Universidad Internacional de Andalucía. Filósofo de la Universidad de Antioquia, Medellín (Colombia). Miembro de la RLFM, del Centro de Estudios Clásicos y Medievales Gonzalo Soto Posada y de la Red Colombiana de Filosofía de la Religión. Línea de investigación: Hermenéutica medieval y contemporánea sobre mística, arte colonial y fenómenos religiosos.

Laura Sandoval

Es maestranda en Filosofía contemporánea por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República (Uruguay). Su proyecto de tesis es “El pensamiento semiótico de Tomás de Aquino y su vínculo con la filosofía contemporánea”, con apoyo de la Agencia Nacional de Investigación e Innovación. Además, ha realizado distintos cursos de posgrado en la Universidad de Buenos Aires y en la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino (Argentina) sobre pensamiento medieval.

Estefanía Sottocorno

Profesora y Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de Mar del Plata (Argentina), Doctora en Historia por la Universidad Nacional de Tres de Febrero – UNTREF– (Argentina)/ Università Ca' Foscari (Italia). Profesora titular de Historia del Pensamiento en la UNTREF, miembro investigador del Instituto de Historia Antigua y Medieval de la Universidad de Buenos Aires.

Norma Inés Vidaurre

Licenciada en Psicología y Profesora de Historia. Profesora Adjunta en la Cátedra de Historia Medieval, Departamento de Historia, de la Universidad Nacional de San Juan (Argentina). Investigador en el Proyecto dirigido por el Dr. Hugo Roberto Basualdo Miranda “Por los espacios de la existencia de los hombres y mujeres en el Occidente medieval. Lo real y lo imaginario en sus vivencias, ideas y constructos”.

Mariano Vilar

Es Licenciado, Magister y Doctor en Letras por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Docente en la Universidad de Buenos Aires y la Universidad Nacional de la

Matanza (Argentina). Participó de numerosos proyectos de investigación de la Facultad de Filosofía de la UBA y del CONICET y edita la revista de teoría literaria *Luthor* (<http://revistaluthor.com.ar/>). Desde 2018 es Secretario Académico del Departamento de Letras de la Universidad de Buenos Aires. Investiga la recepción del epicureísmo antiguo en el *Quattrocento*, los debates sobre el *summum bonum* en el marco de los *studia humanitatis* renacentistas y el resurgimiento del género dialógico de inspiración platónica y ciceroniana. Se encuentra en prensa su traducción del *De vero bono* de Lorenzo Valla (editorial Winograd).

Susana Beatriz Violante

Doctora en Filosofía por la Universidad de Barcelona. Fue profesora universitaria desde 1976. Enseñó Filosofía Medieval desde el 1984 hasta 2021, fecha de su jubilación, habiendo sido Titular Regular Concursada por oposición. Se desempeña desde 1984 como investigadora en diferentes grupos nacionales y extranjeros. Desde 2014 es directora del Grupo de investigación “δικαίον ἐστὶ ἐμέ” en la Universidad Nacional de Mar del Plata (Argentina). Fue distinguida por: A Publication of the Philosopher’s Information center: The Philosopher’s Index, Ohio, 2011. Se desempeña como Coordinadora por Argentina en la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval. Conformó el consejo de redacción de la revista *Mediaevalia Americana*.

María Leonor Xavier

É Professora Associada com Agregação do Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras a Universidade de Lisboa, onde tem leccionado, entre outras, as disciplinas de Filosofia Medieval, Metafísica Medieval e Filosofia e Teologia na Idade Média. Autora de: *Filosofia com Coração* (2017); *Three Questions on God* (2016); *A Questão da Existência de Deus. Uma Disputa Medieval* (2013); *O Teísmo Medieval. Santo Anselmo e João Duns Escoto* (2009); *Questões de Filosofia na Idade Média* (2007); *Razão e Ser. Três Questões de Ontologia em Santo Anselmo* (1999); e dezenas de artigos publicados em obras colectivas e revistas de filosofia. Tradutora de: “São Tomás de Aquino, O que é a Verdade?”, *Philosophica* 55/56: *Filosofia em Documentos* (Lisboa, 2020), 9-21; *Teologia Mística. Textos de Pedro Hispano e Tomás Galo* (2008).

ÍNDICE

| | |
|---|----|
| <i>Celiina A. Lértora Mendoza - Nicolás Moreira Alaniz - Iognacio Pérez Constanzó</i> | 5 |
| Presentación | |
| Acto de Apertura | 7 |
| <i>Nicolás Moreira Alaniz</i> | 9 |
| Palabras de la Comisión Ejecutiva del III Coloquio -Intercongresos- de la RLFM | |
| <i>Celina A. Lértora Mendoza</i> | 11 |
| Palabras de la Coordinadora General de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval | |
| Homenaje a Silvana Filippi | 15 |
| <i>Roberto Casazza</i> | |
| Homenaje a Silvana Filippi | 17 |
| Mesas temáticas | 23 |
| Traduzir para ensinar: aspectos e propósitos educativos da tradução como obra intelectual, acadêmica e humanista | 25 |
| <i>João Lupi</i> | |
| Apresentação | 27 |
| <i>Silvia María de Contaldo</i> | |
| O <i>Livro das Cintilações</i> de Defensor de Ligugé ou das possibilidades de ensinar em tempos obscuros | 29 |
| <i>Julián Barenstein</i> | |
| <i>Nec verbum verbo curabi reddere fidas interpres</i> : sutilezas de la traducción en San Jerónimo y Leonardo Bruni | 41 |
| <i>João Lupi</i> | |
| A polémica de Jerônimo contra Rufino por causa das traduções de Orígenes | 49 |

| | |
|--|-----|
| De traductores y traducciones: el medioevo y nosotros | 61 |
| <i>Celina A. Lértora Mendoza</i> | |
| Presentación | 63 |
| <i>Celina A. Lértora Mendoza</i> | |
| Traducir ayer y hoy. Una mirada al Medioevo | 67 |
| <i>Paula Pico Estrada</i> | |
| Texto fuente y traducción. San Agustín y san Jerónimo como precursores de un problema | 77 |
| <i>María Leonor Xavier</i> | |
| Entre o espírito e a letra: o desafio de traduzir textos filosóficos medievais | 87 |
| <i>Enrique Corti</i> | |
| La traducción de <i>supereminere</i> ; un antes y un después del pensamiento anselmiano | 97 |
| <i>Marta Daneri-Rebok</i> | |
| El arte de traducir | 105 |
| <i>Mariano Vilar</i> | |
| Traducir palabras, traducir conceptos. Desafíos de la traducción de textos latinos del Renacimiento italiano en el contexto de los debates entre <i>studia humanitatis</i> y filosofía aristotélica medieval | 113 |
| Tres temas de ciencia medieval | 123 |
| <i>Roberto Casazza - Celina A. Lértora Mendoza</i> | |
| Presentación | 125 |
| <i>Roberto Casazza</i> | |
| El De <i>phiscis ligaturis</i> de Costa ben Luca: un tratado medieval sobre el uso de encantamientos y amuletos con fines terapéuticos | 127 |
| <i>Jaime Bortz</i> | |
| El agua como cuestión ambiental en la obra de Maimónides | 137 |
| <i>Esteban Greif</i> | |
| La lepra en el Reino Latino de Jerusalén: tensiones entre diversas interpretaciones | 149 |

| | |
|--|-----|
| Comunicaciones | 159 |
| Acerca de traducciones, sus problemas y derivaciones | 161 |
| <i>José Antonio Fernández López</i> | |
| Maimónides en lengua vulgar. Secreto y exégesis en la traducción cuatrocentista castellana del <i>Moré Nebujim</i> | 163 |
| <i>José María Felipe Mendoza</i> | |
| Vicente de Beauvais y las ciencias físicas: doctrinas aristotelizantes en el tratado <i>Speculum Doctrinale</i> | 173 |
| <i>Nicolás Moreira Alaniz</i> | |
| La teoría natural de la subordinación y el sentido del término homunculus referido al indio en el <i>Democrates secundus</i> de Sepúlveda | 183 |
| <i>Ignacio Pérez Constanzó</i> | |
| El término acribología (de ἀκριβεία) y el encuadramiento epistemológico de los estudios sobre el alma en Pietro Pomponazzi | 195 |
| <i>Adrián Pradier</i> | |
| <i>Species e intentio</i> en el <i>Tractatus de Luce</i> (ca. 1270) de Bartolomé de Bolonia | 205 |
| <i>Laura Sandoval</i> | |
| La noción de <i>anniyya</i> en Avicena y las implicancias ontológico-metafísicas en sus distintas acepciones y traducciones | 213 |
| <i>Estefanía Sottocorno</i> | |
| La tradición manuscrita del <i>Liber dogmatum ecclesiasticorum</i> . Cuestiones de atribución y variantes más significativas | 223 |
| <i>Susana Violante</i> | |
| El conflicto de las traducciones: Escoto Eriúgena, Hilduino y Boecio | 229 |
| Temas Misceláneos | 239 |
| <i>Valentina Amorosino</i> | |
| <i>Dialogus cum Triphone</i> : il domandere della filosofia nella risposta del cristianesimo | 241 |
| <i>Marcone Felipe Bezerra de Lima</i> | |
| A apologética do termo <i>Pater Maior me est</i> : inferioridade e superioridade do Verbo de Deus no texto I, 7, 14 da obra <i>De Trinitate</i> de Santo Agostinho | 251 |
| <i>Pietro Cea & Nicolás Lázaro</i> | |
| La [re]educación de la Filosofía Medieval fuera del aula. Reflexiones en torno a su enseñanza, métodos y propuestas | 259 |
| <i>Jorge Augusto da Silva Santos</i> | |

| | |
|---|-----|
| Martin Heidegger e Tomás de Aquino: o autêntico <i>esse</i> do <i>verum</i> enquanto (als) <i>convenientia</i> no <i>intellectus</i> | 269 |
| <i>Daniel Ferraresi</i> | |
| O conceito do <i>peregrinus</i> na justiça de Agostinho | 281 |
| <i>Carlos Gómez Rodas</i> | |
| En búsqueda de lo absoluto: La cuarta vía de santo Tomás y la teoría de la participación | 291 |
| <i>Miguel Ángel González Hernández</i> | |
| “Qué cosa es el rey”: filosofía, política y género. Alfonso X de Castilla frente a María de Aragón, 1252-1458 | 301 |
| <i>Clemente Huneeus</i> | |
| Elementos voluntaristas en la doctrina tomista sobre la fe en la cuestión 14 <i>De Veritate</i> | 311 |
| <i>Emanuele Lacca</i> | |
| La educación del hombre entre familia y sociedad. La propuesta de Tomás de Aquino | 321 |
| Fernando Martín de Blassi | |
| Tomás de Aquino y la categoría de <i>emanatio</i> : una aproximación a sus niveles de significado | 331 |
| <i>Paulo Martines</i> | |
| Liberdade e Necessidade. Notas introdutórias ao último tratado de Anselmo de Cantuária | 339 |
| <i>Enrique Mayocchi</i> | |
| El conocimiento divino según Duns Escoto: una relectura desde Petrus Thomae | 349 |
| <i>Emiliano Primiterra</i> | |
| El origen del concepto de derechos humanos: Bartolomé de Las Casas y la defensa de la soberanía amerindia | 359 |
| <i>Nelson Reinoso & Román Chavez</i> | |
| El acontecimiento simbólico en Muḥyī l-Dīn Ibn al-‘Arabī: Una apropiación liminal de los textos místico-filosóficos del pensador y poeta de Al-Andalus en la filosofía contemporánea de Eugenio Trías | 367 |
| <i>Norma Inés Vidaurre</i> | |
| La educación del príncipe en la Suma de collaciones de Juan Gales | 377 |

| | |
|---|-----|
| Mesa de discusión | 387 |
| Enseñanza e investigación sobre filosofía medieval | |
| <i>Celina A. Lértora Mendoza</i> | |
| Presentación | 389 |
| <i>Luis Bacigalupo</i> | |
| Desafíos de enseñar Filosofía Medieval | 391 |
| <i>Silvia María de Contaldo</i> | |
| Enseñanza e investigación sobre filosofía medieval | 395 |
| <i>César O. Ibarra</i> | |
| Desafíos en la enseñanza virtual de la Filosofía Medieval | 397 |
| <i>Paula Pico Estrada</i> | |
| Desafíos en la enseñanza de la Filosofía Medieval | 403 |
| <i>Susana Violante</i> | |
| Mesa de discusión sobre enseñanza e investigación en filosofía medieval | 407 |
| | |
| Acto de Clausura | |
| <i>Ignacio Pérez Constanzó</i> | |
| Palabras del Coordinador Ejecutivo del III Coloquio -Intercongresos- de la RLFM | 413 |
| <i>Celina A. Lértora Mendoza</i> | |
| Palabras de la Coordinadora General de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval | 417 |
| | |
| Autores | 419 |
| CV autores | 421 |

