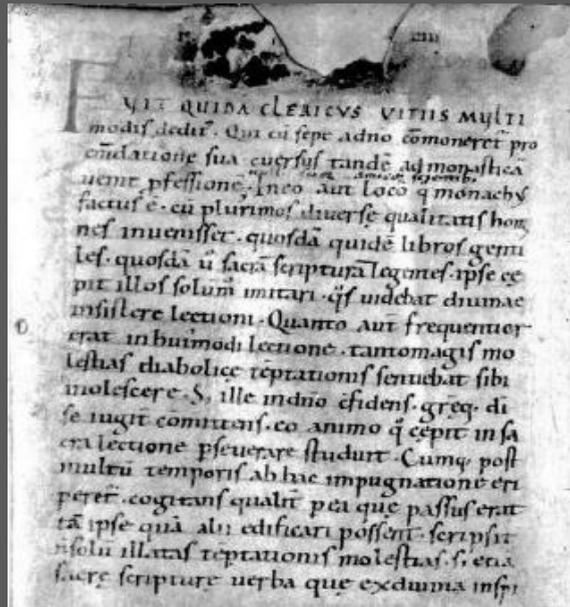




Coloquio Nacional



Encrucijadas filosófico- ideológicas en la Filosofía Medieval

Aportes al Día Mundial de la Filosofía 2021

Susana B. Violante
Coordinadora

**Encrucijadas filosófico-ideológicas
en la Filosofía Medieval**

Aportes al Día Mundial de la Filosofía 2021

Encrucijadas filosófico-ideológicas en la Filosofía Medieval: aportes al Día Mundial de la Filosofía 2021 / Susana Violante ... [et al.] ; coordinación general de Susana Violante. - 1a ed - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Celina Ana Lértora , 2022.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-88-3603-4

1. Filosofía Medieval. I. Violante, Susana II. Violante , Susana, coord.
CDD 180

Se agradece a los Dres.

Jorge Ayala
Rafael Ramón Guerrero
Leonor Xavier

la revisión crítica de los originales

Imagen de tapa: *De suis tentationibus*. Otloh de San Emeramo,
Biblioteca Estatal de Baviera.

© 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 11.923

Susana B. Violante
Coordinadora

Encrucijadas filosófico-ideológicas en la Filosofía Medieval

Aportes al Día Mundial de la Filosofía 2021

Buenos Aires - 2022



Prólogo

Susana B. Violante

Desde la Coordinación General y la Coordinación Argentina de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval presentamos un nuevo libro que es el resultado de la convocatoria realizada a la comunidad de estudiosas y estudiosos en Filosofía Medieval, al *Coloquio Nacional 2021* en adhesión al *Día Mundial de la Filosofía* que se llevó a cabo el jueves 18 de noviembre de 2021.

Nuestro colega Nicolás Lázaro leyó la *Proclamación de un Día Mundial para la Filosofía* de la Conferencia General de la UNESCO (33rd, C/45), celebrada en París el 29 de julio de 2005. De ella rescata los cinco objetivos que detalla el documento y que reiteramos en esta Presentación: (i) renovar el compromiso a favor de la Filosofía de las comunidades en distintos estamentos (desde lo regional a lo internacional); (ii) promover el análisis, la investigación y el debate sobre los grandes problemas a los que se enfrenta la humanidad; (iii y v) concientizar sobre la necesidad de la enseñanza de la filosofía y su importancia para las próximas generaciones; y (iv) “hacer un balance de la situación de la enseñanza de la filosofía en el mundo, insistiendo particularmente en las dificultades de acceso a ella”.

En nuestra convocatoria, reconoce nuestro colega, tuvimos en cuenta estos puntos y más, por ello tratamos de que el Coloquio abordara nuestra particular experiencia al seleccionar estos complejos y singulares siglos para analizarlos y contrastarlos, ya fuera con ellos mismos desde su plurivocidad como con nuestro presente, siempre en un espacio de diálogo y debate. También nos propusimos que se pudiera expresar el modo en que se ofrece la Filosofía Medieval en las universidades, las aceptaciones y rechazos, para observar e intentar modificar, hasta qué punto se mantienen los prejuicios fundados e infundados sobre ella. Sin descuidar los temas relevantes desarrollados por sus pensadores y pensadoras.

Así lo hicimos las personas que, en un número reducido para una tarde, participamos y expusimos y, si bien encontrarán los resúmenes correspondientes, aquí mencionaremos los núcleos temáticos expuestos para estimular lo que esperamos sea el deseo por la lectura y reflexión de la presente obra.

El aporte de Nicolás Lázaro relata las vicisitudes de una decisión tomada: “Voy a estudiar Filosofía Medieval”. Otra vez la misma respuesta, 20 años después (2001-2021), cuando a sus compañeros los felicitaban por la elección de otras carreras, a él le preguntaban: “¿por qué?” y, peor aún: “¿por qué Filosofía Medieval?”, la diferencia en la significación de la pregunta señala parte de los prejuicios que aún se mantienen y el desconocimiento de los valiosos aportes que, muchas veces desconocidos, mantenemos en la actualidad y considera que “estudiar Filosofía Medieval es un reservorio de humanidad”.

Celina Lértora nos muestra a “La filosofía medieval en la mirada de sus historiadores”, a partir del siglo XVIII y hasta nuestros días. Cómo su valoración ha transitado diversas adjetivaciones, desde las más negativas a las más positivas “y, en ambos extremos, no exentos de excesos”. Se detiene en dos miradas que se han difundido “la que considera a la filosofía medieval el núcleo inescindible de cualquier *philosophia perennis* y la tesis de que es la más auténtica y mejor filosofía (en especial el siglo XIII y Tomás de Aquino). Analiza cómo ambas terminan en un “reduccionismo” que impide vislumbrar lo acontecido en este extenso periodo “desde todos estos ángulos a la vez”. El artículo incursiona en la visión que, de sí mismos, poseían los pensadores y pensadoras. También nos aporta varios modelos de análisis críticos sobre los “manuales” dedicados al periodo.

En similar línea argumentativa encontramos el artículo de quien suscribe este Prólogo, tratando de analizar los basamentos sobre “Las dudas acerca del desarrollo de la filosofía en el medioevo”. En él se distingue entre “medievales” y “medievalistas” habiendo sido posiblemente estos últimos, quienes hicieron del pensamiento medieval ese discurso unívoco y ortodoxo que se critica y se huye. También incursiona en la cuestión de porqué, historiográficamente, se ha instado a no traducir tantas obras de autores y autoras que aún quedan “desconocidos”, “olvidados” en la *Patrología Latina* o en el *Corpus Christianorum*. En este artículo también se contrastan algunos autores y se analiza porqué se considera “filósofo” a quién no ahonda demasiado en la Filosofía y no así a quiénes lo han hecho. Se cuestiona sobre el basamento de esa autoridad determinante para que muchos estudiosos y estudiosas los tomen como “maestros” y no acudan a revisar la mentada bibliografía que permitiría realizar aportes a la Filosofía y, en especial, a la Medieval.

Con similar enfoque y preguntándose: “¿dónde queda el Maquiavelo de Maquiavelo?”, Rosa Rius Gatell en su artículo “Maquiavelo en el aula. La carta del 10 de diciembre de 1513”, presenta su experiencia docente con estudiantes de grado de Filosofía, consistente en la utilización de este texto para leer a Maquiavelo.

Ejemplifica relatando que los estudiantes se presentan al curso con lecturas de otros autores sobre Maquiavelo a quien, prácticamente ninguno y ninguna de ellos y ellas, había leído, con lo cual “se dificulta advertir lo poco maquiavélico que puede llegar a ser Maquiavelo”. En su artículo, Rosa Rius, analiza la obra mencionada desde una lectura diferente que modifica la imagen que de él nos han ofrecido.

En nuestro debatido diálogo nos encontramos con la pregunta de Mariano Pacheco Busch: “¿Por qué es una tarea filosófica hablar sobre la sexualidad en la edad media?”, En este artículo, reflexiona sobre algunos problemas que encuentra al estudiar “cómo se vivía la sexualidad en el medioevo” y los aportes que este estudio ofrece a la filosofía. Analiza la aceptación de ciertas prácticas durante este periodo que luego, o en otros espacios coetáneos, serán prohibidos. De este modo abre “la puerta al cuestionamiento acerca de cómo entendemos las expresiones de esas sexualidades en sus épocas y lugares”. Utiliza fuentes medievales como los escritos de Jacobo de Voragine, Vicente de Beauvais, Christine de Pizán y Al-Tifasi. Asimismo incursiona en el problema de las traducciones recordando que: “muchas veces, la intolerancia de una época posterior ha resultado en la falsificación de voces de épocas anteriores”. Falsificaciones que no han sido ajenas a cualquiera de las épocas de desarrollo filosófico. También analiza la noción de **progreso**, criticando la concepción generalizada de “una historia lineal que avanza siempre para mejor” y repensando “si cuando hablamos de ‘ganar derechos’ no nos referimos a veces a recuperar libertades humanas básicas que durante muchísimos siglos habían sido dadas por sentado”.

En cuanto a las cuestiones tratadas durante el periodo que nos aboca, Carolina Durán se ha dedicado a la producción textual realizada por mujeres, sobre todo del periodo filosófico tardoantiguo y medieval. En este artículo analiza las experiencias místicas en las obras de tres autoras del siglo XIII: Hadewijch de Amberes, Matilde de Magdeburgo y Margarita Porete, pertenecientes a la denominada “teología vernácula” y al movimiento de las “beguinas”. Nos presenta una lectura desde la “estética de la cartografía topográfica” con la que nos permite visualizar la espacialización que estas pensadoras utilizaban en la expresión de temas como la moral, los sentimientos, las utopías o la divinidad. Es un recurso que le permite al lector, imaginariamente, situarse, moverse, reconocerse al provocar esas “intenciones de desplazamiento”. Son las autoras referidas quienes guían en ese recorrido existencial desprovisto de referencias explícitas a la geografía ya que es un recorrido por los espacios del amor divino en sus diferentes acercamientos “en la utópica tarea de transmitir la experiencia de la unión con la divinidad”. Estas autoras nos proponen un acercamiento novedoso y creativo.

Valentina Amorosino incursionó en “Bernardo di Chiaravalle tra silenzio e Parola”. En su contribución interpretó el vínculo indisoluble entre el silencio y la palabra a través de algunos pasajes de la obra *De gradibus umilitatis et superbiae* de Bernardo de Claraval en quien “la necesidad de silencio se combina y revive en el misterio de la Palabra” en tanto “Principio Creador que todo lo puede” en un itinerario que intentaría conducir al ser humano a una unión mística con Dios. En este artículo prioriza el valor del razonamiento, el lenguaje y la escucha, señalando que no hay un abismo “entre lo que se calla y lo que se dice” dado que “el silencio y la locuacidad se buscan y se tocan, se desean, se esperan siempre, en un juego de alternancia y suspensión recíprocas”. De este modo Amorosino se sumerge en el análisis de la incapacidad de disfrutar del silencio que es lo que permitiría esa unión mística con Dios o bien con la trascendencia.

Francisco Iversen nos aporta un actual debate con base medieval acerca de la legalidad y moralidad de la interrupción del embarazo, así como sus supuestos antropológicos, metafísicos, espirituales y medicinales tratados desde Tomás de Aquino. Tema conflictivo ante el que, la Iglesia Católica, sostiene el autor, “tiende a señalar la inmoralidad de tal legalización y a asociarla linealmente con el homicidio”. Iversen nos recuerda que el tema ha sido discutido ampliamente por diversos autores como Alberto Magno, Tomás de Aquino, Egidio romano y Duns Escoto, al rearticular, cada uno a su manera, los saberes médicos y filosóficos recibidos al respecto por la tradición y por textos de Aristóteles, Avicena o Galeno, entre otros. Sostiene que Tomás de Aquino es relevante para comprender y encausar el debate centrándose en la novena objeción y la respuesta a la misma en *Quaestiones disputatae de potencia* q3, a9.

Romina Pulley presenta el inicio de un proyecto de relación entre dos autores distantes temporalmente pero que permiten visualizar la cercanía y continuidad de sus pensamientos. En su artículo “La verdadera filosofía: ¿simple metáfora o proyecto inacabado? Entre el Hume Medieval y el Hume Moderno”, Pulley comparte la necesidad de realizar estos encuentros entre pensadores para desmitificar anquilosados supuestos de diversidad y hasta de oposición que no son tan profundos ni antagónicos como se nos ha hecho creer durante siglos. Es por ello “que busca vincular a dos filósofos separados por casi cuatrocientos años de historia y toda una serie de compromisos doctrinales diferentes, pero, al mismo tiempo, unidos en puntos importantes de su reflexión filosófica”, ellos son Nicolás d’Autrecourt y David Hume en quienes encuentra, también, el punto en común de “la actitud de honestidad intelectual que supuso en ambos casos, la acusación de impartir falsas enseñanzas y la amenaza de represalias intelectuales que sufrieron, cada uno, en su respectivo

círculo académico”. Cuestión que le permite a la autora, analizar aquello que se pretende con la frase: “verdadera filosofía”, conforme lo planteara Hume, y reflexionar acerca de nuestra propia labor como filósofos y como docentes de filosofía.

Los asistentes al Coloquio tuvieron el espacio y el tiempo de compartir sus pensamientos, un contenido que no dejó de lado interesantes análisis sobre pensadores y pensadores que se suman a los consabidos o bien presentan temas poco abordados junto a la preocupación por la enseñanza de la Filosofía Medieval y la necesidad de resignificar y ampliar su canónico contenido.

Agradecemos a los Doctores Jorge Ayala y Rafael Ramón Guerrero, de España y a la Doctora María Leonor Xavier, de Portugal, por su generosidad al proceder con la evaluación externa de los artículos para su publicación. Si bien todos los artículos aquí publicados fueron evaluados de modo afirmativo, dejamos constancia que cada autor/autora, es responsable de lo expuesto. Agradecemos sus presentaciones y esperamos que esta publicación contribuya al fortalecimiento de los estudios del medioevo en nuestra región, sobre todo porque nos encontramos con preocupaciones comunes acerca del trato y destrato que, históricamente, se ha brindado a este espacio de pensamiento filosófico.

Voy a estudiar Filosofía... ¡Medieval!

Nicolás Lázaro

Introducción

Recuerdo que hace ya 20 años junto a mis amigos y excompañeros (próximamente a egresar) del colegio secundario, nos preguntábamos –como seguramente los jóvenes suelen preguntarse todavía hoy– ¿qué vas a estudiar? Teníamos respuestas de todo tipo y también las más comunes: Medicina, Kinesiología, Odontología, Derecho, Contador Público, Arquitectura, alguna que otra Ingeniería y otras más que seguramente me estoy olvidando.

En ocasión de este evento destinado a celebrar el *Día Mundial de la Filosofía*, me propongo con esta presentación realizar una aproximación a la pregunta que tantas veces me hicieron, me siguen haciendo y, no tengo dudas, me seguirán haciendo: ¿por qué Filosofía? Y así responder la invitación que recibíamos desde la Red Latinoamericana de Filosofía *Medieval* a compartir nuestras experiencias.

Pretendo hacerlo a partir de un repaso de algunas vivencias personales y, sobre todo, de ciertas reflexiones acrisoladas por el tiempo, desde aquel 2001 al 2021 actual. Ya sé que 20 años no son nada y que estoy *in mediis rebus (vitae)*, pero bueno... aprovecho la circunstancia para pensar, como quien se toma un descanso y mira hacia atrás luego de andar un poco, sobre el camino que se ha hecho –así, casi solo...(!)– al andar.

Un día para la Filosofía

Pero antes me gustaría hacer un repaso de lo que implica este día y cuáles son las razones que nos convocan. Siempre me llamó la atención esta costumbre de reservar un día para conmemorar algo. En este caso: la Filosofía. Así que fui a leer la *Proclamación de un Día Mundial de la Filosofía*¹ para interiorizarme un poco de qué se trataba.

¹ Conferencia General de la UNESCO (33rd, C/45), “Proclamación de un Día Mundial para la Filosofía”, París, 29 de julio de 2005.

Contrariamente a lo que me esperaba, no se propone como una efeméride, ni en conmemoración de filósofo, escuela o corriente alguna. Sino que tal fecha es el resultado “de los trabajos de la tercera edición de los Encuentros de la primavera de la Filosofía, organizados por la Asociación Amigos de la Filosofía en la ciudad de Fez (Marruecos)”².

Son cinco los objetivos que se detallan en el documento: (i) renovar el compromiso a favor de la Filosofía de las comunidades en distintos estamentos (desde lo regional a lo internacional); (ii) promover el análisis, la investigación y el debate sobre los grandes problemas a los que se enfrenta la humanidad; (iii y v) concientizar sobre la necesidad de la enseñanza de la filosofía y su importancia para las próximas generaciones; y (iv) “hacer un balance de la situación de la enseñanza de la filosofía en el mundo, insistiendo particularmente en las dificultades de acceso a ella”.

De todos ellos se esperan concomitantes resultados. En esta exposición me quedo con dos, que me interpellaron particularmente: (iii) la movilización de la comunidad intelectual, los encargados de la adopción de decisiones, las instituciones pedagógicas y los medios de comunicación en favor de la promoción de la filosofía; (iv) elaboración de enfoques y modalidades de tipo innovador en materia de enseñanza y práctica de la filosofía³.

Debo decir que esta propuesta de la RLFM se ajusta en todo al documento referido de la UNESCO. En primer lugar, cumpliendo claramente los cinco objetivos planteados (que se ven en los temas que se han leído en estas jornadas) así como también en la confluencia de colegas provenientes de distintas instituciones y naciones. En segundo lugar, con respecto a los resultados esperados, por los mismos motivos recién mencionados y, particularmente, por la especificidad con la cual se propone este encuentro: la Filosofía Medieval.

La situación, de ayer a hoy

Parece mentira cómo las cosas cambian de un día para otro, pero luego de 20 años se ve cómo sigue siendo todo igual.

² Ibid., p. 1.

³ Cf. los dos párrafos anteriores con UNESCO, “Proclamación...”, pp. 2-3.

Corría el año 2001 y me encontraba terminando la escuela secundaria en la ciudad de Rosario (Argentina), más o menos por el mes de septiembre ya había tomado la decisión de estudiar Filosofía, pero todavía no se lo había dicho a mis padres, lo que representaba todo un desafío... ¡Y faltaba atravesar aquel fatídico diciembre! Inflación, dólar por las nubes, falta de trabajo y el estallido social que amargamente recuerdo... recordamos.

Pero sí, en medio de todo eso, quería estudiar Filosofía: ¿de qué vas a vivir? Por qué no estudias otra carrera primero y después, mientras te dedicas a otra cosa, estudias Filosofía como un pasatiempo, como *hobbie*. Hasta me dijeron cosas peores, como a muchos que atravesaron esta situación se las habrán dicho.

A medida que pasaban los años y avanzábamos en nuestros estudios, noté la siguiente diferencia: mientras que con otros el diálogo era el siguiente:

- ¿Qué estás estudiando?
- Medicina, o Arquitectura, o Abogacía, o etc.
- Ah... ¿y te gusta?

Para conmigo era más o menos así:

- ¿Qué estás estudiando?
- Filosofía
- ¡Filosofía! ¿Y por qué? ¿Por qué Filosofía?

Sólo a mí me exigían una justificación, mientras que al resto la repregunta que le dirigían era si les resultaba de su agrado o no. Nunca, al menos no lo recuerdo, me preguntaron si me gustaba lo que estudiaba –Filosofía, por supuesto– sino por qué lo hacía. Como si estudiar Filosofía fuese un crimen contra el tiempo, o la juventud, o la utilidad, o el futuro, o el empeño de las fuerzas propias... Ni se imaginan –o sí, sí se lo imaginan– cuando abundaba en que el período que despertaba mi interés era el Medioevo...

Tenía que justificarme doblemente. Así que empecé a ensayar todo tipo de respuestas y argumentos, leyendo y releendo obras clásicas que indagaban sobre qué es la Filosofía, sobre su importancia, sobre todas las grandes personalidades, inventores, escritores, etc., que habían estudiado la misma carrera; sobre sus aportes al acervo cultural, su legado, su influencia, y otra vez, etc.

Me llamó la atención que nada más ni nada menos que Régine Pernoud experimentó también este mismo fenómeno, de percibir el cambio de las cosas en el corto plazo pero su permanencia a lo largo del tiempo. La destacada medievalista cuenta que mientras paseaba con Amélie, nieta de una amiga suya de unos siete años aproximadamente, la niña le cuenta todo lo que aprendía de la Edad Media: que en ese tiempo había señores feudales que “se hacían la guerra todo el tiempo y con sus caballos iban por los campos de los campesinos y lo destrozaban todo”. Agrega Pernoud: “me hizo comprender que en 1975 se enseña historia exactamente como me la habían enseñado a mí hace medio siglo o más”⁴.

Aquí una de las grandes diferencias y la clave por la cual me incliné por el Medioevo: un profesor de Historia del colegio secundario. Luego de estudiar la Historia de Grecia y Roma en primer año, tocaba, en segundo, leer la Historia del Medioevo y del Renacimiento. Contrariamente a lo que se hacía en muchas instituciones educativas, nuestro docente no utilizaba “manuales escolares”. Sino que él mismo preparaba sus clases y apuntes. Cuando nos aproximábamos al siglo XIV y XV, en medio de las narraciones de los grandes descubrimientos, mostró en una filmina o transparencia algunos planos e imágenes de la Catedral de Nôtre-Dame de París, y lanzó esta afirmación: “No pueden haber sido tan ignorantes y brutos, de lo contrario no podrían haber hecho esto”. Y así, con una dosis de sentido común, despertó mi interés por este período.

Entonces... ¿por qué Filosofía Medieval?

Este mismo interrogante que me acompañó hasta aquí –como es evidente– lo abordé ya en varias oportunidades⁵, y “académicamente” por primera vez en 2019, en una ponencia que leí en las *Primeras Jornadas Nacionales de Becarios Doctorales y Posdoctorales de Filosofía* organizadas por la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM, Argentina, 6-8 de agosto de 2019). Aquí quisiera citar extensamente muchísimas obras, que seguramente todos conocen. Pero no lo haré, solamente pondré

⁴ Régine Pernoud, *Para acabar con la Edad Media*. Barcelona, Medievalia, 2003, p. 9.

⁵ Cuyo desarrollo se puede ver, por ejemplo, en: Nicolás Lázaro, “Medioevofobia. Notas sobre la investigación acerca de la Filosofía en la Edad Media”, *Patristica et Mediaevalia*, 41/2 (2020), pp. 117-128; y en Nicolás Lázaro, “Reflexión sobre el sentido del estudio y la investigación en Filosofía Medieval”, Celina Lértora Mendoza-Susana Violante (coords.), *Perspectivas contemporáneas sobre la Filosofía Medieval*, Buenos Aires, RLFM, 2020: 325-328.

las que ciertamente fueron algunas de las últimas palabras escritas de mi codirectora de tesis, la Dra. Silvana Filippi, quien me entregó para el *Prólogo* de mi libro –perdón por la autorreferencia– empezando la segunda semana del mes de mayo (9/5/2021):

“Es harto conocido el hecho de que el extenso período dentro del cual queda incluida la temática de este libro fue designado como Edad Media en sentido despectivo. Durante mucho tiempo se ha pensado que desde el punto de vista filosófico no ha habido ningún aporte valioso producido en aquella época. Sólo se trataría de la recepción y adopción parcial de la filosofía pagana, a la cual se adosó la teología religiosa en una combinación no siempre feliz. Esta concepción prejuiciosa y, por lo demás, completamente injustificada ha cambiado mucho en la actualidad.

No obstante, 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”⁶.

Sobre esta “auténtica comprensión de la historia de la filosofía occidental” y de la cultura, extensivamente, hablaré un poco más adelante. Me gustaría decir, sin embargo, que la virtud de ser “media” de la edad que me preocupa permite comprender también la antigüedad clásica, mirada retrospectivamente. Y, de este modo, “el poder exegético del pensamiento medieval” resulta también “francamente medular” con respecto al período histórico que le antecedió. Sin ambages: se convierte en una perfecta ocasión de acceder al mundo antiguo, de la literatura clásica, de las lenguas clásicas y de las instituciones.

⁶ Silvana Filippi, “Prólogo”, *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, 2021, pp. 11-14.

Palabras finales

Y hoy, después de veinte años, con un incierto diciembre por venir, con el dólar por las nubes, crisis social, laboral, etc... Sí, quiero estudiar Filosofía Medieval.

En este sentido, y en armonía con uno de los objetivos –(iv) “hacer un balance de la situación de la enseñanza de la filosofía en el mundo, insistiendo particularmente en las dificultades de acceso a ella”– y con uno de los resultados esperados detallados en el documento de la UNESCO –(iv) la elaboración de enfoques y modalidades de tipo innovador en materia de enseñanza y práctica de la filosofía– me gustaría subrayar, debido a las tristes noticias que en este último tiempo recibimos con respecto al embate y a la guerra que se está librando contra la cultura clásica en distintos intentos de reformas educativas, la necesidad de estudiar Filosofía Medieval como un reservorio de humanidad. Mejor que yo lo expresó Natalia Sanmartin Fenollera:

Lewis dijo una vez, durante una lección inaugural impartida en Cambridge en 1954, que las mentes contemporáneas no están preparadas ya para comprender los textos de la antigüedad. Él atribuía esa incapacidad al efecto de la educación moderna sobre el entendimiento, a la dificultad del hombre actual para desprenderse de los estrechos prejuicios de la modernidad. Lewis culpaba también a la ignorancia de las lenguas muertas, a la nula habilidad para leer con soltura y fluidez las grandes obras clásicas en la lengua en que fueron escritas. Él se consideraba a sí mismo miembro de una raza casi extinta: la de los occidentales educados desde la infancia en la cultura antigua, capaces de escribir y leer sin esfuerzo el latín y griego clásicos; y de hacerlo no por ser especialistas, sino por ser europeos. En aquella lección en Cambridge, hizo lo que haría un bondadoso espécimen en peligro de extinción ante un grupo de oyentes desorientados: ofrecerse como objeto de estudio. No va a haber muchos más como yo, vino a decirles aquella tarde; no verán ustedes ya a muchos hombres educados en la vieja cultura occidental. Obsérvenme bien y aprovechen la oportunidad, les advirtió. Y finalmente espetó a bocajarro: “No habrá muchos más dinosaurios”⁷.

Voy a estudiar Filosofía Medieval, entonces, y defender las lenguas clásicas... Sobre todo, para conocer un poco más las causas que llevaron a esa generación que

⁷ Natalia Sanmartin Fenollera, “Prólogo”, Rubén Peretó Rivas, *El nacimiento de la cultura cristiana*, Córdoba, Lectio Ediciones, 2021, pp. 9-13.

construyó la Catedral que mi profesor de historia nos mostró y para conservar el legado que me siento llamado a conservar: la cultura occidental.

Epílogo

Luego de los intercambios que se sucedieron a partir de estas reflexiones y otras ponencias leídas me surgieron algunas ideas sobre las que quisiera detenerme y decir algo, a vuelapluma.

La primera de estas ideas tiene que ver con lo narrado por Rubén Peretó Rivas en la *Introducción* de su recién citado libro, y por lo que acabo de decir antes de comenzar este *Epílogo*: la vocación y el llamado a conocer, conservar y transmitir aquello que permanece:

“No se trata de ser optimistas o de ser pesimistas; se trata de ser realistas. Y lo real es que vivimos en un mundo agresivamente anticristiano, pero también como herederos y legítimos poseedores del pasado que dio nacimiento a la cultura que forjó Occidente y que es la cultura cristiana. Y el realista se opone al cambio por el cambio mismo, y no lo hace por un atavismo reaccionario, sino porque es realista, porque sabe que el hombre solamente puede amar aquello que permanece. Un hombre que ama verdaderamente a su esposa, no la cambia cada año. Y es por eso que, si verdaderamente amamos a Cristo y a su Iglesia, debemos ser firmes en conservar lo que permanece, y lo que permaneció durante los últimos quince siglos y que los bárbaros actuales se encargaron de destruir en pocas décadas”⁸.

Esta idea de conservar lo que permanece y aquella de “volver al hogar”⁹ son las que perfectamente describen las motivaciones profundas que están a la base de mi deseo por el estudio de la Filosofía Medieval y que tiene su raíz en el desencanto por la Filosofía Moderna.

⁸ Rubén Peretó Rivas, *El nacimiento de la cultura cristiana*, Córdoba, Lectio Ediciones, 2021, p. 17.

⁹ “Este libro pretende también ser un llamamiento para volver al hogar, a prestar oídos a la nostalgia por lo que perdimos, a experimentar lo que los ingleses llaman *homesickness* y los alemanes *Heimweh*; para unos la ‘enfermedad del hogar’ y para otros el ‘dolor del hogar’. En ambos casos se trata del deseo de volver, deseo que no hay que dejar que se apague sofocado por las espumas del mundo presente”, Rubén Peretó Rivas, *El nacimiento...*, p. 17.

La segunda idea –ampliación de un aspecto de la anterior– es la del conservadurismo en sintonía con la tesis fundamental y el desarrollo realizado por Horacio G. Vaudagna¹⁰. No se trata –al decir de Peretó¹¹– de un pesimismo por el tiempo en que vivo, ni fatuo optimismo por lo que vendrá, sino de una preocupación porque no se pierdan las experiencias, reflexiones y costumbres que hicieron un mundo mejor: “El pasado, la tradición y el legado cultural son elementos de los cuales el Hombre se puede nutrir para construir sabiamente su proyecto de vida, absorbiendo lo que el tiempo pretérito enseña”¹².

En síntesis, recuperada aquella reinterpretación de la palabra “media” realizada por Silvana Filippi (y modestamente ampliada *inversa vice*), la decisión de estudiar Filosofía Medieval radica en el deseo de conservar en el espíritu humano todo lo que es auténtico y verdadero.

Deseo –de algún modo– de resistencia contrarrevolucionaria, puesto que “los estudios clásicos son insustituibles para resistir al peligro del rebajamiento y la nivelación por lo ínfimo a un común denominador espiritual extremadamente chato, con que nos amenaza el utilitarismo tecnócrata de nuestros días”¹³. Reflexión que aplico al estudio de la Filosofía Medieval y de la cultura occidental.

¹⁰ “El conservador reconoce el cambio, pero compele a que el mismo sea acorde al equilibrio entre lo mutable y lo perdurable; de allí es que resulta necesario actualizar la posición conservadora frente a los desafíos que presenta un mundo sumergido en la revolución ideológica del progreso indefinido y la liberación absoluta”. Horacio Giusto Vaudagna, *El conservadurismo en 10 reflexiones*, Lectio Ediciones, p. 23.

¹¹ Cfr. Rubén Peretó Rivas, *El nacimiento...*, pp. 15-17.

¹² Horacio Giusto Vaudagna, *El conservadurismo...*, pp. 47-48.

¹³ Leonardo Castellani, *La otra Argentina*, Ediciones Vórtice -Ediciones Jauja, Buenos Aires-Mendoza, p. 93 (§10. La derrota de las humanidades, pp. 88-95).

La filosofía medieval en la mirada de sus historiadores

Celina A. Lértora Mendoza

Introducción

Desde que el pensamiento medieval comenzó a ser objeto de atención por parte de los historiadores (en el siglo XVIII) y hasta hoy mismo, el carácter de ella y su valoración han transitado todos los espectros, desde los más negativos a los más positivos, y en ambos extremos no exentos de excesos.

Me detendré especialmente en las miradas que se han hecho famosas pero que – como espero mostrar– terminan siendo sesgadas por intereses de pertenencia y preferencias más ideológicas que específicamente filosóficas. Presentaré al final algunas reflexiones tendientes a superar estos reduccionismos para lograr una visión más matizada y realista de un complejo entramado de pensamiento que abarcó mil quinientos años, dos continentes y por lo menos cinco áreas lingüísticas y culturales, la estructura jurídica del Imperio Romano, y las formas modernas de estado y sociedad, representadas por la Europa del Renacimiento y la Modernidad.

Sus manifestaciones culturales (vida cotidiana, social, política, religiosa, científica, artística, etc.) variaron tanto, que no es posible formular una única descripción del “hombre medieval”. De hecho, un hombre del siglo VI o VII tenía más en común con un hombre de la antigüedad romana que con otro medieval del siglo XIV, más próximo, en todo sentido, a los renacentistas y a los modernos. Por ello se habla de dos grandes períodos –Alta y Baja Edad Media– si bien los límites entre ambas son borrosos. En general se denomina Alta Edad Media al período comprendido entre los siglos V y XI-XII, incluyendo la etapa de predominio feudal, por lo cual también se denomina Feudalismo. Se llama Baja Edad Media al período siguiente, hasta el Renacimiento, e incluye el proceso de formación de ciudades y reinos independientes, o etapa del surgimiento de la burguesía. Desde el punto de vista de la historia de la cultura se habla de tres períodos claramente diferenciados: 1º, el que corresponde a la época de la disolución del Imperio, es una etapa de conservación y transmisión del saber antiguo, y no de reformulación; 2º, el que se inicia con el Renacimiento Carolingio, en el siglo VIII, y constituye la primera manifestación cultural propia de la nueva sociedad europea; 3º, el que corresponde a la consolidación

de esa cultura en formas orgánicas que coinciden con la organización de los burgos y de los poderes políticos centrales. Puedan denominarse a estos períodos culturales: post-imperial, feudal y burgués, respectivamente.

Pero con respecto a su especificidad y valor histórico, no todos los pensadores han estado, ni están de acuerdo sobre la significación de Edad Media en la historia europea y universal¹. Hay diversas imágenes de la Edad Media. Digo “imágenes” y no “conceptos” porque en muchos casos estas apreciaciones no son explicitadas ni fundamentadas en una teoría o en elementos empíricos de la historia, sino que funcionan como marcos implícitos y no tematizados de comprensión; son apriorísticos en el sentido de que “se dan por supuestos”.

Estas imágenes de la Edad Media son fundamentalmente tres.

1º. la época oscura, imagen peyorativa proviene del iluminismo del siglo XVIII e indica una doble oscuridad, por oposición a la “iluminación” de la modernidad. Es oscura desde el punto de vista ideológico o intelectual, es decir, es una época de ignorancia y de irracionalidad. Y fue una etapa oscura también en el sentido de que en ella no habría pasado nada realmente importante en relación a la historia posterior. En otros términos, que extremando las cosas podría pasarse de la Antigüedad a la Modernidad sin que la historia perdiera sentido por la omisión de los acontecimientos de esos diez siglos. Es obvio que esta imagen ya es obsoleta, y como tesis explicativa de la Edad Media, en forma global, no la sostiene nadie. Pero en algunos aspectos persiste en el imaginario colectivo.

2. Etapa intermedia. En esta visualización la Edad Media es concebida un período de pasaje entre dos visiones del mundo contrapuestas. Aquí se tiene en cuenta lo que podríamos llamar la “mentalidad” o el “imaginario” colectivo más que procesos o realizaciones históricas concretas. Quien ha desarrollado con más rigor y elementos históricos esta tesis ha sido Alexander Koyré, en Francia², analizando la historia del pensamiento científico, tomando **ciencia** en el sentido amplio de pensamiento reflexivo y sistemático que trata de comprender la realidad. Según Koyré, esta etapa intermedia se refiere (en Occidente, naturalmente) al pasaje entre dos visiones

¹ He analizado con bastante detenimiento este tema en mi trabajo *Panorama de la Filosofía Medieval*, Buenos Aires, Ed. F.E.P.A.I., 2011, CDROM, cap. 1, “Razón y fe, el gran problema medieval”.

² Alexander Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Gallimard, 1962.

antagónicas del universo en su totalidad: el finitismo antiguo y el infinitismo moderno. En esta perspectiva se invierten ciertas apreciaciones tradicionales; por ejemplo, no se considera un avance, sino un retroceso, el pensamiento aristotelizante que predominó a fines del siglo XII. Por supuesto, ésta es una tesis controvertida, y de hecho los historiadores discuten en cada caso cuál ha sido el real valor de novedad de los aportes medievales, pero en líneas generales hay consenso sobre el acierto global de esta tesis.

3. Encuentro de culturas. Es esta una caracterización más reciente y derivada en buena medida de los estudios comparados de las culturas medievales de Occidente y de investigaciones más profundas sobre la base semítica del cristianismo primitivo. En un enfoque abarcativo, se considera un triple encuentro cultural: 1º, el encuentro de la cultura greco-romana con la semítica del cristianismo primitivo, encuentro que se produce todavía en la Edad Antigua, y cuya expresión histórica típica es la conversión de Constantino; 2º, se produce con las invasiones bárbaras que destruyen el Imperio y sobre sus ruinas políticas y jurídicas establecen una nueva sociedad, diferente tanto de la bárbara como de la imperial, y en la cual son ciertamente perceptibles ambas; 3º, el encuentro cultural (más bien “choque”) que significó la invasión árabe a Europa, proceso que comenzó por la península ibérica y continuó por el este, hasta la caída de Bizancio. Desde el siglo VIII Europa no puede entenderse sin este triple encuentro³.

³ Menciono en especial como síntesis adecuada, el trabajo de Rémi Brague, “Sens et valeur de la philosophie dans les trois cultures medievales”, Jan A. Aertsen und Andreas Speer, *Was ist Philosophie im Mittelalter? Akten des X. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l’Étude de la Philosophie Médiévale*, 25. bis 30. August 1997 in Erfurt, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1998: 229-244. Como dossier de estudios v. Luis A., De Boni y Roberto H. Pich (orgs.) *A recepção do pensamento Grego-Romano, árabe e judaico pelo ocidente medieval*, Edipucrs, Porto Alegre, 2004.

La Filosofía Medieval en la mirada de los historiadores⁴

Su naturaleza temática y alcance cronológico y geográfico

Hay que indicar, en primer lugar, que la filosofía medieval no abarca el mismo período que la historia general, sino que es más amplia, ya que incluye la producción de los escritores eclesiásticos desde el siglo II. Sin embargo, las manifestaciones tardías de la filosofía antigua siguen estudiándose en Historia de la Filosofía Antigua, cuya fecha límite ha quedado convencionalmente fijada en el año 529, cuando el Emperador Justiniano ordena el cierre de la Academia de Atenas, último reducto de la filosofía pagana. Hay por lo tanto un período de solapamiento que pocas veces se tiene en cuenta, a pesar de su magnitud y su importancia conceptual.

La segunda observación es que lo que presentamos como filosofía medieval, es en realidad una reconstrucción histórica⁵, de acuerdo a lo que hoy –y desde la Modernidad– se considera filosofía y que no responde, sobre todo para la etapa anterior a las Universidades, a la mentalidad ni a los objetivos de quienes la expusieron. Vemos que los pensadores medievales más importantes no se consideran a sí mismos filósofos sino teólogos, con raras excepciones. De hecho, la mayoría de sus tesis filosóficas están enunciadas en contextos no filosóficos (teológicos, religiosos, etc.). Esta situación ha sido reconocida sobre todo por Étienne Gilson, quien señala que esta reconstrucción no puede sino ejercer cierta violencia sobre el pensamiento a que se aplica, y que siempre debe tenerse en cuenta esa inadecuación entre el marco original y el de su reconstrucción histórica.

Al respecto dice Gilson:

⁴ Dados los límites de esta comunicación, ejemplificaré solo con dos medievalistas que pueden considerarse antitéticos en casi todos los puntos hermenéuticos y valorativos, en el entendimiento de la multiplicidad de autores con visiones intermedias: Gilson y De Libera. Se citan los siguientes textos: Étienne Gilson, *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, trad. Arsenio Palacios y Salvador Caballero, Madrid, Editorial Gredos, 1965, 2ª ed. 1972; Alain De Libera, *La philosophie médiévale*, Paris, P.U.F., 1993. Traducción *La filosofía medieval*, Bs. As. Fundación Hernandaria, Editorial Docencia, 2000 (se cita por aquí).

⁵ José Francisco Meirinhos, “Filosofía medieval, concepto em reconfiguração”, *Sygnum*, Revista de ABREM, 9, 2007: 209-246.

“A pesar de este esfuerzo para abarcar lo más exactamente posible lo concreto, es necesario confesar que toda historia de la filosofía de la Edad Media presupone la decisión de abstraer esta filosofía del medio teológico en que ha nacido, y del cual no se la puede separar sin violentar la realidad histórica. Puede verse que no hemos admitido ninguna línea de demarcación rigurosa entre la historia de la filosofía y la historia de la teología, no solamente en la época patristica, sino incluso en la Edad Media. [...] La historia de la filosofía de la Edad Media es una abstracción sacada de la realidad, más vasta y más comprensiva, que fue la teología católica medieval. No hay por qué sorprenderse de las incesantes referencias que, en el curso de esta obra, se hacen a problemas propiamente teológicos; antes al contrario, dichas referencias recordarán provechosamente la simbiosis de estas dos disciplinas intelectuales durante la larga serie de siglos que tenemos que recorrer”⁶.

Este hecho, y la peculiaridad de que todos los pensadores medievales importantes hayan sido religiosos (cristianos, musulmanes y judíos) llevó, en el ámbito cristiano al menos, a la pregunta por la índole específica de la Filosofía Medieval. Es decir, más allá de ser obviamente el conjunto de ideas filosóficas que se enunciaron en dicho período cronológico, la pregunta es si existió una filosofía peculiar que tuviese una característica distintiva de la anterior y la posterior, a la que pudiera quizá llamarse **filosofía cristiana**. Emile Bréhier (en 1921⁷) sostuvo que no existe una filosofía típicamente cristiana y lo así llamado es en realidad el aparato racional o argumentativo de la teología. En cambio Gilson⁸ y Jacques Maritain⁹ sostuvieron la afirmativa. Copleston¹⁰, por su parte, afirma que los pensadores medievales distinguieron la filosofía y la teología, lo que está claro porque la relación entre ambas fue un tema de discusión entre ellos. La admisión de hipótesis filosóficas válidas y teológicamente erróneas (la posibilidad de creación *ab aeterno* de Santo Tomás, o la teoría de la doble verdad de Averroes, o de la doble expresión de Maimónides) serían ejemplo de ello. Por lo tanto, se debe reconocer que la Edad Media produjo auténtica filosofía y no sólo un aparato racional al servicio de la teología. Ahora bien, cuál sea el núcleo

⁶ Cf. Ob. cit., I, p. 9.

⁷ Ed. consultada Émile Brehier, *La filosofía en la Edad Media*, México, UTEHA, 1959.

⁸ Étienne Gilson *Reason and Revelation in the Middle Ages*, New York, C. Scribner's Sons, 1948.

⁹ Jacques Maritain, *De la philosophie chrétien*, Paris, Desclée de Brouwer, 1933.

¹⁰ Cf. Frederik Copleston, *Historia de la Filosofía*, trad. Juan Carlos García Borrón, Barcelona, Ariel, 1974, vols. II y III.

problemático de esa filosofía, también enunciada por creyentes en otras épocas históricas, es lo que trataremos de ver a continuación.

Desde mi punto de vista, el problema crucial que por primera vez se planteó a la filosofía en el Medioevo (a los creyentes de las tres grandes religiones occidentales, por igual) y que al ser resuelto entonces ya no volvió a plantearse en esos términos, es el de **la relación entre la razón y la fe**, es decir, cómo acordar el pensamiento griego con las propias creencias religiosas, de modo que el resultado fuera a la vez satisfactorio para la fe y congruente con los postulados de aquel saber racional. La intuición que guía estos esfuerzos es que la vida cultural debe integrar los dos términos y no puede prescindir de uno de ellos en beneficio del otro. En realidad, esta opción ya se había planteado en el judaísmo desde el siglo II ac, cuando el movimiento cultural helenístico cuando se plantearon la traducción de la Torah (así nació la *Septuaginta*) inaugurando una tradición que se prolongó en el cristianismo.

Hay además otro aspecto importante en este primer esfuerzo de adecuación cultural, que es la preocupación por el modo adecuado de concordancia. Se ensayaron con éxito dos soluciones que constituyen dos grandes síntesis medievales que, manteniendo invariable el componente de la fe monoteísta (cristiana, musulmana y judía) variaron el componente teórico, en la línea platónica y aristotélica respectivamente. La primera síntesis, platónica, corresponde a la Alta Edad Media, se inicia en la Cristiandad con los Padres Griegos y se desarrolla del siglo VI al XII, culminando en lo que se ha llamado el Pensamiento del Monacato. La segunda síntesis, aristotélica, es propia de la Baja Edad Media, se produce antes del siglo XII, en el Judaísmo y el Islam y plasma en la Cristiandad en las Universidades del siglo XIII, constituyéndose desde entonces como pensamiento rector de los estudios eclesiásticos casi hasta la actualidad.

Debo aclarar que dije dos “ensayos exitosos” de síntesis, porque no comparto la visión bastante generalizada que valoriza más el segundo que el primero. Este tema se vincula estrechamente con la valoración de la filosofía medieval

Criticando estos puntos de vista dice De Libera:

“La historia de la filosofía medieval ha sido escrita en general desde el punto de vista del cristianismo occidental. Esta actitud no ha dejado de tener consecuencias: fija los objetos, los problemas, los dominios de investigación; calibra, distribuye, suprime, reparte según sus perspectivas, sus intereses y sus

tradiciones; impone sus omisiones, imprime sus direcciones y directivas, y, por último, hace creer en la unidad de un período cuyas tensiones, minorías y disonancias pretende redescubrir rigurosamente, pero a condición de permanecer en el interior de un mismo *continuum* espacio-temporal, en el espacio de juego histórico definido por el horizonte ‘familiar’ de la historia europea.

[...]

Lo primero que debe aprender un estudiante al abordar la Edad Media es que la Edad Media no existe. La duración continua, el referente único donde el historiador de la filosofía inscribe la sucesión de las doctrinas y las trayectorias individuales que, a sus ojos componen una historia –la ‘historia de la filosofía medieval’- no existe. Existe una multiplicidad de ‘duraciones’: una duración latina, una duración griega, una duración árabe-musulmana, una duración judía.

[...]

Filosóficamente, el mundo medieval no tiene centro. No solamente porque el mundo medieval occidental tiene una pluralidad de centros (lo que muchos historiadores reconocen), sino también, sobre todo, porque existe una pluralidad de mundos medievales.

[...]

Fijar el telón de fondo de la filosofía medieval significa extender todo de un extremo a otro del Mediterráneo: de Occidente a Oriente y de Oriente a Occidente, de Sur a Norte y de Norte a Sur. La historia de la filosofía medieval no es la historia de la filosofía cristiana. Es la historia de la filosofía pagana y de los tres monoteísmos de los cuales ha sido instrumento dócil o indócil, socio o competidor. Es la historia de pueblos diferentes y de lenguajes diversos, una historia de familia(s), de alianzas y herencias, de fraude y rapiña, de violencias y pasiones. [...]¹¹.

Valoración de la filosofía Medieval

Dejando de lado las posiciones anacrónicas acerca del medioevo, y ciñéndonos estrictamente a la filosofía, podemos señalar tres valoraciones graduales sobre el aporte filosófico medieval a la historia universal de la filosofía. Previamente, vale decir que la valoración negativa que tuvo la Europa Moderna sobre el medioevo se transmitió a la filosofía. Así, el marqués Gilbert de Saint-Aubin (*Traité de l'opinion*,

¹¹ Cf. ob. cit., pp. 15-17.

1735) afirma que con la introducción de los textos filosóficos árabes y de sus comentaristas bizantinos luego de la caída de Constantinopla, se echaron a perder las escuelas de filosofía, así como el gótico (de influencia bárbara) echó a perder la arquitectura. En el mismo sentido pensaron Deslandes y Condillac, para quienes los estudios filosóficos medievales eran algo peor que la ignorancia. Estas opiniones tan extremas no fueron sostenidas mucho tiempo.

1. Tesis nucleica. Para una primera posición, hay que reconocer al pensamiento medieval el haber desarrollado ciertas ideas capitales de la filosofía griega, como **sustancia, causalidad, realidad, finalidad, espíritu, Dios**, etc. Esto podría constituir el núcleo de la *philosophia perennis* de acuerdo a la expresión de Hirschberger, que puede considerarse un prototipo de esta postura¹².

2. Tesis constitutivista. Una segunda tesis, más fuerte, asume que la filosofía medieval moldea la esencia del hombre europeo al proponer y justificar racionalmente algunos (o todos) sus componentes básicos: fe en el espíritu, axiología cósmica, activismo, etc. Los escritos europeístas de F. Von Rintelen¹³ pueden considerarse un ejemplo de esta postura. En esta perspectiva, también hay que señalar que ese hombre europeo modelado por la filosofía medieval es considerado en cierto modo como el mejor ejemplo de lo humano, por lo cual la tesis constitutivista puede ampliarse en el sentido de que la filosofía medieval moldea a un tipo de hombre universalmente modélico. No quiero decir con esto que todos los constitutivistas ignoren el pluralismo cultural, pero es indudable que el enunciado fuerte de la tesis implica un endoculturalismo significativo.

3. Tesis modélica. Esta tesis es aún más fuerte, pues la filosofía medieval no sólo sería forma histórica de filosofar, junto a la cual pueden coexistir otras con cierta pretensión de validez, sino que ella misma se constituye como un modelo de todo filosofar auténtico. A su vez esta tesis presenta dos grados de aplicación. **a.** Un efecto más débil de la asunción de la tesis, es interpretar a los medievales en términos contextuales modernos, considerándoles iniciadores o precursores válidos de todas o las más importantes corrientes filosóficas posteriores. Así se habla del “existencialismo” de San Agustín, por ejemplo. **b.** Un efecto más fuerte es la tendencia

¹² Cf. Johannes Hirschberger, *Historia de la Filosofía*, trad. Luis Martínez Gómez, Barcelona, Herder, 4ª ed. 1971: 269-460.

¹³ Cf., por ejemplo, *Contemporary German Philosophy and its Background*, por Fritz-Joachim von Rintelen, with a Foreword by Herbert S. Schneider, H. Bouvier u. Co. Verlag, Bonn, 1970.

a considerar toda diferencia entre un pensamiento filosófico y el modelo, como una desviación y por tanto como un error que se prueba patentizando simplemente la diferencia. Por cierto que dada la variedad del pensamiento medieval, cuyos gestores han sostenido casi todas las tesis filosóficas entonces conocidas y muchas de ellas incompatibles entre sí, resulta extraño hablar de la “filosofía medieval” como una unidad teórica susceptible de convertirse en un modelo unitario. Es que esta tesis no se asume aisladamente, sino en relación con el criterio axio-genético a que hice referencia. Así Filosofía Medieval no es, en esta tesis, el conjunto de todas las ideas filosóficas medievales sino un subconjunto de ellas, constituido por las que con posterioridad han alentado el rango de rectoras o magistrales. Por tanto, esta tesis maneja un concepto histórico y construido –ideológico– de filosofía medieval, sobre todo en esta segunda versión más fuerte. Precisamente he tomado a Gilson como ejemplo, en contraposición a la tesis negacionista de Alain De Libera.

Estas valoraciones no son las únicas que pueden enunciarse en compatibilidad con la asunción de la especificidad. Efectivamente, si se sostiene que el pensamiento filosófico medieval tuvo un eje temático común, su especificidad queda asegurada aun cuando se reconozcan variaciones significativas y profundas en cuanto a los métodos usados y las soluciones presentadas. Por otra parte, considero que el valor de una elaboración filosófica no debe medirse con parámetros extrínsecos a ella misma (como son, en definitiva, los que proponen estas tres tesis enunciadas) sino en relación al problema planteado y al grado de desarrollo que exhibe en comparación con el estado anterior, o contribuye a clarificarlo, o plantea uno nuevo; por tanto el referente es el pasado y no el futuro. Por eso, más que preguntar qué quedó de la filosofía medieval o procurar que quede algo, hay que ver en qué medida aportó en su momento, y de ese modo adquirirá la vigencia propia de lo cultural histórico, que no es lo irremediamente pasado o muerto, sino aquello que siempre puede revivirse y repensarse válidamente en otro contexto.

Oponiéndose a estas tesis dice De Libera:

“Tres cuestiones previas se erigen en el umbral de una historia de la filosofía medieval: ¿Existe el objeto, o si se prefiere, ha existido la filosofía en la Edad Media? ¿Es la filosofía medieval otra cosa que una teología revelada, equipada filosóficamente? ¿La filosofía medieval ha aportado, cualquiera sea su naturaleza, una contribución significativa a la historia general de la filosofía? [...]

La respuesta a estas tres preguntas es generalmente negativa. Este fenómeno tiene sus explicaciones. He aquí las nuestras; el mismo etnocentrismo que hace celebrar los éxitos de la filosofía cristiana a un É. Gilson había destruido antes la filosofía medieval en el espíritu de la Ilustración, en el cual se apoyan los no católicos. Los adversarios de la Edad Media, principalmente los humanistas, en todo caso aquellos que han destruido el modo de pensar medieval, han impuesto la lectura histórica y la misma versión de sus destructores. Intentaremos aquí rectificar estas dos perspectivas¹⁴. (p. 18).

Superación de los reduccionismos

Considero que las cuatro posiciones mencionadas, es decir, las tres valoraciones positivas y la postura crítica de De Libera se asemejan en tanto son, finalmente, reduccionistas, es decir, no se hacen cargo –o no suficientemente– de la multiplicidad de matices, y en consecuencia, tampoco son un marco adecuado para la incorporación de nuevos temas que, si bien suelen ser objeto de análisis de toras áreas de la filosofía, pueden rastrearse en la Edad Media aportando nuevos conocimientos sobre ella. Así, por ejemplo, temas como la mujer, la niñez, la enfermedad, la peste, la farmacopea empírica, el misticismo difuso y atípico, la sexualidad y muchos otros, que son actualmente objeto de interés por los medievalistas, pueden ser también objeto de los estudios de historia de la filosofía medieval precisamente porque, como ya indiqué, en realidad la noción de “filosofía medieval” es un constructo epocal de una multiplicidad de historiadores, que constituyeron líneas de tradición que no tiene por qué ser clausas. La cuestión que me interesa es calibrar si, y de qué formas, estos temas pueden incluirse naturalmente, sin forzamientos, en un mapa temático de la filosofía medieval.

Dije al comienzo que, en mi concepto, lo que caracteriza a la filosofía medieval es la búsqueda de concordancias entre la razón y la fe (la filosofía antigua y los monoteísmos occidentales) y que en tal sentido se detectan dos ensayos de síntesis que considero exitosos. Me pregunto entonces si ese marco es adecuado, al menos en general, para la incorporación de estas temáticas mencionadas y eventualmente otras similares.

Mi respuesta es positiva, aunque con ciertas restricciones o correcciones necesarias pero que, me parece, no alteran lo esencial. Sostengo que la cuestión de la

¹⁴ Ibid., p. 18.

concordancia es no sólo filosófica, sino cosmovisional, y por tanto la filosofía de la época se hace cargo de algo que está en el imaginario de su propia sociedad. En ese sentido, esa preocupación es transversal a todas las manifestaciones de la cultura y la sociedad. También, desde luego, a las mencionadas.

Pero la idea de las dos síntesis se refiere específicamente a las disciplinas tradicionales de la filosofía (es decir, las del pensamiento greco-romano) y el marco teórico necesita ser ampliado para incluir otras manifestaciones que parecen quedar fuera. Es cierto que cualquier de los temas mencionados puede enarcarse en una disciplina filosófica reconocida (por ejemplo los temas mujer, niños, sexualidad etc. en antropología) pero debe tenerse en cuenta, en primer lugar, que nuestras disciplinas actuales (gestadas en la Modernidad) no responden tampoco al pensamiento antiguo (los griegos no tuvieron propiamente una “antropología” en nuestro sentido, aunque se pueda reconstruir desde nuestros marcos hermenéuticos). Pero creo que estos temas adquieren una especificidad que los hace renuentes a integrarse en marcos más amplios y que ese es el interés de los enfoques actuales sobre ellos. Mantenerlos para los estudios de filosofía medieval me parece no solo conveniente, sino también necesario.

En síntesis, creo que hay un amplio campo de temas medievales que pueden y deben integrarse a los estudios de filosofía medieval y que esa es nuestra tarea más estimulante hoy.

Las dudas acerca de la filosofía en el medioevo

Susana B. Violante

Introducción al tema

Me interesa compartir, en este día dedicado a la Filosofía, algunas apreciaciones acerca del prejuicio, en algunos casos bien fundado y en otros no, de que en el medioevo no hubo filosofía. Prejuicio que permitió a muchos medievalistas instalarse en las posturas de aquellos pensadores medievales que renegaron de su propio discurso filosófico incluyéndolo en el teológico. De otros que sí fueron netamente teológicos y los incluyeron en el ámbito filosófico. O negar el pensamiento de otras expresiones por no favorecer, en apariencia, el pensamiento cristiano. Perjudicando, de este modo, el acceso a pensar una Edad Media con amplias reflexiones. No bastó con los criterios de exclusión de los propios medievales sino que fue intensificado por ciertos medievalistas de posturas dogmáticas que permanecen hasta este entrado siglo XXI.

En diversos artículos que he publicado y en los encuentros que compartí antes de jubilarme y, ahora en conferencias, suelo distinguir entre medievales y medievalistas. Con el término **medievales** me refiero a la diversidad de personas que vivieron durante el extenso periodo. Con **medievalistas** me refiero a quienes se han dedicado al estudio del periodo y que, en muchos casos, hicieron de sus pensamientos, un discurso unívoco, ortodoxo, masculino, cristiano, al negar el amplio aspecto en otros modos de pensar: femeninos, masculinos, musulmanes, árabes, judíos, chinos, africanos y hasta americanos pre-colombinos.

Resulta necesario recordar ¿qué entendemos por **filosofía**? Dado que no me atrevo a decir qué es la filosofía, su amplitud temática dio lugar a muchas disciplinas cuando sus argumentos sobrepasaban lo holístico y se iban detallando cada vez más. Filosofía implica pensar, preguntar, buscar, dudar. Entonces quien busca, desde cualquier ámbito, estaría ‘haciendo’ filosofía, desde la esfera que hoy reconocemos como científica, o la pregunta por la propia identidad, o por el cosmos y por su surgimiento. Entonces filosofía sería también la amplia pregunta teológica, ontológica, ética, identitaria, que intenta no cerrarse en dogmas. Si una persona cuestiona y analiza sus

propias creencias, en sentido amplio, estaría haciendo filosofía. Ahora si lo hace para implantar una verdad, no lo sería. La visión sesgada, multiangular, que es capaz de escuchar y analizar la argumentación de otro, sería filosofía.

Es preocupante que cada vez preguntemos menos y sustituyamos la respuesta de la otra persona con la prejuiciosa suposición nuestra.

Historias de la filosofía incompletas

Muchos de nosotros hemos observado que a las Historias de la Filosofía se las ha hecho poseedoras de una autoridad académica-sapiencial que no poseen por no presentar la mencionada diversidad. A todas ellas les falta algo. Comprendemos que es imposible presentar una Historia de la Filosofía Medieval completa, mucho menos posible será presentar una Historia de la Filosofía ‘totalmente abarcativa’, no obstante, el/la estudiante, considera que aquello que se les presenta desde esta denominación, lo es.

El problema no radica en la cantidad de temas y autores que no se alcanzan a desarrollar en ellas sino en que, ni siquiera, se los nombra para que las personas interesadas en nuestro espacio de pensamiento sepan lo extensa, rica y variada que fue. ¿Por qué no se los incluye? Tal vez por ignorancia, o por interés personal o de clase, que habría de ser aclarado en las ‘historias’; o, tal vez, implica el temor a que algunos principios desencajen lo temporal e ideológicamente impuesto y hagan tambalear esos débiles saberes. Pero, como hemos leído en varios autores medievales: una fe fuerte no es temerosa y puede pasar, en terminología de Popper, varios intentos de falsación.

Durante tantos años que he estado en la cátedra de Filosofía Medieval –desde 1984–, con las personas que compartimos la cátedra, nos hemos dedicado a nombrar y desarrollar la mayor cantidad posible de temas, con menor o mayor profundidad, pero siempre exponiendo que hay otros que escapan a nuestro saber. De hecho en mi tesis doctoral muestro la inconsistencia de algunas afirmaciones en las Historias de la Filosofía, que suelen ser tomadas de otras fuentes, consideradas canónicas, sin haber sido contrastadas.

Me parece que podríamos hacer como muestra María Gimeno en su vídeo *Queridas viejas* que lo dedica a ‘re-editar’ el libro de *Historia del Arte* de Ernst Gombrich ya que este autor no ofrece ningún capítulo de ninguna mujer artista, en

ningún momento y espacio de la historia. Si bien me gustaría innovar sobre lo realizado por María Gimeno, percibí su accionar como una ‘genialidad digna de ser tenida en cuenta’, no imitada ya que la imitación no genera pensamiento crítico. Ella aparece con un cuchillo de carnicero y una chaira, con mucho cuidado corta en el lugar en que se unen las páginas por el lomo del libro y allí agrega –con pegamento– las páginas referidas a mujeres artistas de distintos siglos, desde la antigüedad hasta la actualidad, pidiendo disculpas por las que quedaron excluidas a causa del tiempo de exposición con el que cuenta.

Encontramos que podríamos realizar algo similar en varias obras sobre *Filosofía Medieval*, algunas muy buenas pero que se dedican solo a pensadores cristianos. Otras, también muy buenas y completas, en las que se nombra y desarrolla el pensamiento de bizantinos, musulmanes, judíos, se dedican con amplitud a algunos siglos, como por ejemplo el XI, pero, en toda la obra, no mencionan a ninguna mujer. Otras sí le dedican algunas páginas, pero a alguna mujer cristiana.

A todas las historias les falta algo, que ni siquiera enuncian para que, si aparece alguna persona interesada, sepa lo extensa, rica y variada que fue. Bien sabemos – como hemos dicho– que es imposible trabajar todos los temas, pero no es imposible al menos nombrarlos, como la cuestión de las *Ammas* del desierto, tan importantes ellas como los Padres o las santas travestis. Estas ausencias de mujeres y también de varones –como es el caso de Otloh, por nombrar uno que conozco en profundidad y que, según nuestro estudio, no responde a una determinada ortodoxia–, han empobrecido y perjudicado, no solo los estudios del periodo, sino el *imaginaire* de personas académicas y no académicas manteniendo los prejuicios sin reconocer cuántas de nuestras prácticas contemporáneas son ‘reminiscencia’ de estos cuantiosos siglos, que tampoco son diez sino más, yo los contabilizo desde el menos III hasta el XV-XVI con lo cual suman diez y ocho o diez y nueve siglos.

En cuanto al tema que nos ocupa, si hubo o no “desarrollo de pensamiento ‘filosófico’ en la Edad Media”, concebimos que lamentablemente las exclusiones que se llevaron a cabo de pensadores y pensadoras poco tienen que ver con que poseyeran o no, un discurso filosófico, entiendo que, más bien, el criterio se basó en aquello que se deseó eliminar y aquello que se deseó que perdure. Es una decisión político-religiosa que tal vez por los mismos intereses ha sido mantenida en incontables repeticiones que la han dotado de una inventada autoridad. Es por ello que felicito a quienes teniendo una determinada creencia religiosa se han dedicado a estudiar a filósofos y filósofas de otra tradición religiosa, haciendo, con su actitud: *filosofía*

porque, para dedicarse a la *filosofía medieval*, no es necesario, como una vez alguien me dijo “ser un cura”.

Expondré un ejemplo muy complejo que lo haré breve, considero que lo conozco y que puedo defender mi posicionamiento.

Un ejemplo

Por ejemplo, el siglo XI, ha sido reconocido de modo excluyente como el “siglo de Anselmo”, eliminando a una cantidad muy amplia de pensadores y pensadoras de ese espacio temporal, solo por nombrar algunos: Avicena, Miguel Psellos, Cheng Hao, Al-Ghazali, Juan Ítalo, Naser Josrow, Otloh de San Emeramo, Roscelino de Compiègne, Silvestre II, Hildegarda de Bingen, Maryam bint Abī Ya’qūb al-Fayṣūlī al-Anṣārī, Fulberto de Chartres, Abón de Fleury, Lanfranco de Pavia, Berengario de Tours...

Para muchos estudiosos solo Anselmo expresaría a este siglo. Sobre todo se lo valora por su respuesta al pedido de los monjes del monasterio de Bec, que a mí me permitió elaborar la hipótesis de ‘ateísmo’ en la Edad Media, porque, en contra de lo que nos han enseñado a pensar: no todas las personas que habitaban los monasterios creían en Dios, en el Dios trinitario. Muchos eran oblatos, por lo tanto, adquirían los saberes allí ofrecidos; otros ingresaban por hambre, frío y allí obtenían cobijo. Otros por realizar algunas actividades como la limpieza de las letrinas, la faena de animales, el cuidado del edificio... y posiblemente no entendieran de qué se trataba ese espacio pero, si para permanecer había que creer, entonces creían. Por lo tanto se falsifica aquella célebre frase con la que muchos de nosotros hemos crecido en los estudios: “todos en la Edad Media creían en Dios” y en la misma concepción de Dios. A medida que me fui adentrando en los textos escritos por los historiadores **en** el mismo periodo, me fui dando cuenta que no era así, que las personas que habitaban los monasterios eran muy variadas y algunas de ellas ilustradas, al punto que lo han escrito y esos documentos se encuentran, por ejemplo en *Patrología Latina* o *Corpus Christianorum*, entre otros textos.

Retomando el tema del escrito de Anselmo: ¿por qué los monjes le suplican que elabore un argumento que no deje dudas sobre la existencia del Ser sin el cual ningún ser es ser? ¿Por qué si todos creen, en el opúsculo redactado por su propia mano, se entrevistó que no todos creen? Un argumento que tiene poco de filosófico porque el primer término es “Dios” para concluir con “Dios”; poco de dialéctico ya que es un

argumento circular en pos de la existencia de Dios. Como bien sostiene Gaunilo en su crítica “sólo es válido para quien cree”. Y, en este caso, coincidimos con el argumento de E. Gilson cuando sostiene: “Esta prueba parte de la idea de Dios que nos es suministrada por la fe y termina en la inteligencia de este dato de fe: ‘Creemos que Dios existe como creemos...’”¹. Anselmo es un monje que en las primeras páginas de la *Carta de encarnación del Verbo* se refiere a Roscelino, testimoniando que conocía muy poco de él, que no lo había leído y argumenta: “he recibido noticias de un tal Roscelino” quien sostiene que son tres las personas de la Trinidad y que están separadas, esos comentarios le permiten acusar, de un modo persecutorio, a Roscelino de “triteísta”: “No hay que responder a este hombre por la Sagrada Escritura... Por tanto, hay que demostrar su error por la razón, por medio de la cual intenta defenderse”². Un argumento similar utiliza con Gaunilo, ya que lo refuta apelando a que, quien le rebate no es un insensato, sino un cristiano que habla en favor del insensato, de modo que, lamentablemente, nos hemos quedado sin acceder a la argumentación que Anselmo habría elaborado de haberlo increpado un “insensato”. El siguiente fragmento nos indica cómo Anselmo señala la imposibilidad de ser incrédulo, *Epístola Ic*:

“Que nadie, por consiguiente, penetre en las oscuridades de las cuestiones religiosas más que después de haber adquirido en la solidez de la fe, la gravedad de las costumbres y de la sabiduría, no sea que recorriendo con ligereza imprudente los innumerables rodeos de los sofismas, se vea enlazado en algún error tenaz”³.

De este modo, el argumento sobre la existencia de Dios se mantiene firme, porque aquí también leemos que nadie que no tenga fe en el Dios cristiano, tal como el dogma lo propone, recorra las palabras sagradas y ose interpretarlas desde un espacio diferente. Si bien nuestro recorrido ha sido escueto, hemos acercado, como ejemplo,

¹ E. Gilson, *Filosofía en la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1958. p. 241ss.

² Anselmo, “Epístola de Incarnatione Verbi”, *Obras completas de San Anselmo*. Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos. 1952. Edición Bilingüe. Introducción, versión castellana y notas teológicas por el P. Julián Almeida. *Epístola II*, 1952, p. 697: “Huic homine non est respondendum auctoritate sacrae Scripturae... ratione igitur quem se defendere nititur, eius error demonstrandus est”.

³ *Epístola de Incarnatione Verbi I c.*: “Nemo ergo se temere immergat in condensarum ivinarum quaestionum, nisi prius, in soliditate fidei conquisita morum et sapientiae gravitate, ne per multiplicia sophismatum diverticula incauta levitate discurrens, aliqua tenaci illaquetur falsitate”.

a un pensador que reniega de la Filosofía, que dice que va a presentar un argumento que carezca de elementos teológicos cuando el mismo comienza con “Dios” y termina con “Dios”. Y se lo enseña como filósofo cuando él mismo afirma su *credo ut intelligam*, “creo para entender” el punto de partida es la creencia, no es una teología natural como el caso de Agustín de Hipona, que parte de sí mismo y se pregunta qué es primero si creer para entender o entender para creer. Anselmo directamente afirma la primera opción, busca con vehemencia eliminar la duda, para que toda persona crea, de lo contrario, será presa de los fuegos del infierno.

En modo alguno renegamos de los escritos de Anselmo, aunque así parezca al haber realizado un análisis divergente del preestablecido; muy por el contrario, todos sus argumentos son relevantes, desde mi punto de vista, sobre todo para el ámbito existencial. El *Proemio* a su obra *Proslogion* posee una carga expresiva del vacío existencial por el que atraviesa que no se puede pasar por alto. Lo que aquí estoy señalando es ¿por qué solo él? Cuando en esa etapa hallamos voces relevantes diferentes que nos permiten darnos cuenta de su heterogeneidad, continuar leyendo solo a Anselmo, la desvirtúa.

En contraposición, por ejemplo, se ignora a un pensador como Otloh de San Emeramo que nace 23 años antes que Anselmo, pero nació y se educó en otro entorno. Otloh aceptó la duda como inherente a la naturaleza humana, porque si hasta Cristo dudó ¿cómo no van a dudar los seres humanos? Pero Otloh solo es relevante para pocos estudiosos, no dogmáticos, porque llega a negar que Dios omnipotente exista y que exista alguna verdad en las Sagradas Escrituras, posiblemente por poseer un modo de creer diferente, donde aparece la sospecha de la no influencia de Dios sobre los seres humanos a través del ruego y la penitencia, se lo trata de “neurótico”, o se minimizan sus argumentos de duda sobre la existencia de Dios bajo el argumento, quizás real, quizás falaz, de que “atraviesa la noche oscura de la fe” y, con esta argumentación, se oculta su hesitación, su imposibilidad de renuncia a la duda. Son muchas las cuestiones que le conducen a aceptar la inexistencia de Dios, y muchas las presiones que lo conducen a aceptar su existencia.

Para Anselmo la duda es muerte espiritual y carnal, por el contrario para Otloh la duda, si bien sumerge al ser humano en la inseguridad, también le sumerge en la prudencia, en la pericia, en la inteligencia y posee antecedentes para dudar, porque no solo lee a los Santos Padres –no nombra que haya leído a las *Ammas* del desierto–, pero leyó a los estoicos, a los epicúreos, a los poetas y filósofos romanos, a Boecio. Leyó la traducción de Dionisio Areopagita realizada por Escoto Eriúgena, pero no se

le considera “filósofo”, no aparece en los manuales o, como dijimos, aparece mal citado. Conocía muy bien la dialéctica la aceptó tanto como la rechazó, según la utilidad que le dieran. Buscó la alfabetización de los monjes para que supieran qué copiaban, y no realizaran solo la copia por la copia en sí. No se analizan ninguna de las 21 obras que escribió y cuyos manuscritos se encuentran en la Biblioteca Estatal de Baviera. Sólo uno de ellos está traducido al castellano, por Santiago Bazzano y realizado el estudio crítico por quien escribe este artículo. Se ha publicado en dos libros, uno bilingüe, y analizada su obra en varios artículos, así como pueden encontrarse fragmentos de todas sus obras que hemos publicado, por ejemplo, en la Revista *VersioneS* y en *Studium* o en *Liceo franciscano*, además de mi tesis doctoral. Internet nos los ofrecen.

Hacia el re-conocimiento

Así podríamos continuar ejemplificando pensadores filósofos y pensadoras filósofas de quienes no se habla. El desconocimiento, sea real o aparente, se relaciona con la **creencia** dogmática si tenemos en cuenta, por ejemplo, que Filón de Alejandría⁴ (*De Opiphicio Mundi*) puso en duda la escritura de las Escrituras al preguntarse cómo le llega a Moisés la palabra de Dios ¿le dictó Dios lo que tenía que escribir? ¿Cómo se lo dictó? ¿Cuánto tiempo le llevó?... también estas cuestiones aparecen en el libro XII de *Confesiones* de Agustín de Hipona, en el que duda de las interpretaciones ofrecidas por los seres humanos de las que se consideran *Sacras* páginas. En XII, X, 10 escribe: “En tus libros he creído, pero son misterios profundos sus palabras”, apelando a la que considera “verdad” dicha fuertemente en sus oídos. O en XII, XVIII, 27 donde se pregunta “¿qué inconveniente hay en que se puedan entender en sentidos diferentes esas palabras si, como quiera que sea, son verdaderas?” “¿qué inconveniente hay en que yo entienda una cosa distinta de lo que otro cree que quiso expresar quien escribió?” Un libro riquísimo en el que desarrolla Agustín la cuestión de la significación y las “cadenas” semióticas. Cuestiones que también encontraremos en Margarita Porete, por ejemplo, al negar todo tipo de intermediario entre Dios y su alma. O bien el desarrollo cultural llevado a cabo por Gerberto de Aurillac, el papa del año Mil, Silvestre II (papa entre 999 y 1003). Se le considera uno de los hombres más sabios de este periodo de la historia. Muchos de sus contemporáneos juzgaron que tanta sabiduría no podía proceder más que de un pacto con el diablo, con quien tendría profundas y abundantes conversaciones. Provenía de una familia pobre, fue

⁴ Filón de Alejandría, *De Opiphicio Mundi*, Éditions du CERF, 29, Ed. de la Tour- Maubourg, Paris 7^o, 1961.

adoptado por el conde de Urgell y estudió en Vic. A través de su conocimiento de Isidoro de Sevilla, mantuvo contacto con la ciencia antigua. También estuvo en Córdoba, región donde coexistían árabes, judíos y cristianos, allí desarrolló su interés por los números y el cálculo. Se interesó por Boecio, a raíz de su estadía en Pavía, donde está su tumba, y donde meditaba seguido con la *Consolatio*. Gerberto encarnó el ideal de unir poder y ciencia. Estudió el *trivium*, la gramática según Donato (siglo IV), Prisciano (siglo IV) y Marciano Capella (siglo V), la dialéctica, la *Isagoge* de Porfirio (siglo IV), la lógica y los tópicos de Cicerón. Escribió el tratado *Libellus de rationali et rationi uti*. Resultado de este periplo geográfico e intelectual es su teología y su filosofía. Gerberto mantuvo la tradición cristiana y la cultura de las artes liberales. Gracias a él se salvaron los poetas Terencio (siglo II a JC), Virgilio (siglo I a JC), Horacio (siglo I a JC), Lucano (siglo I d JC), Estacio (siglo I d JC), Persio (siglo I d JC) y Juvenal (siglo I d JC), porque mantuvo el impulso del desarrollo intelectual y científico como se muestra en su expresión: *Philosophia est divinarum et humanarum rerum comprehensio veritatis*. Por lo tanto, lo que Odilón veía como serpientes saliendo de un vaso, para Gerberto de Aurillac era la sabiduría que un cristiano podía y debía aprovechar en las cuestiones teológicas debatidas.

Pero algunas de nuestras *Historias de la Filosofía* están escritas por personas que no ponen en duda ciertos argumentos.

Concluyendo

Pasaron muchos siglos y los siglos siguen pasando sin que revisemos lo que estamos entendiendo por “filosofía” y, sobre todo, por “Filosofía Medieval”, que no es repetir, que no es negar pensamientos que no nos convienen. Filosofía no es pensar lo que todos piensan para que no nos tomen por locos neuróticos.

Algunas personas saben de mi “herejía” al haber presentado durante muchos años una cátedra de Filosofía Medieval donde se estudiaban las expresiones artísticas del medioevo, la valiosa perspectiva jerárquica diferente a la griega y renacentista, el pensamiento judío y musulmán, las mujeres de las tres religiones, la revisión de las traducciones que llevaban agua a ortodoxos molinos.

Posiblemente no lo hayamos hecho en profundidad pero los estudiantes contaban con varios espacios organizados por los colegas colaboradores para abarcar y hablar de todos ellos. Al finalizar el curso, realizábamos una “mesa redonda” donde cada uno de los cursantes presentaba un tema que, del periodo, le hubiese llamado la atención.

Solamente había un requisito: “que no fuera ninguno de los temas tratados durante el cuatrimestre”. De este modo, buscaban ellos, conforme sus intereses, aquellas cuestiones que desconocían y que mostraban una edad media rica, interesante, novedosa, relacionable con la actualidad, etc.

La filosofía, entonces, está en todas las personas que deseen escuchar y escucharse, que no busquen dogmatizar las diferencias, sino presentarlas y dudar de aquello que presentan.

Como también señaló la Dra. Celina Lértora: “Es necesario prestar atención al modo en que, miradas diversas, colisionan en otras”. “Comprendernos en ‘cierta incapacidad’ de ver a la filosofía de estos siglos desde varios ángulos a la vez, desde una ‘visión matizada’ por el ‘complejo entramado de pensamientos’”.

Por ello, el lector puede hallar que mi discurso está cargado de anomalías, ninguna es cierta, pero ninguna es, a su vez, falsa, he aquí el dilema filosófico, la filosofía no otorga verdades pero nos empeñamos en decir “esto es así” yo digo que es muy difícil corroborar cómo son los discursos, cómo los interpretamos, cómo los compartimos. Disfrutemos de la provisoriedad discursiva y corramos el riesgo de pensar diferente.

Maquiavelo en el aula La carta del 10 de diciembre de 1513

Rosa Rius Gatell

En una célebre carta, fechada el 10 de diciembre de 1513 y dirigida a Francesco Vettori, *Magnífico Oratori Florentino* ante el sumo pontífice, Maquiavelo cuenta al amigo cómo transcurre su vida en el Alberghaccio, su modesta finca en Sant'Andrea in Percussina. La carta respondía a la que Vettori le había enviado el 23 de noviembre, y en ella transmite su penuria económica y sus ansias de conseguir cualquier cargo burocrático o político.

Tras el triunfante retorno de los Medici a Florencia después de años de exilio, Maquiavelo fue destituido de todos sus cargos en la cancillería, después de quince años de intensa actividad diplomática y política. Esto sucedía el 7 de noviembre de 1512, y tres días más tarde, recuerda Francesco Bausi, “fue condenado a vivir por un año en un domicilio dentro de la jurisdicción territorial de Florencia y a pagar una caución de mil florines de oro”¹. El 17 de noviembre se le prohibió durante doce meses la entrada al Palazzo della Signoria, lo que supuso una nueva humillación. Entre febrero y marzo de 1513 fue arrestado, torturado y, finalmente, liberado tras la elección de un florentino, Giovanni de Medici, como papa León X. Había comenzado el período que él mismo bautizó como *post res perditas* y que duraría hasta el final de su vida. Paradójicamente, después de la “desgracia”, y en un período de ocio forzado, nacieron sus grandes obras de madurez: *El Príncipe*, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, *El arte de la guerra*, *La Mandrágora*, *Historia de Florencia*.

¿Las hubiera escrito de haber seguido en su puesto?

En la carta a Vettori, como veremos, Maquiavelo comunicaba al amigo la composición de un opúsculo sobre los principados. Quisiera señalar que esta epístola me parece una óptima introducción al pensamiento y la obra de su autor. He tenido la ocasión de comprobar el efecto de su lectura y comentario en una asignatura optativa,

¹ Francesco Bausi, *Maquiavelo*, trad. de Marcelo Barbuto, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2015, p. 72.

“Historia de la filosofía del Renacimiento”, que impartí durante años y hasta el curso 2018-2019 en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona.

Pero vayamos por partes, en el plan de estudios vigente en la Facultad, dicha asignatura figura en el último semestre de la carrera. Ello significa que el alumnado solía llegar a las clases de “Renacimiento” habiendo cursado distintas asignaturas en las que el pensamiento político ocupaba –y ocupa– un lugar destacado. La mayoría llegaba tras estudiar a un Maquiavelo transmitido por distintos autores. Por poner solo unos ejemplos, llegaban con el Maquiavelo de Antonio Gramsci, de Leo Strauss, Isaiah Berlin y Claude Léfort, entre otros. Todos ellos de innegable valor, sin duda, pero, ¿dónde quedaba el Maquiavelo de Maquiavelo? En muchos casos –siempre hubo excepciones– el secretario florentino había sido leído sobre todo “a través de” otros pensadores. Costaba apreciar un cuerpo a cuerpo con la obra del pensador, lo cual dificulta advertir lo poco maquiavélico que puede llegar a ser Maquiavelo.

Por mi parte, consideraba que alguien que cursara Historia de la Filosofía del Renacimiento no debía superar aquella asignatura sin leer, por lo menos, alguna de las obras debidas a la pluma de este autor, siendo *El Príncipe*, por su lugar en la historia del pensamiento político –y también por su extensión–, el texto escogido como lectura obligatoria. Me consta, reconoceré de inmediato, que hubo quien supo superar la asignatura saltándose la teórica obligatoriedad. Pero esto ya no me corresponde a mí juzgarlo. A partir de 2013, no todos los cursos, puesto que dependía de los distintos ritmos y grupos, añadí otra fuente maquiaveliana obligatoria, la carta del 10 de diciembre de 1513, precisamente. Dejo de momento aquí, para retomar más adelante, la introducción de este escrito en el desarrollo de la asignatura.

¿Por qué a partir de 2013? Resumiré esta decisión recordando que aquel año, en que se celebraba el quinto centenario de *El Príncipe*, aparecieron numerosas publicaciones y se organizaron múltiples actividades en torno a la efeméride. Para una de tales publicaciones traduje al catalán, junto con Blanca Llorca, la carta de Maquiavelo². Aquel ejercicio supuso una inmersión en el texto que me permitió descubrir matices que hasta entonces no había advertido. Por otra parte, en una de las actividades conmemorativas, llevadas a cabo en el Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona el 2 de diciembre, y en cuya organización tuve la oportunidad de participar, asistí a la lectura dramatizada de la carta por parte de un actor magnífico,

² Rosa Rius Gatell - Blanca Llorca Morell, “De la gènesi d’*El Príncipe*. Carta del 10 de desembre del 1513”, *Diàlegs. Revista d’Estudis Polítics i Socials*, 16, 62, 2013: 11-20.

Jordi Boxaderas. Su manera de decir aquella escritura llenó de color algunos rincones de la carta. Así, tuve la sensación de que la traducción, más la recitación de Boxaderas me procuraban nuevos lugares desde los que visitar la epístola.

Hasta entonces, solía prestar una particular atención a la parte central, dedicada a evocar las cuatro horas vespertinas en las que Maquiavelo se adentraba en la lectura y el estudio. Era la sección más interesante, consideraba, a efectos de la historia del pensamiento. En la primera parte, describe el transcurso de una jornada típica en el Albergaccio. Yo “sabía” que la suya era una descripción en términos irónicos de cómo transcurrían sus días, de los insatisfactorios asuntos que lo ocupaban, de la infelicidad causada por el forzado alejamiento del “estado” florentino, de sus estrecheces económicas. La ironía emergía en varias de sus descripciones, incluso la autoironía en algunos pasajes, llegando a la comicidad, por ejemplo, cuando se representa a sí mismo cargado de jaulas antes del amanecer para ir a cazar tordos. “Sabía” que sus palabras constituían una obra maestra de retórica y del género epistolar; también conocía su relación con el *topos* del “relato de la jornada”, que hunde sus raíces en el mundo latino y del que contamos con numerosos ejemplos clásicos, medievales y humanísticos³. Estas eran algunas de las cosas que la crítica me había enseñado sobre la carta y que, por otro lado y en su mayor parte, siguen siendo no solo aceptables, sino muy valiosas.

Pero demos ahora un paso y acerquémonos a la epístola. En ella, y tras algunos preliminares, Maquiavelo compara su vida con la que lleva el embajador ante el Papa, quien en su carta precedente le había relatado su *giornata* romana. En contraste con la cómoda existencia del amigo, el ex secretario escribe: “No puedo contaros en mi carta otra cosa que mi vida diaria, y si vos juzgáis que es intercambiable por la vuestra, yo estaré contento con el trueque”⁴. Seguidamente, comienza la descripción de su

³ Sobre esta cuestión, véase Stella Larosa, “Autobiografía e tradizione letteraria nella ‘giornata’ di Niccolò Machiavelli”, *Interpres*, 22, 2003, pp. 223-275. Entre las miles de páginas que se han escrito sobre esta carta, destacaré las de John M. Najemy, *Between Friends: Discourses of Power and Desire in the Machiavelli-Vettori Letters of 1513-1515*, Princeton-Nueva Jersey, Princeton University Press, 1993; Francesco Bausi, *Maquiavelo*, cit., y William J. Connell, “La carta de Maquiavelo a Vettori del 10 de diciembre de 1513”, Marcelo Barbutto (ed.), *Problematising “Il principe”*, Barcelona, Edicions de la Universitat de Barcelona, 2017, pp. 59-62.

⁴ Nicolás Maquiavelo, *Epistolario privado*, ed. y trad. de Juan Manuel Forte, Madrid, La esfera de los libros, 2007, pp. 206-207. En lengua original, utilizaré la transcripción que se encuentra en William J. Connell, “La carta de Maquiavelo a Vettori del 10 de diciembre de 1513”, cit.,

“vida diaria”: “Estoy en mi villa, y desde que me sucedieron aquellos últimos casos, yo no habré estado en total más de 20 días en Florencia”⁵.

¿Y cómo era esa cotidianidad? Por la mañana, hasta pocos días antes, se levantaba al alba e iba a cazar tordos con la mano. “Ahora”, ya en diciembre, se levanta con el sol y se va a comprobar durante dos horas los trabajos de la tala de un bosque de su propiedad y a pasar el rato con los leñadores, “que siempre se traen algún litigio entre manos, con los vecinos o entre ellos mismos”⁶. Cuenta los problemas con los compradores de la leña, que a veces pretenden timarlo. Más tarde, al salir del bosque, se acerca a una fuente y luego a un lugar donde tiene instaladas trampas para pájaros. Lleva un libro consigo, de Dante o Petrarca, o bien de alguno de esos poetas “menores”⁷, como Tibulo y Ovidio. Lee “sus pasiones y sus amores”⁸, que le procuran momentos de disfrute y placer, al recordarle los vividos por él.

De vuelta a casa, por el camino, conversa con los viajeros que pasan por allí, les pregunta por las noticias de sus lugares de origen. A partir de esas conversaciones, escribe: “Me entero de algunas cosas, y compruebo los diversos gustos y pasiones de los hombres”⁹. Después almuerza con los suyos, un almuerzo frugal, lo que su “povera villa” y su exiguo patrimonio le permiten. A continuación se dirige a la hostería, donde se encuentra con el dueño y, por lo general, con un carnicero, un molinero y dos

pp. 59-62: “Non posso [...] dirvi in questa mia lettera altro che qual sia la vita mia, et se voi giudicate che sia a barattarla con la vostra, io sarò contento mutarla” (pp. 59-60). En adelante, citaré esta transcripción con la siguiente abreviatura: Lettera di NM a FV.

⁵ *Ibid.*, p. 207; Lettera di NM a FV: “Io mi sto in villa; et poi che seguirno quelli miei ultimi casi, non sono stato, ad accozza’li tutti, 20 di a Firenze”, p. 60.

⁶ *Ibid.*, Lettera di NM a FV: “che hanno sempre qualche sciagura alle mani o fra loro o co’ vicini”, p. 60.

⁷ Sobre la calificación de Ovidio como poeta menor, véase William J. Connell, “La carta de Maquiavelo a Vettori del 10 de diciembre de 1513”, cit., pp. 55-58. Connell indica que tal vez Maquiavelo esté sugiriendo allí una diferenciación entre los amores idealizados de Dante y Petrarca y las aventuras y desventuras de Tibulo y Ovidio, y señala como “poco feliz” la caracterización de Ovidio como “poeta minor”. Por otra parte, como señala Bausi, Ovidio es, después de Livio, “probablemente el autor latino más conocido por Maquiavelo y al que cita con mayor frecuencia”, Véase Francesco Bausi, *Maquiavelo*, cit., p. 326.

⁸ Nicolás Maquiavelo, *Epistolario privado*, cit., p. 208; Lettera di NM a FV: “quelle loro amorese passioni, et quelli loro amori”, p. 60.

⁹ *Ibid.*, Lettera di NM a FV: “intendo varie cose, et noto varii gusti e diverse fantasie d’huomini”, *ibid.*

panaderos. Con ellos pasa toda la tarde jugando, peleando, insultando, chillando. Así, rodeado de esos miserables, desenmohece su cerebro –son sus palabras– y se desahoga de la malignidad de su suerte¹⁰, de las amarguras y las desilusiones sucesivas a su expulsión de la vida política florentina, decretada por los Medici.

Hasta aquí llega, en síntesis, la primera parte de la carta. Quisiera señalar que su lectura silente me había hecho percibir la jornada descrita como una rápida sucesión de las horas, un bullicio de voces, un enjambre de acciones totalmente ajenas a la pasión del ex secretario, esto es, de la política. Sumergirme en la traducción modificó mi percepción del escrito. Probablemente, como dice Jeanne Hersch, “la actitud, sumisa y exigente a la vez, que la traducción impone, la paciencia monacal que exige”¹¹, matizaron aquella “rápida sucesión”. Me di cuenta de que cada actividad allí relatada tenía su propio tempo y su propia enseñanza. En la carta se pone de manifiesto que el saber puede proceder no solo de los tiempos de escucha y lectura, sino también de la observación de ciertos episodios en apariencia anodinos, alejados de las especulaciones filosófico-literarias; puede proceder asimismo de episodios irónicos o incluso vulgares.

Así, por ejemplo, el relato de los comportamientos humanos (los litigios, los desórdenes, los intentos de timo y la habilidad para detectarlos y resolverlos, o bien para encontrar remedio rápido, directamente o mediante buenos intermediarios); la lectura matutina de los poetas, de carácter principalmente amoroso (la referencia a Dante anticipa la cita del *Paradiso* que, como veremos, aparece más adelante; con un verso de Petrarca, “Tarde non furon mai gratie divine”, del *Trionfo dell’eternità*, comienza la carta)¹²; las conversaciones en “la strada” con los caminantes, sobre todo, el interés de Maquiavelo por pedirles que le contaran las novedades “de’ paesi loro”, algo que había de permitirle observar diferentes preferencias, distintas ideas sobre la realidad de provincias y países lejanos. Todo ello, a partir de entonces me resultaba mucho más afín que en lecturas anteriores a determinados desarrollos de *El Príncipe*, los *Discursos* y otras obras principales del autor. También la descripción de su propio

¹⁰ *Ibid.*, p. 209; Lettera di NM a FV: “traggo el cervello di muffa, e sfogo questa malignità di questa mia sorta”, p. 61.

¹¹ Jeanne Hersch, *El nacimiento de Eva*, trad. de Rosa Rius Gatell, Barcelona, Acentilado, 2008, p. 58; Jeanne Hersch, *Textes*, Friburgo, Le feu de nuit, 1985: “l’attitude à la fois soumise et exigeante qu’elle impose, la patience monacale qu’elle exige”, p. 81.

¹² Con versos de Petrarca, en este caso, de la canción *Italia mia (Ai Signori d’Italia)* cerrará *El Príncipe*.

comportamiento y el de sus compañeros de juegos, a quienes denomina *pidocchi*, piojosos, mientras juegan a la *cricca* (juego de naipes) y al *triche-tach* (similar al juego de las tablas reales). Mezclado con ellos, a pesar de embrutecerse, de envilecerse (“m’ingagliofo”, dice), lograba no solo estimular su cerebro, sino también desahogarse de la malignidad de la fortuna.

Inmediatamente después del tiempo pasado en la hostería comienza la sección central, el momento en el que Maquiavelo, llegada la noche y en total aislamiento, se encuentra con los maestros antiguos¹³, con los que durante cuatro horas dialogará íntima y profundamente, y de cuyo “cibo” se nutrirá. Antes de entrar en su escritorio efectúa un gesto simbólico y solemne, casi teatral: se desprende de la ropa “piena di fango et di loto” y se viste con ropajes “reali e curiali”. Solo así, “rivestito condecientemente”, podrá iniciar su retiro vespertino. Citaré por extenso este pasaje en el que, casi al final, el autor comunica al amigo la composición del *De principatibus*¹⁴:

“Avanzada la tarde, me vuelvo a casa y entro en mi despacho. Y en el umbral me despojo de mis vestidos cotidianos, llenos de fango y lodo, y me visto de ropas nobles y curiales. Entonces, dignamente ataviado, entro en las cortes de los hombres antiguos, donde, amablemente recibido por ellos, me deleito con ese alimento que es solo para mí, y para el que yo nací. Y no me avergüenzo de hablar con ellos, y de preguntarles por las razones de sus acciones. Y ellos, por su humanidad, me responden. Y durante cuatro horas no siento ningún aburrimiento, me olvido de toda ambición, no temo la pobreza, no me da miedo la muerte: me transfiero enteramente donde están ellos. Y como Dante dice que no hay saber si no se guarda lo que se ha comprendido, yo he anotado lo que he sacado con su conversación, y he compuesto un opúsculo, *De principatibus*, en el que profundizo cuanto puedo en las dificultades de esta

¹³ Larosa se refiere al importante desarrollo que el antiguo *topos* de la “conversación con los libros” experimentó en la obra de algunos literatos del siglo xv. La estudiosa considera que la influencia que esta tradición –y la cultura humanista en general– pudo ejercer sobre la epístola de Maquiavelo fue sobre todo, probablemente, a través de una transmisión oral. Véase Stella, “Autobiografía e tradizione letteraria nella ‘giornata’ di Niccolò Machiavelli”, cit.

¹⁴ Según confirma la tradición manuscrita, el título original del opúsculo es *De principatibus*, “sobre los principados”. Al parecer, el célebre título de *El Príncipe* se debe a quien preparó la edición póstuma.

materia; razonando sobre qué es un principado, de cuántos tipos hay, como se adquieren, cómo se mantienen, por qué se pierden”¹⁵.

Las horas dedicadas al estudio y la reflexión sobre los escritos del pasado desvanecen las preocupaciones, las angustias, los temores. Además, y muy importante, constituyen un tiempo que dará frutos. Como hemos leído, a partir de lo que ha “fatto capitale” en su conversación con los amigos ilustres, y aplicando la célebre enseñanza de Dante: “Apri la mente a quel ch’io ti paleso / e fermalvi entro; / ché non fa scienza, / sanza lo ritenere, avere inteso”¹⁶, compuso el tratado político¹⁷ al que se refiere, pero no solo.

Maquiavelo dialoga con los libros y ellos le ofrecen, “amorevolmente”, una de las dos fuentes imprescindibles del saber político, el conocimiento que mana de “la continua lezione delle [cose] antique”, según leemos en la dedicatoria de *El Príncipe* al *Magnificum Laurentium Medicem*:

“Deseando yo, por tanto, ofrecerme a Vuestra Magnificencia con algún testimonio de mi afecto y obligación hacia Vos, no he encontrado entre mis pertenencias cosa alguna que considere más valiosa o estime tanto como el conocimiento de las acciones de los grandes hombres, adquirido por mí

¹⁵ Nicolás Maquiavelo, *Epistolario privado*, cit., p. 209; Lettera di NM a FV: “Venuta la sera, mi ritorno in casa ed entro nel mio scrittoio; et in su l’uscio mi spoglio quella veste cotidiana, piena di fango et di loto, e mi metto panni reali e curiali, et rivestito condecientemente, entro nelle antique corti delli antiqui huomini, dove, da loro ricevuto amorevolmente, mi pasco di quel cibo, che *solum* è mio et che io nacqui per lui; dove io non mi vergogno parlare con loro, et domandarli della ragione delle loro actioni; e quelli per loro humanità mi rispondono; et non sento per 4 hore di tempo alcuna noia, sdimenticho ogn’ affanno, non temo la povertà, non mi sbigottisce la morte: tucto mi transferisco in loro. E perché Dante dice che non fa scienza sanza lo ritenere lo avere [in]teso, io ho notato quello di che per la loro conversazione ho fatto capitale, et composto uno opusculo *De principatibus*, dove io mi profondo quanto io posso nelle cogitationi di questo subietto, disputando che cosa è principato, di quale spetie sono, come e’ si acquistono, come e’ si mantengono, perché e’ si perdonno”, p. 61.

¹⁶ Dante, *Paraiso*, V 40-42.

¹⁷ A finales de 1513, Maquiavelo seguía trabajando en su opúsculo. Véase Nicolás Maquiavelo, *Epistolario privado*, cit.: “todavía lo estoy completando y repuliendo”, p. 210; Lettera di NM a FV: “tutta volta io l’ingrasso et ripulisco”, p. 61.

mediante una larga experiencia de las cosas modernas¹⁸ y una continua lectura de las antiguas¹⁹.

En una línea afín, refiriéndose al adiestramiento de la mente, Maquiavelo advierte que “el príncipe debe leer las obras de los historiadores, y en ellas examinar las acciones de los hombres eminentes”. Ello le permitirá observar cómo se han comportado en las guerras, “estudiando las razones de sus victorias y de sus derrotas a fin de que esté en condiciones de evitar las últimas e imitar las primeras”. Debe hacer lo que en el pasado llevó a término “*qualche uomo eccellente*”, a saber, tomar como modelo a alguien que con anterioridad haya sido alabado y celebrado, “conservando siempre ante los ojos sus actitudes y sus acciones”²⁰. En definitiva, debe actuar como “los arqueros prudentes, los cuales –conscientes de que el lugar que desean alcanzar se encuentra demasiado lejos y conociendo al mismo tiempo los límites de la capacidad de su arco– ponen la mira a bastante más altura que el objetivo deseado”, no para alcanzar con su flecha tanta altura, sino “para poder, con la ayuda de tan alta mira, llegar al lugar que se han propuesto”²¹.

Estos y otros pasajes de las obras de madurez del ex secretario florentino confirman –como he indicado– que la epístola maquiaveliana puede ser una buena

¹⁸ No puedo detenerme aquí en la otra fuente imprescindible del saber político que, para Maquiavelo, es la “experiencia de las cosas modernas”, pero no quisiera dejar de aludir a ella. Como explicita en esta dedicatoria, y en otros lugares de su obra, el ex secretario brindaba como algo muy valioso la experiencia adquirida durante sus años como secretario en la cancillería florentina, de los que supo extraer su amplia competencia en el “arte del Estado”.

¹⁹ Nicolás Maquiavelo, *El Príncipe*, trad. de Miguel Ángel Granada, Madrid, Alianza, pp. 43-44; Niccolò Machiavelli, *Il Principe*, Mario Martelli (ed.), Nicoletta Marcelli (aparato filológico), Roma, Salerno Editrice, 2006: “Desiderando io adunque offerirmi alla Magnificenzia Vostra con qualche testimone della servitù mia verso di Quella, non trovando intra la mia suppellettile cosa quale io abbia piú cara o tanto essistimi quanto la cognizione delle azioni delli òmini grandi, imparata con una lunga esperienza delle cose moderne e una continua lezione delle antique”, pp. 57-58.

²⁰ *Ibíd.*, pp. 108-109; Niccolò Machiavelli, *Il Principe*, cit.: “debbe el principe leggere le istorie e in quelle considerare le azioni delli òmini eccellenti”; “essaminare le vittorie e perdite loro da che causa le procedano, per potere queste fuggire e quelle imitare”; tener “sempre e’ gesti e azioni apresso di sé”, pp. 213-214.

²¹ *Ibíd.*, p. 65; Niccolò Machiavelli, *Il Principe*, cit.: “li arcieri prudenti, ai quali parendo el loco dove disegnano ferire troppo lontano e conoscendo fino a quanto arriva la virtù del loro arco, pongano la mira assai piú alta che il loco destinato”; “per potere con lo adiuto di sí alta mira pervenire al disegno loro”, p. 112.

guía para introducirnos en su pensamiento y su obra. Como he indicado asimismo, pude comprobar su eficacia durante distintos cursos de grado en la Facultad de Filosofía en la que he impartido clases.

Con pocas variaciones, el formato seguido era el siguiente: tras presentar al autor y algunas de sus principales ideas, encadenábamos la lectura, los comentarios y la discusión de la carta con el comentario y discusión de *El Príncipe*. Como cierre, recuperábamos la carta y reflexionábamos sobre ambos textos.

La lectura de la epístola debía hacerse primero individualmente; después, en el aula, se leía en voz alta. Previamente, se distribuían los fragmentos entre el alumnado: se hacía necesario escuchar atentamente. La propuesta de lectura venía acompañada de un breve recordatorio del método indiciario de Carlo Ginzburg²². Había que procurar, además, una particular atención al “indicio” y plantear conjeturas de un examen intensivo del “documento”, a fin de no dejar pasar inadvertidos los elementos secundarios o aparentemente marginales. Esta sesión solía deparar sorpresas interesantes, tanto desde el punto de vista de la puesta en escena como de las reflexiones expuestas durante la discusión. La lectura en voz alta, de una duración aproximada de quince minutos, pone de manifiesto el carácter poliédrico de la epístola maquiaveliana.

La siguiente sesión giraba en torno al comentario y la discusión de pasajes de *El Príncipe*, que cada estudiante había escogido y analizado, también previamente. En mi libreta de notas destacan, entre las temáticas seleccionadas: la metáfora de los arqueros prudentes (cap. VI); Savonarola, el profeta desarmado (cap. VI); César Borgia, modelo de príncipe nuevo (cap. VII); la necesidad de las armas propias, con David y Goliat como ejemplo (cap. XIII); la política realista (cap. XV); si es mejor ser amado que temido (cap. XVII); las dos formas de combatir, con las leyes y con la fuerza (cap. XVIII); cómo se ha de huir de los aduladores (cap. XXIII). Destacan, sobre todo, temas como la previsión, la oportunidad, la prudencia, virtud versus fortuna, que atraviesan todo *El Príncipe*. En concreto, la fortuna descrita al final del capítulo XXV solía plantear un encendido debate.

²² Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos. El cosmos, según un molinero del siglo xvi*, trad. de Francisco Martín y Francisco Cuartera, Barcelona, Muchnik, 1999, Véase una clara y útil introducción al paradigma indiciario en Absalón Jiménez Becerra, “Carlo Ginzburg: reflexiones sobre el método indiciario”, *Esfera*, 1, 1, 2011: 21-28.

La última sesión, como decía, se dedicaba a pensar sobre lo expuesto en las dos sesiones anteriores, con la carta y el tratado como protagonistas.

Así, el Maquiavelo de Maquiavelo había entrado en el aula, y aunque quedaba mucho por leer y reflexionar, aquel ejercicio confirmaba que pensar con él o contra él seguía mostrando su vigencia. Seguía mostrando su eficacia.

¿Por qué es una tarea filosófica hablar sobre la sexualidad en la edad media?

Mariano Gabriel Pacheco Busch

Introducción

Vivimos en una época donde constantemente se generan cambios de paradigma sobre la sexualidad humana, se dan luchas sociales por el reconocimiento de derechos de sectores, se visibilizan voces que estuvieron ocultas, se habla de diversidad y de nuevas libertades.

Entonces podemos preguntarnos ¿Qué se quiere decir cuando se habla de nuevas libertades y nuevos derechos? ¿Es que todo este abanico de expresiones de género y orientaciones sexuales es algo nuevo en el mundo, un producto de la posmodernidad? No, es ampliamente sabido que términos como **heterosexualidad** u **homosexualidad** no tienen sentido aplicados a la Grecia o Roma clásicas ya que el amor entre personas del mismo sexo era tan común como la unión entre personas de sexo opuesto. Se sabe también que el binarismo hombre-mujer era transgredido a través de personajes conceptuales como los Hijos de la Luna del *Banquete* de Platón¹.

Sin embargo cuando se habla del medioevo como una **edad oscura**, suele decirse que nada de todo eso ocurría. Más aun, cuando la modernidad buscó justificarse con la noción de progreso, sedimentó un modo de pensamiento histórico en el cual salvo los **destellos** de la antigüedad clásica, todo pasado fue oscuro y peor. Sin embargo, gracias a trabajos como los de John Boswell, Leah Otis-Cour, Roger Benito Juliá y muchos otros, hoy contamos con una amplia gama de fuentes que muestran que la homosexualidad, tanto masculina como femenina, atravesaron el medioevo y que, si bien sufrieron persecuciones en ciertos lugares y momentos determinados, la prohibición masiva no llegó hasta entrado el siglo XIII. Sabemos también sobre la homosexualidad que el mundo árabe fue por varios siglos muy abierto al respecto, y así lo testimonian autores como Al Tifasi, quién en su libro *Esparcimiento de Corazones*² narra historias de homosexuales mujeres y varones, travestis y

¹ Platón, *Banquete*, Madrid, Gredos, 2010.

² Al Tifasi, *Esparcimiento de Corazones*, trad. Ignacio Gutiérrez de Terán, Madrid, Gredos, 2003.

prostitución tanto masculina como femenina. Gracias a los trabajos de Lailah Abdallah, Sasha Graison, Vern Bullough y una lista de otros aún muy escasa, sabemos también del travestismo en la edad media, particularmente del travestismo femenino, algunas de cuyas practicantes llegaron a ser santas de la Iglesia Católica, de lo cual nos da testimonio la propia Christine de Pizán³. En este trabajo nos proponemos tan solo esbozar algunos de los problemas que el estudio de la sexualidad medieval puede aportar al interés de la filosofía. Estos son: a. El problema de las traducciones, b. El problema filológico, c. El problema de las representaciones y d. El problema del progreso.

a. El problema de las traducciones

En su libro *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad*⁴, el historiador John Boswell nos provee de un gran argumento acerca de por qué estudiar este tema: El problema de las traducciones. Boswell (1998) hace notar que muchas veces, la intolerancia de una época posterior ha resultado en la falsificación de voces de épocas anteriores. Estas falsificaciones (conscientes o no) se han dado dentro del propio medioevo, como por ejemplo el comentario de Remí d’Auxelle acerca de la *Consolatio* de Boecio, donde refiere al *Alcibíades* de Platón como “una mujer famosa por su belleza, de la que se decía era la madre de Hércules”⁵. Bien podríamos pensar esto como un error, pero hay casos más evidentes, como cuando en una copia del *Ars amatoria* de Ovidio, en donde el pasaje originalmente dice “el amor de un muchacho me atrae menos”⁶, aparece la sustitución “el amor de un muchacho no me atrae en

³ Las historias de las “santas travesti” Marina y Eufrosina aparecen en el Libro III del *Libro de La Ciudad de Las damas*. (Christine de Pizán, *El libro de la Ciudad de Las Damas*, Madrid, Siruela, 2001.). Un análisis de las apariciones del travestismo femenino en la obra de Christine de Pizán lo hemos realizado en: Mariano Gabriel Pacheco, “Christine de Pizán y la problematización de los límites de género en relatos del *Libro de la Mutación de Fortuna* y el *Libro de la Ciudad de las Damas*”, Susana Violante (ed.), *Las emociones en la Edad Media: miedo/valentía, amor/odio, felicidad/tristeza, ira, aversión*, Mar del Plata, EUEM, 2015.

⁴ John Boswell, *Cristianismo, Tolerancia Social y Homosexualidad, Los gays en Europa occidental desde el comienzo de la Era Cristiana hasta el siglo XIV*, Biblioteca Atajos I, Muchnik Editores SA, Barcelona, 1998.

⁵ *Ibid.*, p.38.

⁶ *Hoc est quod pueri tangar amore minus.*

absoluto”⁷, con la nota marginal que aclaraba que Ovidio no era un sodomita⁸. Estas falsificaciones no se dieron solo desde el medioevo hacia la antigüedad, sino también desde la modernidad hacia el medioevo. Boswell señala que cuando a principios del siglo XIX Francis Gladwin tradujo al inglés las fabulas morales del poeta persa del siglo XIII Sa’di, transformó todas las historias de amor homosexual en romances heterosexuales mediante la modificación de los pronombres. Una suerte similar sufrieron las traducciones que se hicieron de los *ghazels* Hafez de Shiraz y del Rubaiyat de Omar Jayam⁹.

Tenemos entonces un importante motivo por el que intentar ampliar la imagen que tenemos de la sexualidad medieval: impedir que los intentos por simplificarla nos hagan llegar relatos completamente alterados. Como bien señala Boswell, son algunas de estas modificaciones las que se han encontrado y señalado, pero hasta no contar con un buen número de traductores advertidos de estos problemas y no condicionados ellos mismos por la intolerancia, no sabremos cuantos más hay.

b. El problema filológico

El problema de las traducciones abiertamente falsas de los textos en que hay referencias explícitas a lo que hoy llamamos homosexualidad, nos lleva también al problema filológico. Y este está dado por la ausencia de términos más o menos unívocos como los que hoy tenemos (homosexualidad, heterosexualidad, transexualidad, travestismo, etc). El término **homosexual** es de corta data, ya que fue acuñado por psicólogos alemanes a fines del siglo XIX. Entonces, cuando nos aparece una traducción de un texto previo que habla de **homosexualidad**, es conveniente advertir que se trata necesariamente de una traslación desde otra palabra que en su contexto determinado podía o no significar la atracción erótica entre personas del mismo sexo. En una sociedad como la griega donde el amor entre personas del mismo sexo era casi omnipresente, muchas veces se daba por sentado y es tarea de interpretación considerar si la *philia* entre dos personajes masculinos se trataba de una amistad con los límites que entendemos hoy o una relación que implicaba lo sexual. Parte de la ambigüedad que radicaba en *eros*, *philia* y *agapé* aparece también en las concepciones correspondientes a los términos latinos *amicus* y *amans*, ambos

⁷ *Hoc est quod pueri tangar amore nihil.*

⁸ *Ex hoc nota quod Ovidius non fuerit Sodomita.* Las tres citas son recuperadas por John Boswell, ob. cit., p. 38.

⁹ *Ibid.*, p. 18.

derivados del verbo *amo*. Posteriormente al advenimiento del cristianismo, las discusiones se vuelven más complicadas ya que aparentemente comienzan a ser más comunes las condenas a la homosexualidad, pero no siempre está claro qué es lo que se está condenando. Boswell (1998) señala que no existen ni en el hebreo, ni en el griego, ni en el siríaco ni en el arameo voces equivalentes a la actual palabra **homosexual**, de forma que si se quiere ubicar la condena a los gays en algún texto de las escrituras, se ha de revisar de dónde proviene esa interpretación. La palabra que aparece numerosas veces asociada al acto condenatorio de la homosexualidad es sodomita, pero no es algo evidente en la lectura de *Génesis* 19 que la homosexualidad sea el pecado por el que fueron condenados los habitantes de Sodoma, ya que puede argumentarse que éste fuera la falta de hospitalidad, o la maliciosidad y la violencia hacia los forasteros. En las posteriores menciones a la maldad de los sodomitas¹⁰ no aparece tampoco la explicitación de que estos hubieran sido condenados por las relaciones carnales entre hombres. Orígenes en sus *Homilias sobre el Génesis* advierte en su interpretación del relato de Sodoma a “Los que cerráis las puertas a los peregrinos, los que evitáis al huésped como a un enemigo”¹¹. Orígenes reflexiona también sobre la embriaguez como la falta de Lot y la lujuria como el pecado de las hijas de Lot, pero nada dice del sexo entre hombres. Podemos sospechar entonces, que el “pecado de homosexualidad” contenido en la palabra sodomita no es algo que fuera de suyo para los primeros cristianos.

Sin embargo con el correr de las traducciones Boswell señala que el término **sodomita** se comenzó a utilizar indiscriminadamente para traducir a un término como el hebreo *kadash*, que hacía originalmente referencia a las prostitutas de los templos paganos. No significa esto que no haya en el antiguo testamento ninguna condena explícita a la unión sexual de hombres con hombres, la hay en Levítico 18:22 y 20:13, pero sí significa que no la hay en todos los lugares donde posteriormente se la ha señalado. Remarca también Boswell que en los pasajes del *Nuevo Testamento* en que se considera que Pablo está condenando a los homosexuales (*Corintios* 6:9 y *Timoteo* 1:10), existen discusiones posibles. La primera palabra que Pablo utiliza y ha sido traducida como **homosexuales** es *Malakós*, que literalmente significa blando y en distintos escritos patrísticos aparece con sentidos tan variados como cobarde,

¹⁰ Deut., 29: 23, 32: 32; Isa., 3: 9, 13: 19; Jer., 23: 14, 49: 18, 50: 40; Lam. 4: 6; Ezeq., 16: 46-48; Amós 4: 11; Cef., 2: 9; Mat., 10-15; Lucas 17-29; Rom., 9: 29; 2 Ped., 2: 6; Judas 7; por nombrar algunas como ejemplo.

¹¹ Orígenes, Homilía V en *Homilias sobre el Génesis*, trad. De José Ramón Díaz Sánchez-Cid, Editorial Ciudad Nueva, Madrid, 1999, p. 163.

delicado, lascivo, libertino o licencioso. No hay registros de que el término se hubiera utilizado en Grecia para designar a los homosexuales. La segunda palabra que utiliza es *arsenokoitai*, la que sí tiene una connotación con las relaciones entre varones del mismo sexo, pero no refiere a la homosexualidad en general sino a la prostitución masculina.

Dejo en esos pocos ejemplos el señalamiento sobre los problemas filológicos ya que su profundización excede el límite de nuestro escrito, los he incluido en esta comunicación por considerarlos al menos, si no se puede dar por zanjada su validez, evidencia de que existe una problemática que nos obliga a considerar tanto los significados de nuestros términos actuales, sus alcances y límites, sino también el modo en que nos relacionamos lingüísticamente con la historia, cuantas veces consideramos poder acceder al pasado mediante una narrativa no siendo conscientes de que nuestras formas de designar prácticas, experiencias, modos de ser y subjetividades pueden no tener correlato alguno con las que existieron en otras épocas y lugares determinados.

c. El problema de las representaciones

En cuanto a la expresión de lo que hoy llamamos género, también se puede apreciar el atravesamiento disciplinar. Si se me permite en este formato introducir una anécdota personal, debo señalar que mi acercamiento a las problemáticas de la sexualidad en el medioevo se dio en un seminario sobre la mujer en el arte medieval dictado por Susana Violante. Fue entonces cuando me surgió la pregunta: Si se habla de la represión a la mujer, de la homosexualidad, etc. ¿Por qué no se habla de travestismo? ¿Nadie habrá habido en 1000 años que desafie esa barrera? Uno de los primeros trabajos con que me topé al comenzar esa investigación fue el artículo “Disruptive disguises: The problem of Transvestite Saints for Medieval Art, Identity and Identification”¹² de la historiadora del arte estadounidense Saisha Grayson, hoy curadora del museo smithsoniano. Grayson recupera los manuscritos que reproducían la *Leyenda Áurea* de Jacobo de Voragine¹³ y el *Espejo de la Historia* de Vicente de

¹² Saisha Grayson, “Disruptive Disguises: The Problem of Transvestite Saints for Medieval Art, Identity, and Identification”, *Medieval Feminist Forum: A Journal of Gender and Sexuality* 45, n. 2, 2009: 138-174.

¹³ Jacobo de Voragine, *The Golden Legend*, trad. William Caxton, Eurologos, 2007, Disponible en: www.intratext.com/ixt/ENG1293/.

Beuvais¹⁴. En esos textos se narran historias de distintas mujeres que para escapar de su vieja religión pagana, o para salvarse del abandono, decidieron vivir sus vidas bajo ropaje de hombres¹⁵. Tres de ellas son Santa Margarita-Pelagia, Santa Eugenia y Santa Marina. Sus historias presentan varias similitudes.

Margarita-Pelagia era una cortesana pagana de Antioquía de quien se narra que con sus encantos encendía la lujuria de los hombres del lugar. Fue convertida al cristianismo por el Obispo Nonnus y para escapar de su vieja vida, vistió ropas de hombre y como tal fue conocida hasta su muerte, donde su sexo de nacimiento fue descubierto al preparar su cuerpo para el funeral.

Santa Marina era la hija de un comerciante que, tras la muerte de su esposa, decide tomar los hábitos. Preocupado por su hija aun pequeña, decide hacerla pasar por varón e ingresarla junto con él a la abadía. Marina crece como un monje más y sigue viviendo de esa forma aun luego de la muerte de su padre, único en el lugar que conocía su secreto. Cierta vez, Marina debió ir a buscar provisiones a una aldea cercana y pasó la noche en una posada. Meses después la hija del posadero apareció embarazada y acusó a Marina de ser el padre de la criatura por nacer (como sabemos, cosa imposible). Marina no obstante aceptó hacerse cargo del niño, tomando así una culpa que no le correspondía y sufrió el castigo de ser expulsada de la abadía. La vida de miseria que siguió la hizo enfermar gravemente y murió poco después de haber sido re-admitida en el monasterio por el ruego de los otros monjes. Como en el caso de Pelagia, fue en el rito fúnebre donde se descubrió su sexo verdadero.

Santa Eugenia era la hija del Duque Filipo de Alejandría, que gobernaba en nombre del Emperador Romano. Eugenia abandona la corte acompañada de dos eunucos que eran sus sirvientes, se convierte al cristianismo y, para no ser reconocida, comienza a vivir con ropaje de hombre. Años después es acusada por una cortesana

¹⁴ Vicente de Beauvais, *Speculum Historiale*, Venetiis, Hermannus Liechtenstein, 1494. Disponible en: www.cervantesvirtual.com/obra/speculum-historiale-0/.

¹⁵ Como hemos afirmado en previos artículos al respecto, no podemos hablar con certeza histórica de la existencia de las Santas que nombramos aquí, ya que la hagiografía de los siglos XIV, XV y XVI las ubica históricamente en los siglos IV y V en el Imperio Romano de Oriente, pero faltan tanto pruebas de su existencia real como registros de como la historia pasó de la tradición bizantina al catolicismo de la baja edad media. Sin embargo, sí podemos tomar sus historias y lo que de ellas se relata como testimonio de cómo el medioevo tematizaba el travestismo.

llamada Melanthia de haberla seducido y haber cometido adulterio con ella. Eugenia enfrenta un juicio donde su propio padre es el juez, quien desconoce la identidad de la acusada. Para probar su inocencia, ella se abre el ropaje ante la corte, mostrando sus rasgos femeninos. Cuenta la narración que, impresionado por el evento, el Duque se convierte al cristianismo. Tiempo después, Eugenia, sus dos eunucos y su padre mueren martirizados por los paganos. Lo que Grayson notó, es que los estudios contemporáneos sobre las historias de esta santa se centraban en la perspectiva textual o socio-histórica, pero pocos trataban sobre su presencia o ausencia en el campo de la expresión visual lo cual, según la curadora, lleva a que se sobre-estime la aceptación que estas historias de travestismo tenían en su contexto. Grayson afirma que la dualidad sexual presente en las historias no podía ser fácilmente soportada por el sistema formalizado de significantes visuales que los artistas utilizaban para ayudar a sus audiencias a identificar a un individuo particular. En la Figura 1 aparece Marina entrando al monasterio junto con su padre en una iluminación de la *Leyenda Aurea* hecha en el siglo XIV por Richard y Jeanne de Montbastón¹⁶. La ropa de niño no presenta rasgos de género, como tampoco lo hace el rostro, de forma que se escapa de la necesidad de representar la dualidad. Un recurso similar encontramos en la figura 2 que nos muestra la muerte de Margarita-Pelagia. La Santa aparece aquí envuelta en ropajes mortuorios, que tampoco poseen adscripción de género. Grayson interpreta que es también Margarita la figura que aparece a la izquierda vestida de monja, lo cual significaría una abierta tergiversación del relato ya que, durante toda su vida de santidad, nuestra protagonista no vistió jamás los hábitos femeninos. Otra contradicción abierta aparece en la iluminación del *Speculum Historiale* que muestra a Eugenia acusada por Melanthia (Figura 3). El absurdo se hace evidente si recordamos que la falsa acusación se basaba en que nadie sabía que Eugenia era mujer, mientras que en la imagen, la acusada aparece con hábitos femeninos. Un ejemplo contrario se encuentra en un capitel de la Abadía de Vezelay, donde Eugenia aparece en el momento exacto de abrir su ropaje y mostrar sus rasgos femeninos, claramente reconocibles en la escultura en contraste con la tonsura de su cabeza (Figura 4).

Este problema analizado por Grayson y que aún deja mucho espacio de análisis e indagación aporta otro de nuestros argumentos acerca de porqué la sexualidad vivida durante el periodo medieval puede dar lugar a una reflexión en este caso estética: ¿Cómo se simbolizan las expresiones más disruptivas de la sexualidad? ¿Hasta qué punto la tolerancia o la apertura eran soportadas en un sistema codificado que debía

¹⁶ Todas las imágenes fueron tomadas de: Saisha Grayson, ob. cit.

mantener su rigidez para que los signos visuales expresaran claramente adscripciones de género y status?

d. El problema del progreso

Hay otro valor que quiero destacar y es el de repensar, teniendo en mente estas prácticas que luego fueron silenciadas y ocultadas, nuestra noción de **progreso**, nuestra concepción de una historia lineal que avanza siempre para mejor, repensar si cuando hablamos de “ganar derechos” no nos referimos a veces a recuperar libertades humanas básicas que durante muchísimos siglos habían sido dadas por sentado. La historia de las sexualidades retruca cualquier intento de linealidad. Tenemos sociedades con una amplísima tolerancia (aun cuando la intolerancia se podía dar en otros sentidos: Solón consideraba al amor entre hombres algo tan elevado que lo prohibía a los esclavos), donde luego han aparecido algunas prohibiciones como ocurrió en los comienzos de la era cristiana, para luego encontrar que resurge una libertad como la que vivieron los siglos XI, XII y XIII, para encontrar luego el horror de las torturas y la inquisición. Roger Benito Juliá¹⁷ recupera algunas de las fechas en que la homosexualidad fue prohibida en distintos territorios: El Imperio Romano no condenó los matrimonios homosexuales hasta el año 342. Tras la caída del Imperio Romano de Occidente, esta legislación se olvida y los distintos reinos adoptan distintas normas. En el Imperio Bizantino, el emperador Justiniano decide, en el año 533, que la homosexualidad sea penada con la muerte. En el reino visigodo, el rey Chindasvinto promulga la prohibición de la homosexualidad en el año 650. No hay – según Benito Juliá– registro de prohibiciones legales a la homosexualidad en el Imperio Carolingio. Claro que esta estaba ya mal vista por la Iglesia, pero no era aún causante de una condena mayor. En la Península Ibérica musulmana la homosexualidad floreció frente a una sociedad que la trataba con indiferencia y a veces con admiración. Aparecen entonces personajes como Al-Mutamid, rey de Sevilla en el siglo XI quien se enamoró del poeta Ibn Ammar, de quien nunca se separaba. Fuera del Islam también hay miembros de la realeza de conductas homosexuales, como Guillermo el Rojo y Ricardo Corazón de León. La situación de la homosexualidad en Europa empeoró notablemente en el siglo XII, cuando comenzaron a proliferar rápidamente leyes que la condenaban. El anti-islamismo parece haber sido una de las causas de tal condena, dado que la homosexualidad como pecado era una de las acusaciones que más se esgrimían contra los andaluces a medida

¹⁷ Roger Benito-Juliá, “La Homosexualidad en la Edad Media”, *Revista Medieval* n. 12, 2006: 36-47.

que escalaban las tensiones. De todas formas, señala Boswell que es muy probable que no exista en la historia humana precedente de persecución y exterminio de las sexualidades diversas comparable con lo que ocurrió a principios del siglo XX.

Abandonemos entonces la concepción ingenua del progreso y de que habría existido una edad de prohibición absoluta luego de la cual todo fue para mejor.

Podría decirse entonces que la tarea de reconstruir estos vestigios de la sexualidad medieval no corresponde a filósofos sino a historiadores, historiadores conceptuales, filólogos e historiadores del arte. Pero, a riesgo de verme parado al borde de lo que tolera la disciplina, quiero argumentar que las implicaciones estéticas, semióticas, filológicas éticas, de filosofía de la historia y, porque no, políticas de estos temas, habilitan el abordaje desde el punto de vista filosófico. Muy posiblemente no se trate de “historia de la filosofía medieval” en el sentido de la reflexión sobre lo escrito por filósofos medievales, o de recuperación de conceptos filosóficos específicamente medievales, podríamos quizás ensayar una distinción entre filosofía medieval y filosofía sobre el medioevo, proponiendo a la vez un acercamiento a la historia que considere la especificidad de cada tiempo y lugar y el valor de la narrativa al reconstruir el pasado.

Pensarnos hoy en contraste, reflexionar sobre las categorías en que nos reconocemos y compararlas, pero siempre crítica y atentamente con las categorías de otros tiempos. Recuperar filosóficamente relatos y formas de vivir de una edad no tan oscura, que a veces podemos sentir más cerca que nunca.



Figura 1

Santa Marina presentada al monasterio, Leyenda Aurea de Jacobo de Voragine traducido por Jean de Vignay, Francia, Siglo XIV, iluminado por Richard y Jeanne de Montbastón. Propiedad de la Biblioteca Nacional de Francia, París.



Figura 2
Funerales de santa Margarita-Pelagia, Vies de Saints,
Francia, Siglo XIV, iluminado por Richard y Jeanne de Montbastón.
Propiedad de la Biblioteca Nacional de Francia, París.



Figura 3

Santa Eugenia acusada por Melanthia, Speculum Historiale, Vicente de Beauvais
traducido por Jean de Vignay, Francia, 1463.
Propiedad de la Biblioteca Nacional de Francia, París.



Figura 4

Juicio de Eugenia, Capitel 59 de la nave de la Abadía de Vezelay, Siglo XII.

Foto de Jane Vadnal.

* Todas las imágenes fueron tomadas de Saisha Grayson, “Disruptive Disguises: The Problem of Transvestite Saints for Medieval Art, Identity, and identification”, *Medieval Feminist Forum: A journal of Gender and Sexuality* 45, n. 2, 2009: 138-174.

Los espacios de la divinidad en las beguinas místicas del siglo XIII

Laura Carolina Durán

Introducción

A través de algunas imágenes geográficas y topográficas nos acercamos a ideas centrales de las tres grandes místicas del siglo XIII: Hadewijch de Amberes, Matilde de Magdeburgo y Margarita Porete. Las tres autoras pertenecen a la denominada “teología vernácula”, caracterizada por la escritura y transmisión en lenguas vernáculas, en la que la experiencia mística tuvo un lugar central, por lo que se ha caracterizado a este período como “mística femenina” o “nueva mística”¹. Las tres pertenecieron al movimiento de las “beguinas”, mujeres que optaban por una vida religiosa sin pertenecer a una orden determinada.

En cuanto a la temática geográfica, sigo conceptualizaciones que entienden el espacio como una categoría de la imaginación geográfica: los modos en que creamos sentidos de lugar, visualizamos paisajes y nos movemos en el espacio, nos situamos y establecemos posiciones relativas con otros sujetos y cosas, nos desenvolvemos en la vida social². La estética de la cartografía topográfica permite visualizar la espacialización en la representación de temas tan abstractos como la moral, los sentimientos, las utopías, la divinidad. No se trata sólo de un recurso gráfico, pues se crea un espacio en el que imaginariamente nos situamos, nos movemos, nos reconocemos, y que nos provoca intenciones de desplazamiento. Los lugares son los puntos de pasaje obligado que todo *viator* atraviesa en su itinerario existencial, y evocan experiencias existenciales más directas desprovistas de referencias explícitas

¹ La llaman “mística femenina” Victoria Cirlot-Blanca Garí, *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*, Madrid, Siruela, 2008, p. 15. Por su parte, Bernard McGuinn (ed.), *Meister Eckhart and the Beguine Mystiks. Hadewijch of Bravant, Mechthid of Magdeburg and Marguerite Porete*, New York, Continuum, 2001/1994, p. 6, prefiere hablar de “nueva mística”.

² Así se visualizan paisajes como si fueran lugares geográficos que nos permiten pensar, organizar y visualizar alguna información como diría Derek Gregory, como una expresión de nuestra imaginación geográfica, véase Derek Gregory, *Geographical Imaginations*, Malden, Blackwell, 1994.

a la geografía “real”. En este campo de la geografía imaginaria, realizaremos un recorrido dejándonos guiar por las autoras medievales para que nos enseñen los espacios del amor divino.

Hadewijch de Amberes

Hadewijch dejó constancia de sus ideas y experiencias en cartas, visiones y poemas, escritos entre 1220-1240 aproximadamente. Fue guía espiritual de una comunidad o grupo. Conocía las *Escrituras* y a diversos teólogos (cita a Agustín, Guillermo de Saint-Thierry y Ricardo de San Víctor). Su conocimiento del latín le permitió acceder a la literatura religiosa, pero también estaba muy al corriente de la poesía trovadoresca. Como autora, actuó de manera diferente a sus antecesoras: no tuvo apoyo clerical, no parece haberlo buscado. Por otra parte, en contraposición a Matilde y Margarita, quienes nombran a sus producciones como “libro”, Hadewijch se refiere a su trabajo como “decir” (*segghen*), “hablar” (*spreken*) o “cantar” (*singhen*)³.

La profundidad en el encuentro con la divinidad

De su múltiple producción textual, me detengo solamente en sus *Cartas*. Disponemos de treinta y una cartas, muchas dirigidas a una amiga, si bien seguramente tuvieron circulación pública. En la *Carta I* se refiere a un lugar del encuentro con la divinidad:

“Lo que él es se abraza solo en su dulce fruición y a mí me deja errar fuera de ella y siempre abrumada por la privación del Amor y en las tinieblas”⁴.

³ Veerle Fraeters, “Hadewijch of Bravant and the Beguine Movement”, Elizabeth Andersen, Henrike Lahnemann, Anne Simon (eds.), *A Companion to Mysticism and Devotion in Northern Germany in the Late Middle Ages*, Leiden- Boston, Brill, 2014, p. 51.

⁴ *Carta I* 8: “Dat hi es dat verteert hi selue in siere sueter ghebrukenissen Ende laet mi dus dolen buten dien ghebrukene, Ende laet mi emmer sere verladen met minnen ongebruken Ende laet mi demster”. Sigo en las citas la traducción de Loet Swart, Carmen Ros, *Flores de Flandes*, Madrid, BAC, 2001, y las referencias en neerlandés de Jan van Mierlo, *Hadewijch. Brieven*, Antwerpen, Standaard-Boekhandel, 1947. Los textos en neerlandés están disponibles en <https://www.dbnl.org>.

Dios se basta a sí mismo y por eso satisfacerlo es imposible. El amor es el principio, el centro y el final del camino místico, es el camino en sí mismo. El relato se presenta como el recorrido de un camino, de ahí que se pueda pensar un itinerario geográfico. Dios se satisface a sí mismo porque en él hay una dinámica de amor eternamente rica, porque él es trino y, al mismo tiempo, el único y simple gozo de los tres. Las tinieblas representan la “noche oscura”, el símbolo del abandono. El transcurso por el camino es descrito como un errar, un triste vagabundear por la carencia de amor. En la siguiente carta, Hadewijch afirma: “Comprendo bien, claro, que alguien a quien le falta su Amado a menudo esté triste y que entonces no sepa si se acerca o se aleja del otro”⁵. Aparece aquí la idea de la lejanía-cercanía, imagen presente en las tres beguinas. En la lírica del amor cortés la inaccesibilidad de la amada es la base de la alegría del amante, quien hace de la insatisfacción el *summum* de su experiencia. Pero Hadewijch refleja otra tradición, la de las *Frauen* o *Mädchenlieder* de la literatura alemana, o los *Refrains* franceses, o las *Cantigas de amigo* portuguesas, en las que las mujeres manifiestan la amargura por la ausencia del ser amado, no hay alegría en la insatisfacción, sino soledad, pero con esperanza y verdadero deseo de la posibilidad de cercanía. Otra forma topológica de caracterizar la experiencia del camino del Amor se refiere a lo profundo:

“Ay, querida ¿por qué todavía no te ha sometido el Amor completamente ni te ha arrastrado a su profundidad? ¡Ay de mí! Si el Amor es tan dulce, ¿por qué no te lanzas profundamente en él? Y ¿por qué no tocas a Dios bastante profundamente en la profundidad de su naturaleza sin fondo?”⁶.

La profundidad se relaciona con el camino a realizar para lograr la experiencia mística. La profundidad implica el avance del cuerpo en el espacio, en el camino, y nos hace pensar en un descenso en lo profundo. En el propio Dios se encuentra esa profundidad, esa naturaleza sin fondo, que es también una carencia:

“Él está en la cima de su goce y nosotros en el abismo de nuestra carencia. Quiero decir que a ti y a mí, que todavía no hemos llegado a ser lo que

⁵ *Carta II 1*: “Mer dats waer, dats waer, dat wetic[h] wel, dat hi dicke drouet dien sins ghebrect Ende hi dan niet en weet weder hi naket soe verret”.

⁶ *Carta V 4*: “Ay lieue, waer omme en heuet di de Minne niet na ghenoech bedwonghen ende verswolghen in hare diepheit? O wi, soe suete soe Minne es, waer omme en valdiere niet diep inne, Ende waer omme en gheraecti gode niet diepe ghenoech in die diepheit der naturen die soe ongrondeleec es?”.

somos, no hemos alcanzado lo que tenemos, nos hace falta, sin ahorrarnos nada, soportar que nos falte todo para tenerlo todo y aprender únicamente, valientemente, la vida perfecta del Amor, que a las dos nos ha llamado a su obra”⁷.

Dios permanece en la cima de su goce porque Amor se basta a sí mismo. Hadewijch se refiere a la diferencia abisal entre la naturaleza divina y la humana, que podrá saldarse en la unión mística si la vida de la humanidad cumple las obras de Amor. Esto se puede lograr imitando la vida de Cristo. Esta vida de humanidad es nombrada como el exilio⁸. El exilio, ese permanecer forzado en un territorio que no es el propio, implica el servicio mediante el ejercicio de las virtudes y el sufrimiento. Es posible la unión con Dios si se conoce su sabiduría. En la caracterización de esta experiencia, Hadewijch destaca la dimensión corporal en el encuentro:

“En el lugar donde se halla la profundidad de su sabiduría, te enseñará qué es él y con qué maravillosa dulzura viven los amados el uno en el otro y cómo ambos se funden tan completamente que dejan de reconocerse a sí mismos. Pero gozan recíprocamente, boca con boca, corazón con corazón, cuerpo con cuerpo y alma con alma, mientras que una sola dulce naturaleza divina fluye a través de ambos, y ambos son uno, pero al mismo tiempo cada uno permanece en sí, permaneciendo así para siempre”⁹.

La cercanía con Amor es propiamente la unión con él: vivir el uno en el otro, fundirse sin límites, llegar a ser uno. Es una experiencia caracterizada por la inmediatez, nada se interpone entre los amados, no hay mediación alguna. El final de la frase contiene una expresión de difícil traducción. La versión que cito implica

⁷ *Carta VI 3*: “Want hi es in de hoecheit sijns ghebrukens Ende wi sijn in die diepheit ons ghebreekens. Nameleke ghi ende ic, die noch niet worden en sijn dat wi sijn ende noch niet vercreghen en hebben dat wi hebben, Ende dien noch soe verre sijn dat onse es, wi behoeuen sonder sparen al omme al te daruene ende enichlike Ende ghenendichleke te leerne dat volmaecte leuen der Minnen die ons beiden beruert heuet te haren werke”.

⁸ *Carta VI 9*.

⁹ *Carta IX*: “Daer de diepheit siere vroetheit es, daer sal hi v leren wat hi es, Ende hoe wonderleke soeteleke dat een lief in dat ander woent, Ende soe dore dat ander woent, Dat haerre en gheen hem seluen en onderkent Mer si ghebruken onderlinghe ende elc anderen Mont in mont, ende herte in herte, Ende lichame in lichame, Ende ziele in ziele, Ende ene soete godlike nature doer hen beiden vloyende, Ende si beide een dore hen seluen, Ende al eens beide bliuen, Ja ende bliuende”.

la distinción entre quienes participan del estado unitivo. Sin embargo, como señalan L. Swart y C. Ros, el neerlandés medieval puede resultar equívoco. P. Mommaers, quien editó las cartas, lo entiende así: “y el uno en el otro, ambos son uno y permanecen completamente uno; sí, así permanecen”¹⁰. Entiendo que esta lectura se mantiene más cercana a otras secciones de la obra que caracterizan la unión con la divinidad como una fusión. No se trata de dos lugares diferenciados, sino un único espacio.

La caracterización del crecimiento espiritual como un camino, en el que se incorporan representaciones alegóricas e interpretaciones metafóricas, resulta explícito en diversos fragmentos¹¹. Quienes permanecen cercanos han recorrido la geografía de la unión divina: desde el valle de la humildad escalaron la montaña de la alta vida guiados por su fe y entrega al Amor. La idea del camino a recorrer es central en todo el pensamiento de la autora. Se trata de un camino que lleva a la libertad:

“El Alma es un camino por el que Dios navega desde su profundo seno a la libertad. Y Dios es para el alma un camino hacia su libertad, es decir, hacia el fondo divino, que solo puede ser tocado con la profundidad del alma”¹².

Encontramos una vez más la idea del fondo divino. Aquí se trata de una geografía marítima: Dios es un navegante que pasa por el Alma, y así esta encuentra en ese fondo divino el camino a la libertad. Tal como la divinidad tiene un fondo, el alma también, y es desde el encuentro entre esos dos fondos que se podrá alcanzar la libertad, que para Hadewijch significa la unión con Dios. La expresión “ser tocado” por el amor, puede interpretarse como Amor tocándose a sí mismo. Esto significa que amor es una naturaleza, esencia o “algo” dentro de Dios que también está dentro de la persona humana, al menos en algunos elegidos. Los nacidos del amor pueden disfrutar de un contacto inmediato con Amor porque el Amor que es Dios o dentro de Dios puede “tocar” y avivar el amor que son o que está en ellos.

¹⁰ Paul Mommaers, *De brieven van Hadewijch*, Nijmegen-Brugge, Gottmer-Emmaüs, 1990, p. 75.

¹¹ Por ejemplo, la *Carta XV* describe un itinerario por nueve caminos.

¹² *Carta XVIII 3*: “Siele es een wech vanden dore vaerne gods in sine vriheit van sinen diepsten; Ende god es een wech vanden dore vaerne der zielen in hare vriheit, Dat es in sinen gront die niet gheraect en can werden, sine gherakene met hare diepheit”.

Matilde de Magdeburgo

El libro de Matilde se titula *Das fließende Licht der Gottheit* (*La luz que fluye de la divinidad*) y se conserva en un manuscrito del siglo XIV en el que se atribuye el texto a “cierta beguina”, “hermana Matilde” (*sororis Mechtildis*)¹³. El original fue escrito en un dialecto de bajo o medio alemán, luego se tradujo al alemán y al latín. La versión que disponemos es una traducción realizada en 1345 por Enrique de Nördlingen al alemán medio alto del original hoy perdido. Se estima que Matilde nació en 1210 y dejó a su familia para seguir una vida religiosa. Comenzó a escribir sobre sus experiencias místicas en 1250, y continuó hasta el final de sus días, en torno a 1282. Sus experiencias místicas comenzaron a los doce años¹⁴. El texto es una reflexión teológica y se divide en siete libros que contienen narraciones de visiones, diálogos entre el alma y Dios o entre facultades personificadas, instrucciones a otros religiosos y críticas al clero corrupto.

El camino del alma

Matilde entiende que el alma debe realizar un recorrido para alcanzar a Dios. Esta idea es repetida desde diferentes puntos de vista. El lenguaje y la imaginería cortés resultan evidentes:

“Cuando la pobre alma llega a la corte, es sabia y bien educada. Entonces mira a su Dios llena de alegría. ¡Oh, con cuánto cariño es recibida! Ella calla y anhela sin medida su alabanza. Entonces él le muestra con gran ansia su corazón divino. Este se parece al oro rojo que arde en una enorme hoguera de carbón. Entonces la pone en su corazón encendido. Cuando el excelso príncipe y la humilde sirvienta se abrazan de ese modo y están unidos como el agua y el vino, ella queda aniquilada y sale de sí misma. Cuando ya no

¹³ Sarah Poor, “Transmission and Impact: Mechthild of Magdeburg’s *Das fließende Licht der Gottheit*”, Elizabeth Andersen et al., ob. cit., p. 73 y ss. El nombre de Matilde aparece en la *La luz que fluye* 5 XXV, 4 XLII-XLIII. Almunedo Otero Villena, *Matilde de Magdeburgo. La luz que fluye de la divinidad*, Barcelona, Herder, 2016, realizó la primera traducción castellana, de donde provienen las citas (número de libro y capítulo). Se consultó asimismo la versión latina de Henricum Oudin Fratres (1877). Las citas en lengua original pertenecen a P. Gall Morel (ed.), *Offenbarungen der Schwester Mechthild von Magdeburg oder Das fließende Licht der Gottheit. Aus der einzigen Handschrift des Stiftes Einsiedeln herausgegeben*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980.

¹⁴ *La luz que fluye* 4 II.

puede más, él está enfermo de amor por ella, como siempre estuvo, pues su amor no aumenta ni disminuye. Entonces ella dice: ‘Señor, tú eres mi amado, mi anhelo, mi fuente que mana, mi sol, y yo soy tu espejo’. Este es el viaje a la corte del alma amante, que no puede existir sin Dios”¹⁵.

El encuentro con Dios es entendido como la llegada de una dama a una corte de un rey, Dios es denominado “excelso príncipe”, como también se nombra a Cristo. La unión mística aniquila al alma, la saca de sí misma. Si bien se trata de una referencia al aniquilamiento, este concepto no es el que más impregna la obra, sino más bien todo lo referido al encuentro entre los amantes. En uno de los capítulos más extensos, Matilde vuelve a presentar el camino del alma en un relato cargado de imágenes y metáforas tomadas de la naturaleza. Se titula “Del camino del amor sobre siete cosas, de los tres vestidos de la novia y del baile”¹⁶. Matilde describe cómo los siervos (los sentidos) le dicen al alma que han oído un murmullo, el príncipe quiere venir en medio del rocío y del canto de los pájaros al encuentro con su amada. Ella se viste, con una serie de ropas que a la vez tienen un significado espiritual (por ejemplo, usa la camisa de suave humildad), y así entra en el bosque de las personas santas. Para esperar al amado, comienza a bailar. Cuando él llega le dice que siga bailando, a lo que ella responde:

“No puedo bailar Señor, si tú no me conduces. Si quieres que salte con fuerza, tendrás que cantar primero. Entonces saltaré al amor, del amor al conocimiento, del conocimiento al gozo, y del gozo saltaré por encima de todo entendimiento humano. Allí quiero quedarme, y quiero, sin embargo, llegar más allá”¹⁷.

¹⁵ *La luz que fluye* 1 IV: “Sweñe die arme sele kumet ze hove, so ist si wise und wolgezogen; so siht si iren got vrölichen an. Eya, wie lieplieh wirt si da enpfangen. So swiget si und gert vnmesseklích sines lobes. So wiset er ir mit grosser gerunge sin götlich herze. Das ist gelich dem roten golde das da briñet in eime grossen kolefüre. So tüt er si in sin glügendes herze also sich der hohe fürste und die kleine dirne alsust hebalsent und vereinet sint als wasser und win. So wird si ze nihte und kumet von ir selben, also si mit mere mögi, so ist er miñesiech nach ir, als er je was, wañ im gat (weder) zu noch abe. So spricht si: herre, du bist min trost, min gerunge, min viiessender bruñe, min suñe, und ich bin din spiegel. - Dis ist ein hoverreise der miñenden selen, die ane got mit wesen mag”.

¹⁶ *La luz que fluye* 1 XLIV.

¹⁷ *La luz que fluye* 1 XLIV: “Ich mag nit tanzen, herre, du enleitest mich./ Wilt du das ich sere springe./ So müst du selber voran singen./ So springe ich in die miñe./ Von der miñe in

El camino del alma amante es como una escalera por cuyos peldaños salta: amor, conocimiento, gozo, exceso de entendimiento humano, y un más allá. Si bien Matilde aquí presenta un más allá del amor, sin embargo es la idea de amor la que resulta más representativa de la obra en su conjunto. En este relato, el amado luego le dice a la doncella que descanse después de ese baile, que al mediodía se encontrarán a la sombra de la fuente en el “lecho de amor” (*das bette der miñe*).

Encontramos en el texto una precisa caracterización geográfica: Dios es roca y es montaña:

“Vi una montaña,
sucedió en un instante,
pues ningún cuerpo podría soportar
que el alma permaneciese allí ni un momento.
La montaña era abajo blanca como una nube,
y arriba en lo alto tenía la ardiente claridad del sol.
Su principio y su fin no fui capaz de encontrarlos,
y dentro centelleaba en sí misma
como oro fluyendo en amor indescriptible”¹⁸.

Este pequeño poema condensa una serie de ideas importantes. En primer lugar, la visión de la montaña es instantánea, lo que indica la particular temporalidad de estas vivencias. La descripción de la parte baja de la montaña podemos vincularla con los cielos más bajos, aquellos que mantienen una relación con la sensibilidad. La parte más alta, que contiene la ardiente claridad del sol, es una clara alusión a la divinidad, pues Matilde califica de este modo a Dios. Otra idea importante es la concepción de que en Dios no hay ni principio ni fin y que mantiene una actividad en relación consigo mismo, aquí nombrada como un centellear en sí mismo, puesto en relación con el fluir. Esta es, sin duda, la idea más característica de la obra: el

bekantnisse,/ Von bekantnisse in gebruchunge,/ Von gebruchunge über alle mōnschliche
siñe./ Da wil ich bliiben und will doch vürbas crisen”.

¹⁸ *La luz que fluye* 2 XXI: “Einen berg han ich gesehen,/ Das was vil scheire (sie) geschehen,/ Wan enkein lichame mohte das getragen,/ Das die sele ein stunde da were./ Der berg war niden wis, wolkenvar/ Und oben an siner höhin fürig suñenclar./ Sin begiñen und sin ende konde ich niena finden,/ Und biñen spilte er in sich selber/ Vliessende göldvar in vnzelliher miñe”.

fluir. La montaña es un amor que fluye. La imagen del fluir está presente a lo largo del texto y describe esa peculiar forma de entrar en contacto entre Dios y el alma:

“¡Oh, tú, Dios que te derramas en tus dones,
oh, tú, Dios que fluyes en tu amor,
oh, tú, Dios que ardes en tu anhelo,
oh, tú, Dios que te derrites en la unión con tu amada,
oh, tú, Dios que descansas en mis pechos!
¡Sin ti no puedo existir!”¹⁹.

En este canto desesperado del alma, en tan breves versos, se multiplican los términos que expresan la misma idea. Dios se derrama, fluye, se derrite. La centralidad de esta imagen del fluir, el flotar, queda sugerida con el título de la obra, que nos remite a una imagen de luz fluyente que hace confluir a la luz con el agua²⁰. En su alegoría de Dios como fuego que arde eternamente todas las cosas “salen de este fuego y fluyen hacia él” en un movimiento de salida y retorno al mismo origen divino²¹.

Matilde se vuelve más precisa en sus ideas para caracterizar a la topología divina:

“¿Dónde estaba Dios antes de haber creado nada? Estaba en sí mismo y todas las cosas estaban ante él presentes y visibles como son ahora. ¿Cómo era entonces la apariencia de nuestro Dios y Señor? Justo igual que la de una esfera, y todas las cosas estaban contenidas en Dios sin puerta ni cerradura. La parte inferior de la esfera es un fundamento sin fondo debajo de todo abismo, la parte superior una altura sobre la que no hay nada, el perímetro de la esfera es un círculo inaprehensible. Aun Dios no se había convertido en

¹⁹ *La luz que fluye* 1 XVII: “0 du schöne rose in dem dorne!/ 0 du vliedendes bini in dem honge!/ 0 du reimi tube an dinem wesende!/ 0 du schönü suñe an dinem schine!/ 0 du voller mane an dinem staude!/ Ich mag mich nit von dir gekeren”.

²⁰ Como ha señalado Cecilia Avenati de Palumbo, “El imaginario de la luz en la mística cortés de Matilde de Magdeburgo. Continuidad y transformación de la herencia hildegariana en el siglo XIII”, *Revista de Teología*, XLVI, 100, 2009, pp. 523-536, esto es algo novedoso en la estética cristiana medieval de origen lumínico.

²¹ *La luz que fluye* 6 XXIX: “Dise ding sint vs von disem vure kómen, und vliessent öch wider in”.

creador. ¿Pero cuando creó todas las cosas se abrió la esfera? No, ella está aún intacta y permanecerá intacta siempre”²².

La idea de Dios como esfera ha tenido todo un desarrollo en el marco del pensamiento neoplatónico. La encontramos, por ejemplo, en *El libro de los veinticuatro filósofos*, un trabajo anónimo del siglo XII. El texto contiene veinticuatro sentencias que procuran definir a Dios, con características neoplatónicas y herméticas. Tuvo influencia en la Edad Media, por ejemplo lo cita Eckhart. La sentencia segunda de este libro señala: “Dios es una esfera infinita cuyo centro se halla en todas partes y su circunferencia en ninguna”²³.

Margarita Porete

La limitada información sobre su vida proviene del proceso de condena²⁴. Su obra *Le mirouer des âmes simples anéanties et qui seulement demeurent en vouloir et désir d’amour* (*El espejo de las almas simples anonadadas y que solamente moran en querer y deseo de amor*) habría sido escrita alrededor de 1290, fue condenada y se prohibió a la autora que continúe transmitiendo sus ideas, algo que no hizo, por lo que fue arrestada en 1308 y finalmente quemada en la hoguera en 1310. Después de su muerte, autora y texto se separan²⁵.

²² *La luz que fluye* 6 XXXI: “Wa was got eb er ihtes iht geschüf? Er was in im selber und im warent alle ding gegenwirtig und offenbar, als si hutte sint. Wie war vnser herre got do gestalt? Rehzte ze glicher wis als er ein clote und alle ding in gotte beschlossen ane sclos und ane túr. Das niderteil des klotes dc ist ein grundelose vestenunge beniden alle abgründe. Das oberste teil des clotes das ist ein höhi, da nüt über ist. Das vmbetal des clotes de ist ein cirkel vnbegriffenlich. Noch deñe was got nit schepfer worden; do er aber alle ding geschüf, do wart der clote vfgeschlossen. Nein, er ist noch gantz und er sol jemer gantz beliben”.

²³ Paolo Lucentini, *El libro de los veinticuatro filósofos*, Madrid, Siruela, 2000, pp. 46-47: *Deus est sphaera infinita cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam*. La sentencia que Dios es una esfera inspiró a Borges en su ensayo “La esfera de Pascal”. Esta proposición fue retomada por Alain de Lille, Meister Eckhart, Nicolás de Cusa, Giordano Bruno, Copérnico, Pascal y el simbolismo geométrico del Romanticismo alemán.

²⁴ Sean Field, *The Beguine, the Angel and the Inquisitor: The Trials of Marguerite Porete and Guiard of Cressonessart*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2012, p. 209 y ss.

²⁵ El texto se publicó en 1927 como anónimo. Simone Weil se sintió impresionada por el *Espejo* y lo menciona en sus últimas obras. En 1946 Romana Guarnieri volvió a vincular el texto con su autora.

La topología del amor divino

Margarita despliega el camino que debe proseguir el alma para llegar a la tierra de la verdadera libertad. En el capítulo I, relata la historia de una doncella que se enamora del rey Alejandro y sufre por estar lejos de su amado, un ejemplo de amor humano que permite desplegar la situación del Alma. El texto comienza con la referencia a un país extranjero (*patria aliena*) en el que habita el rey. El amor es caracterizado como lejano y cercano a la vez, describiendo así la particular topología de la experiencia amorosa. El Alma realiza la analogía entre el episodio relatado y lo que le sucede a ella misma, pues ella también escuchó hablar de un rey. Este rey es Dios, quien entrega el libro al Alma: ambos son los autores de la obra. A lo largo del *Espejo*, aparecen imágenes cortesanas mediante conceptos como cortesía, generosidad, amor distante, nobleza, monarquía, dones de la amada y el éxtasis de la unión amorosa. Alma es una de las interlocutoras a la vez que el lugar de la transformación, pues realiza un recorrido a través de siete etapas en lo que deviene algo distinta a sí misma: “ella es otra”²⁶. Se trata de la creación de una identidad mística que paradójicamente se realiza mediante una depreciación del yo en el anonadamiento. Este es el objetivo final, la emergencia de un yo sin yo, una nueva identidad sin ego, un *je sans moi*, de modo que se produce una verdadera dislocación en la topología subjetiva²⁷.

Tal como en los textos de las otras beguinas, en Margarita la montaña deviene una imagen importante. Encontramos una primera referencia de esta topografía espiritual:

²⁶ *Espejo* LVIII, *ainsi est aultre, ideo est alia*. Véase Ammy Hollywood, *The Soul as a Virgin Wife: Mechthild of Magdeburg, Marguerite Porete and Meister Eckhart*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1995, p. 95. Las citas corresponden a la traducción castellana de Blanca Garí, *Margarita Porete. El espejo de las almas simples*, Madrid, Siruela, 2005, y en francés a Romana Guarnieri, *Marguerite Porete. Le Mirouer des Simples Ames*, Turnhout, Brepols, 1986. Se consultó también la versión la latina de Paul Verdeyen, *Margaretæ Porete. Speculum Simplicium Animarum*, Turnhout, Corpus Christianorum LXIX, Brepols, 1986, de la que se incluyen algunas citas.

²⁷ Paul Mommaers, “La transformation d’amour selon Marguerite Porete”, *Ons Geestelijk Erf*, 65, 1962, p. 105; Michael Sells, “Tres seguidores de la religión del amor: Nizām, Ibn ‘Arabī y Marguerite Porete”, Pablo Beneito, Lorenzo Piera, Juan José Barcenilla (eds.), *Mujeres de luz. La mística femenina, lo femenino en la mística*, Madrid, Trotta, 2001, pp. 137-156.

“Este don –dice Amor– se otorga a veces en un instante; quien lo reciba que lo guarde, ya que es el don más perfecto que Dios concede a la criatura. Esta Alma es discípula de la Deidad, toma asiento en el valle de la Humildad y en la llanura de la Verdad y reposa en la montaña del Amor”²⁸.

B. Garí llamó “topología teológica” a esta imaginaria del texto²⁹. La imagen trae un sustento geográfico para tres conceptos teológicos que se unen y que son, por naturaleza, abstractos: humildad, verdad y amor. Se integran en un esquema espacial de términos geográficos: valle, llanura y montaña, que las nociones teológicas especifican. El alma se asienta en el valle y la llanura y reposa en la montaña de Amor. Amor expone la correspondencia topográfico-teológica como elementos fundamentales en y para la vida espiritual del Alma. Esto es algo que aparece en otras secciones de la obra y que incluye nuevos agregados. Se habla del alma pura, noble y celestial que ve “la cima de la montaña y la montaña de la cima” sin intermediación entre ambas³⁰. La imagen tripartita inicial valle-llanura-montaña se reitera en la obra. Quienes alcanzan la libertad son llamados los “encumbrados en la montaña”³¹. El *Espejo* habla de tres muertes necesarias que debe atravesar el alma: pecado, naturaleza y espíritu. Solo los encumbrados en la montaña llegan a traspasar la tercera muerte. Tal es la importancia de esta idea que un capítulo se titula “Aquí se habla de aquellos que toman asiento en la montaña sobre los vientos”³². Allí Amor menciona a las tres muertes y le dice a Razón que le explicará quien toma asiento en esa montaña, que ahora es caracterizada como por encima de los vientos y de las lluvias. Se trata de quienes no tienen vergüenza, honor ni temor por lo que pueda sucederles, son gentes “seguras” y se sientan en la montaña donde nadie más se sienta.

En la segunda parte del libro Margarita repite que es la caída de Amor en nada, la muerte de amor y voluntad, la que abre el camino al país de la libertad³³. La

²⁸ *Espejo* IX: “Ceste Ame est escolliere de la Divinité, et si siet en la vallee d’Umilité, et en la plane de Verité, et se respouse en la montaigne d’Amour. Haec eni anima est discipula diuinitatis, et sedet in ualle humilitatis et in planis ueritatis et in montibus amoris; ibi ipsa quiescit”.

²⁹ B. Garí, ob. cit., p. 210, n. 44.

³⁰ *Espejo* LXXIV: “elle voit le mont de la montaigne, dont elle voit la montaigne du mont”.

³¹ *Espejo* LIII: “seurmontaine, supra montem”.

³² *Espejo* LXV: “Ycy parle de ceulx qui se sient en la haulte montaigne, au dessus des vens”.

³³ *Espejo* CXXXII.

definitiva experiencia de la nada del Alma abre al *esclair*, el relámpago divino Lejoscerca. Estas almas solas en todo y comunes en todo han vuelto a su verdadero ser: el ser primigenio, y así han ingresado en la simple deidad. El alma liberada de sí y de todas las ataduras mora en el país de la libertad³⁴. La idea del país es algo presente en diversas secciones del *Espejo*:

“Aquí se habla de la distancia entre el país de los que perecen y extravían y el país de la libertad, y de por qué el Alma tiene voluntad.

El Alma: Entended sanamente –dice esta Alma– las palabras de Amor, pues están lejos del país de los extraviados en el país de la libertad y de la paz plena donde moran los que se hallan en ese estado.

Amor: Es verdad –dice Amor–, les diré unas palabras.

El Alma: Cierto –dice el Alma–, a despecho de Voluntad, en la que permanecen los que perecen y extravían, llevando así sin más su vida de perfección”³⁵.

Es decir, la idea del país es un concepto potente en el texto que va ligando distintos elementos presentes en la obra, como comprobamos al inicio en la relación entre el país de la doncella-Alma y el país del rey-Divinidad. Del país extranjero se puede llegar al país de la libertad. La concepción fundamental en la representación del espacio requiere del Alma, pues el lugar toma su referencia en el estado en el que se encuentra el Alma. En el país de la libertad el Alma Libre es la reina y emperatriz, hija mayor de Dios, heredera de su reino, hermana de la sabiduría, dama de las Virtudes, novia de la paz³⁶.

³⁴ *Espejo* LXVIII.

³⁵ *Espejo* LXXII: “Ycy parle de la distance du pays des periz et marriz au pays de franchise, et pourquoy l’Ame a voulunté. Entendez sainement, dit ceste Ame, les deux mots d’Amour, car ilz sont fors du pays des marriz au pays de franchise et de remplie paix, ouquel pays les estans demourent! C’est verité, dit Amour, je leur diray ung mot. Voire, dit ceste Ame, endespit de Voulenté, en quoy les periz et les marriz demourent qui mainent vie de perfection, telle quelle. O Deus, dicit haec Anima, quam longe est patria eorum qui pereunt et tristes sunt, a patria libertatis et completæ pacis in qua stantes moratur. Haec est ueritas, dicit Amor, Dicam eis unum uerbum. Uerum est, dicit haec Anima, in despectum uoluntatis, in qua qui pereunt et qui tristes sunt morantur, qui uitam perfectionis habent talem qualem”.

³⁶ *Espejo* XIX, L, LXXIV, CXX.

Consideraciones finales

El pensamiento de estas tres grandes místicas del siglo XIII contiene varios elementos en común. En sus obras se reiteran algunas imágenes geográficas y concepciones topológicas que intentan prestar su servicio a la utópica tarea de transmitir la experiencia de la unión con la divinidad. Aquí presenté muy brevemente algunas ideas de un trabajo más extenso. Interpretar la obra de las místicas, sus similitudes y matices diferenciales, desde la geografía del amor divino propone un acercamiento novedoso y creativo a obras tan maravillosas.

Bernardo di Chiaravalle tra silenzio e Parola

Valentina Amorosino

In mezzo a tutti i gesti del quotidiano, tra i passi percorsi in direzione di qualcosa, o nella stasi snervante dell'attesa di ciò che ci urge ottenere avviene l'incontro di tutte quelle parole, che ad altri o semplicemente a noi stessi, siamo soliti rivolgere. Consonanti e vocali si abbracciano, o meglio, per tornare alla matrice greca, si legano, fino alla nascita del *logos*.

La capacità umana di pensare- pensarsi, dire e dirsi, ci pone da sempre in una condizione privilegiata nella quale è possibile da una parte esprimere noi stessi, dall'altra, accogliere l'altro, attraverso il quale diamo un senso al nostro stare nel mondo, ma soprattutto al nostro relazionarci. L'espressione biblica che esorta alla dominazione del creato: "Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra; soggiogatela e dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni essere vivente, che striscia sulla terra"¹ ci induce a riflettere sulla condizione privilegiata nella quale viviamo, nel medesimo tempo, ci desta circa la responsabilità di quello che si è ricevuto, doni inestimabili, dei quali dobbiamo certamente godere, ma prima ancora proteggere: il creato, con tutte le sue innumerabili meraviglie.

Per riuscire in ciò è necessario affinare al meglio quelle capacità che ci rendono superiori agli altri esseri che popolano il mondo, prime tra tutte, il ragionamento, il linguaggio e l'ascolto.

Solo ad un primo e distratto sguardo potrebbe sembrare che tra ciò che viene taciuto e ciò che viene detto scorra un profondo abisso. In realtà silenzio e loquacità si cercano e si toccano, si vogliono, sono sempre l'uno in attesa dell'altra, in un gioco di alternanza e sospensione reciproca.

Scriva la poetessa polacca Wislawa Szymborska che quando pronuncio la parola silenzio lo distruggo, lasciando bene intendere che ogni qualvolta il silenzio è nominato, ed aggiungiamo noi, anche solo pensato, va in frantumi, e specularmente accade lo stesso con le parole, che nascono dal pensiero, e una volta pronunciate,

¹ *Genesi* 1,27-28

esigono di ritornare a questo, urgendo la necessità di un silenzio dentro le quali poter cresce e maturare. Il silenzio si potrebbe definire l’incubatrice naturale dei ragionamenti che saranno.

La congiunzione imprescindibile tra il silenzio e la parola ha portato l’uomo di fronte al famoso sentimento di *thaumazon* che lo ha prima ammutolito e poi gli ha donato l’entusiasmo per raccontare la bellezza della scoperta; una scoperta che voleva e doveva essere fatta conoscere. E non c’è dubbio alcuno, sull’esigenza di doversi mettere all’ascolto per godere nel silenzio della bellezza del racconto. Non sono casuali le parole di Michele Federico Sciacca², che ben sottolineano questo rapporto simbiotico tra il dire e il tacere, tra la parola e l’ascolto:

“Il silenzio, la dignità della parola; la rivelazione dell’Infinito, la dignità del silenzio; adorarLo in silenzio come l’Ignoto conosciuto, la dignità della preghiera”³.

Secoli prima un altro uomo aveva già colto e speso energie per descrivere il rapporto che lega la dignità del silenzio con l’esigenza di una parola che non fosse precaria, ma che al contrario riuscisse a trascendere la incertezza delle circostanze e la pluralità degli eventi, imponendosi come unica e sola: Parola appunto, Verbo. Questa grande figura che del XII secolo è stato protagonista è Bernardo di Chiaravalle⁴ di cui questo lavoro si auspica di riuscire a portare alla luce alcuni degli aspetti più significativi riguardanti il dualismo Parola silenzio. A tal proposito, fondamentale sarà la lettura di una delle opere più dense che l’autore ci ha donato: il *De gradibus humilitatis et superbiae*⁵.

² Giarre, 12 luglio 1908, Genova, 24 febbraio 1975. Fondatore della rivista: *Il Giornale di Metafisica*, fu uno dei più grandi studiosi di Antonio Rosmini. Tra le sue opere più importanti ricordiamo: *L’interiorità oggettiva, La filosofia nel suo sviluppo storico, Filosofia e metafisica, L’uomo, questo “squilibrato”*.

³ Michele Federico Sciacca, *Come si vince a Waterloo*, Palermo, L’epos, 1999, p. 129.

⁴ Per un approfondimento della bibliografia su San Bernardo, cfr. Vincenzo Miano, *San Bernardo*, Brescia, La Scuola, 1949 p. 54; Jacques Leclercq, *San Bernardo*, Milano, Jaca Book, 1989, p. 89; Jean Chabannes, *Bernardo di Chiaravalle mistico e politico*, Milano, Citta Nuova, 2001 p.78; Santiago Cantera Montenegro, *San Bernardo o el Medievo en su plenitud*, Madrid, Criterio Libros, 2001, p. 86

⁵ Non è possibile stabilire una esatta datazione dell’opera, certo è che nella prefazione Bernardo manifesta la condizione d’animo di chi si trova a dover dar prova della sua capacità letteraria, mostra dunque lo sconforto e la preoccupazione di chi non è certo di poter essere

Fondamentale nel testo è l'ordine ed il modo in cui Bernardo parla dei gradi della superbia. Nell'ordine pertanto, l'abate di Chiaravalle si esprime circa la

“curiositas, animi levitas, inepta laetitia, iactantia, singularitas, praesumptione, arrogantia, defensio peccatorum, simulta confessio, rebellione, libertate peccandi, consuetudine peccandi”.

Sono molte le riflessioni nate in seno alla descrizione dei gradi della superbia, alcune tipiche del mondo medievale, tra queste sicuramente: l'interazione *fides ratio*, l'importanza della penitenza, per la quale è opportuno ricordare che molto aveva già scritto Tertulliano, l'innocenza delle intenzioni e molti altri, ma certamente quello su cui ci urge soffermarci è che tutti e dodici i gradi descritti da Bernardo siano caratterizzati dall'incapacità di saper godere del silenzio.

Bernardo insiste molto su questo concetto, convinto del fatto che una sincera vita contemplativa e ascetica possa essere rivelatrice di una verità profonda, ma soprattutto di una reale unione mistica con Dio. Quello di Bernardo è un invito all'accoglienza, all'abbraccio dell'altro. Non si tratta solo di essere monaci e uomini di fede, ma si tratta soprattutto di vivere una vita secondo il modello cristologico.

Bernardo, seguendo la scia di San Benedetto, del quale a modello assume le parole della *Regula*, condanna quella che egli stesso definisce la falsa loquacità, la vanità delle parole a scapito del desiderio di porsi in comunione con l'altro. Secondo Bernardo, solo l'annullamento del desiderio di sopraffazione dell'altro può condurre l'essere umano a una conoscenza sincera di se stesso, socratismo bernardiano del quale Gilson ha tanto scritto, e alla conoscenza dell'altro inteso come simile, e meta conclusiva, conoscenza dell'Altro in quanto creatore.

esauriente nella trattazione: “Rogasti me, Frater Godefride, quatenus ea quae de gradibus Humilitatis coram fratribus locutus fueram, pleniori tibi tractatu disserem. Cui tuae petitioni digne, ut id dignum erat, et volens satisfacere, et timens non posse, evangelici consilii memor, non prius, fateor, incipere ausus sum, quam sedens computavi, si sufficerent sumptus ad perficiendum”. Se in passato molti furono gli studiosi che discussero e si interrogarono sulla cronologia del *De gradibus humilitatis et superbiae*, oggi si è concordi, grazie al lavoro portato a compimento da Leclercq sulla priorità cronologica del trattato all'interno della produzione letteraria di Bernardo. Cfr Jacques Leclercq, *Pour l'histoire des traités de saint Bernard*, in *Recueil d'études sur saint Bernard et ses écrits*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1966, vol. II, pp.51-67.

Bernardo sottolinea la necessità di ascoltare prima ancora di parlare, ma soprattutto, invita a ricercare quella che lui stesso descrive come l'unica e vera Parola, ovvero il Verbo dal quale tutto ha inizio, anche il silenzio, e tutto trova il suo senso, la sua ragion d'essere.

È una riflessione ampia quella dell'abate di Chiaravalle, che parte dalle fragilità umane e giunge alla consapevolezza che queste possano essere superate, ma solo attraverso un percorso di conversione.

Una lettura attenta dell'opera in tutta la sua interezza, porta a concludere che secondo Bernardo, Cristo rappresenta a pieno titolo il modello dell'umiltà, motivo per cui il suo modo di agire si colloca perfettamente nella prima fase della conoscenza della verità, quella in cui ci si fa piccoli e ci si umilia, forti del fatto che da quella umiliazione potranno nascere buoni risultati. Nella seconda fase della conoscenza della verità si può scorgere l'operare dello Spirito sulla volontà, che però non è ancora capace di camminare da sola e deve dunque affidarsi allo Spirito.

L'incontro che avviene tra la volontà e lo Spirito determina il sentimento di carità. Solo nella terza ed ultima fase il Padre unisce a sé l'anima che è stata resa perfetta dal Figlio e dallo Spirito. All'anima, a questo punto non resta che gioire perché può vivere un'esperienza estatica che si fissa nella sua memoria.

Il *De gradibus* ha come punto fermo la figura di Cristo, ma se l'importanza della rivelazione cristologica sarà sempre presente negli scritti di Bernardo, ciò che in questa opera spontaneamente e prepotentemente emerge è che la centralità cristologica porta con sé una nota prettamente morale, l'Incarnazione stessa viene presentata come lo strumento attraverso il quale Cristo domina la carne e consente all'uomo di riscoprirsi ad immagine di Dio e di credere in Lui perché saldo in una fede depurata da ogni macchia.

Bernardo aggiunge che l'uomo rinato in Dio è capace di silenzi e di parole, è capace di donarsi ed è capace anche di gioire della propria mortificazione, perché nel silenzio e nell'obbedienza riconosce l'unica strada capace di condurlo al principio del *Logos*, Dio.

Bernardo si rivolge ai monaci, ma in realtà parla a tutti gli uomini, li persuade ad abbandonare la vanità dell'eloquenza esortandoli alla pratica di una contemplazione silenziosa nella quale poter coltivare l'intimità dell'incontro con Dio. Bernardo

pertanto traccia un preciso *itinerarium* dei pericoli che si celano dietro il peccato di superbia, un peccato che l'Abate lega ad un ego smisurato e alla voglia irrefrenabile di ammaliare le platee con audaci quanto vane parole. L'individualismo di colui che compie azioni guidato dalla gloria dell'apparenza è certamente l'antisala di un essere che si autocondanna alla distruzione: «*nec tamen melior esse studet, sed videri*»⁶.

In quella che Bernardo chiama con *singularitas* l'individuo vive con e nello scopo di ghermire l'ammirazione dei poveri sventurati che lo stanno ascoltando. Viene meno la responsabilità e il dovere dell'evangelizzazione, a scapito di parole che non hanno contenuto, sono vuote, aride, sono lo specchio che riflette la miseria di un essere umano che non ha saputo ascoltare ed ora non sa donare quella parola che è sempre conforto e speranza:

“inter prandendum crebro solet oculos iactare per mensas, ut si quem minus comedere viderit, victum se doleat, et incipiat idipsum sibi crudeliter subtrahere, quod necessarium victui indulgendum praeviderat, plus gloriae metuens detrimentum quam famis cruciatum. Si quem macriorem, si quem pallidiorem perspexerit, vilem se aestimat, numquam requiescit. Et quoniam vultus ipse suum vedere non potest, qualem scilicet se intuentibus offert, manus, quas potest, et brachia spectans, palpat costas, humeros attrecat et lumbos, ut secundum quod corporis sui membra, vel minus, vel satis exilia probat, pallorem ac colorem oris discernat [...] Cum autem ex his quae singulariter, sed inaniter agit, apud simpliciores eius opinio excreverit, qui profecto opera probant quae cernunt, sed unde prodeant non discernunt, dum miserum beatificant, in errorem inducunt”⁷.

La fine analisi psicologica di Bernardo colpisce non solo la iattanza del superbo, ma anche l'ingenuità dei più semplici, che finiscono per far cadere in errore il superbo stesso, data la loro mancanza di discernimento. Bernardo introduce così un concetto caro alla cultura cristiana, l'innocenza delle intenzioni, che però non può essere scambiata per semplicioneria. Per un cristiano l'intenzione può definirsi pura se ha come fine quello di fare piacere a Dio e il segno inequivocabile che ne svela la bontà della intenzione e quindi delle azioni conseguenti, ovvero: il fatto che dopo averla compiuta non si vada a caccia di approvazioni, di consensi o di

⁶ San Bernardo, *De gradibus humilitatis et superbiae*, Scriptorium Claravallense, Milano, Fondazione di Studi Cistercensi, 1974, XIV, 42, p. 100.

⁷ Ibid.

ringraziamenti, ma ci si senta totalmente appagati per aver fatto la volontà di Dio: «*et respondens Rex dicit illis: "Amen dico vobis: Quamdiu fecistis uni de his fratribus meis minimis, mihi fecistis"*»⁸.

In un'altra opera: *In Laudibus Verginis Matris*⁹ Bernardo, realizzerà un'operazione opposta, il suo sforzo intellettuale in questo caso non sarà esplicitato attraverso la descrizione degli effetti negativi derivati dalla mancanza di silenzio, ma sarà rivolto a sottolineare il comportamento obbediente della Vergine Maria, la quale, all'interno di un silenzio che non è arrendevole, ma partecipativo, si affida al volere di Dio ed entra di fatto nel Mistero trinitario. In Maria l'abate di Chiaravalle riconosce l'esempio vivo di una testimonianza che esprime una fede autentica ed una accettazione priva di qualunque compromesso. Silenzio e Parola in Maria coincidono, si fondono, addirittura la fecondano e donano al mondo il seme della speranza e del perdono, la grazia della Parola e il piacere dell'ascolto. In Maria, in quel suo silenzio che è consenso pieno affinché si realizzi la Volontà di Dio, Bernardo intravede la redenzione dell'umanità e la riconquista della somiglianza con il Padre.

⁸ Mt 25, 40.

⁹ Il trattato *In laudibus Virginis Madre* ci porta nel cuore della devozione mariana di Bernardo. Un'opera legata alla sua giovinezza, dove è possibile perdersi tra la bellezza di alcune suggestive immagini, ed allo stesso tempo notare come a volte la scrittura di Bernardo fosse qui ancora acerba, ma non per questo meno incisiva, meno coinvolgente. Nelle *Lodi* la tensione spirituale si sposa con quella letteraria, dando in tal modo vita a un'opera unica nel suo genere, perché rompendo gli schemi dell'esegesi biblica, si spinge oltre, mostrandosi nel suo essere testimonianza personale, intima. Probabile data di stesura dell'opera è il 1124. Il trattato si presenta suddiviso in quattro omelie, e non è stato inserito nelle grandi raccolte dei sermoni di Bernardo, né compare accanto agli altri trattati, cosicché la sua è una tradizione autonoma, se così si può definire. È un'opera di impossibile classificazione, nella quale Bernardo parla dell'unione del cristiano con Dio attraverso l'esempio di Maria.

Embriología en Tomás de Aquino: la polémica sobre la generación humana en *De potentia* q3 a9 ad 9um

Francisco Iversen

Introducción

El debate acerca de la legalidad y moralidad de la interrupción del embarazo, así como los supuestos antropológicos, metafísicos, espirituales y medicinales asociados está muy en boga en nuestros días. Al respecto, los sectores asociados a la iglesia tienden a ser de los actores más influyentes para señalar la inmoralidad de tal legalización y a asociarla linealmente con el homicidio. No obstante, no parece del todo claro el sustento que pueda tener la posición oficial de la santa sede para defender tal tesis, máxime cuando no la sostiene abiertamente hace tanto tiempo¹.

Tal falta de sustento vendría dada por la diversidad y variedad de opiniones encontradas al respecto en uno de los momentos de más debate y producción intelectual que ha vivido la cristiandad: la escolástica de las universidades de los siglos XIII y XIV. En este contexto, el tema ha sido discutido ampliamente por autores de diversa índole, v.g. Alberto Magno, Tomás de Aquino, Egidio romano y Duns Escoto, que han rearticulado de diversas maneras los saberes médicos y filosóficos recibidos al respecto por la tradición por textos de variadas fuentes, v.g. Aristóteles, Avicena, Galeno.

Para enfrentar tal dificultad conviven, por una parte, discusiones que tienen que ver con el derecho y la moral y que vienen a acercar o alejar al homicidio y al aborto según la posición, y, por otra, discusiones metafísicas, antropológicas o embriológicas que están a la base de las primeras dándole sustento a una posición o la otra en función a los cimientos fisiológicos defendidos.

¹ Hyeronimus Hamer, “Declaration on Procured Abortion, Quaestio de abortu procurato” II, 7, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19741118_declaration-abortion_en.html ; David Albert Jones (2013), “Aquinas as an advocate of abortion? The appeal to ‘delayed animation’ in Contemporary Christian Ethical Debates on the Human Embryo”, *Studies in Christian ethics*, 26, 1, 2013: 97-124 (pp. 97-99).

Sobre esta segunda dificultad, aunque Egidio sea el único que elaboró un tratado específico *sui generis* al respecto de la embriología –*De formatione corporis humani in utero*–, la figura de Tomás de Aquino es central para comprender y encausar el debate. Esto por la autoridad que reviste como figura desde poco después de su muerte hasta nuestros días. A falta de un opúsculo específico sobre el tema, Tomás trata la cuestión con mayor o menor énfasis y a cuento de diversos menesteres a lo largo de su obra y hace un gran esfuerzo por defender sus posiciones morales –entre ellas una distinción tajante entre aborto y asesinato–, antropológicas y metafísicas en el campo embriológico².

El presente trabajo pretende analizar la novena objeción y la respuesta a la misma en *Quaestiones disputatae de potentia* q3, a9³. Tal análisis resulta fundamental para comprender la teoría sobre el origen de la vida, la antropología y la escatología del Aquinate, en tanto allí se responde a cinco posiciones adversas acerca de cómo se llega al alma racional. El objetivo fundamental del docto parece ser refutar la idea de que el alma racional pueda ser producida por la acción progresiva del semen pues esto rompe con la asociación entre lo racional y lo divino, así como la unidad de la forma sustancial –debate acalorado en la época–.

La argumentación tendrá tres grandes partes. La primera se dedicará a sistematizar cada una de las tesis a objetar y el porqué de la reticencia de Tomás a aceptarlas. En este respecto aparecen tesis que rompen con elementos básicos de la metafísica tomista como lo son la unidad de la forma sustancial, la inmediatez del cambio sustancial, la unidad del alma humana, etc. La segunda analizará las objeciones que hace el Aquinate a cada una de esas posiciones que estarán asociadas a la incompatibilidad de dichas cinco tesis para con la cosmovisión del docto.

El segundo elenco de tesis

La estructura de la respuesta a la objeción novena, que nos ocupa, resulta anómala respecto a la usual estructura de la *quaestio* tomista. Mientras que en general, el

² Mark Henninger (trad.), *Fabrizio Amerini. Aquinas on the Beginning and end of human life*, Harvard University Press, 2013:183-188.

³ Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae* (Ed. R. Spiazzi) 5a ed., Torino, 1949. 2 vols. Para las citas se refiere siempre por número de *quaestio* (q) y de *articulus* (a) a la ed. en: E. Alarcón, *S. Thomae de Aquino Opera Omnia*, Universidad de Pamplona y Universidad de Navarra, versión online, <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>.

Aquinate se limita a responder con argumentos a lo sostenido por las tesis adversas⁴, aquí despliega cinco ramificaciones de la tesis original para después atacar cada una de estas sub-tesis por separado.

Frente al dilema original de la cuestión –si el alma racional es creada o transmitida a través del fluido seminal– la novena propuesta en favor del segundo disyunto, *i.e.* contra la propuesta tomista, sostiene que:

“El embrión, antes de ser perfeccionado por el alma racional, tiene ya ciertas actividades anímicas, por ejemplo, crecimiento, nutrición y sensación. Y donde hay acción animada, hay vida, luego, el embrión vive. Ahora, el alma es principio de vida en un cuerpo, por ende, tiene un alma. Pero no puede decirse que aquel recibe otra alma, porque de ser así habría dos almas en un cuerpo. Por lo tanto, el alma que fue transmitida desde el principio por el semen es el alma racional”⁵.

Así, la tesis sostiene que el alma humana no es creada *ad hoc* por Dios sino transmitida fisiológicamente desde el semen. Esto porque en el momento donde habría creación, *i.e.* el momento de la animación racional, el feto ya demuestra actividades como crecimiento (*augetur*), nutrición (*nutritur*) y sensación (*sensitur*). Luego, como tales actividades no pueden darse sin un alma propia que las produzca en tanto aquella es principio de vida y sensibilidad, la creatura en el vientre materno ya estaría animada. Lo anterior sumado al supuesto de que sólo puede haber un alma en el cuerpo –en tanto la primera es forma sustancial del segundo y la forma sustancial es única– hace que, decir que el alma racional sea creada, valga lo mismo que entender que se agrega una segunda alma a una preexistente y duplica el número de almas, lo que es, en esta visión, absurdo. Así, el semen que causa la primera alma –esa que causa crecimiento, nutrición y sensación– también causa el raciocinio en tanto aquel no es más que el producto final del desarrollo anímico anterior y no una creación aparte.

⁴ Antonio Tursi, *La exégesis medieval: lectio y questio*, Buenos Aires, OPFyL, 2003, pp. 10-13.

⁵ Las traducciones son propias *ad hoc* a partir de la fuente previamente citada (n. 2). “Praeterea, embrio antequam anima rationali perficiatur, habet aliquam operationem animae; quia augetur et nutritur et sentit. Sed operatio animae non est sine vita. Ergo vivit. Vitae vero corporis principium est anima. Ergo habet animam. Sed non potest dici quod adveniat ei alia anima; quia tunc in uno corpore essent duae animae. Ergo ipsa anima quae prius erat in semine propagata, est anima rationalis”.

Ahora bien, a la hora de responder a esta propuesta anónima, Tomás señala que “se ha opinado de maneras diversas sobre la animación en los embriones”⁶ y comienza a enumerar las cinco variables de tal posición.

La primera de aquellas subtesis (I) es erróneamente atribuida al *De homine* de Gregorio de Nyssa cuando en realidad pertenece al *De natura hominis* de Nemesio de Emesa y es catalogada por Tomás como inadmisibile:

“Según algunos, en la generación humana, tanto el alma como el cuerpo humano están sujetos a etapas en progresión de tal modo que, aunque el cuerpo humano existe virtualmente en el semen, no tiene aun actualmente la perfección del cuerpo humano por tener diferentes miembros, pero gradualmente alcanza tal perfección por la fuerza del semen. Así, también al comienzo de la generación del alma están virtualmente todas las perfecciones que a continuación podrán verse en el ser humano perfeccionado, aunque no tiene esas perfecciones actualmente en tanto no hay signos de actividad anímica, pero las alcanza por grados: al comienzo hay indicios de la actividad del alma vegetal, luego de la sensitiva y finalmente del alma racional. Gregorio de Nissa en el libro que compuso *Acerca del hombre* es de esta opinión, pero la misma es inadmisibile [...]”⁷.

La tesis sostiene que, así como en la generación corpórea el semen no es órganos ni músculos en acto, pero los causa progresivamente por ser aquel virtualmente ese cuerpo perfeccionado, de la misma manera, aunque no es en acto el alma nutritiva, sensitiva, ni racional, las causaría gradualmente a partir de la *vis* existente en él poco a poco y junto con el cuerpo. De este modo, así como primero causa el corazón, otros órganos y gradualmente las demás partes del cuerpo; de la misma forma causaría

⁶ [...] “[Q]uod circa embryonis vitam sunt aliqui diversimode opinati”.

⁷ “Quidam namque assimilaverunt in generatione humana progressum animae rationalis progressui corporis humani, dicentes, quod sicut corpus humanum in semine est virtualiter, non tamen habens actu humani corporis perfectionem, quae in distinctione organorum consistit, sed paulatim per virtutem seminis ad perfectionem huiusmodi pervenitur; ita in principio generationis est ibi anima, virtute quadam habens omnem perfectionem quae postea apparet in homine completo, non tamen eam habens actu, cum non appareant animae actiones, sed processu temporis paulatim eam acquirit; ita quod primo apparent in ea actiones animae vegetabilis, et postmodum animae sensibilis, et tandem animae rationalis. Et hanc opinionem tangit Gregorius Nyssenus in Lib. quem fecit de homine. Sed haec opinio non potest stare [...]”.

gradualmente y por pasos primero al alma nutritiva, luego la sensitiva y finalmente la racional.

La segunda posición (II), sostendría que:

“En el semen hay, al principio, un alma vegetativa y luego mientras esta se mantiene, el alma sensitiva es introducida por el poder de quien genera, y que, finalmente, el alma racional es introducida por creación. Así, proponen que en el hombre hay tres almas esencialmente diferentes”⁸.

De ahí que, aunque se admite lugar a la creación en lo referente al principio racional, se cae en el problema de la tripartición substancial, *i.e.* que haya más de una forma en el compuesto, *ad intra* del embrión animado.

La tercera de estas posiciones (III) defiende que no hay creación, sino que se actualiza del alma sensitiva –ya existente en el embrión– en un alma racional. El proceder sería similar al del alma vegetativa inicialmente en el embrión que se completó para ser sensitiva por acción del generante. Tomás señala que esta tesis entiende que el hombre se compondría en parte a partir de sí (*ab intrinseco*) –respecto de la creación propia de su intelectualidad– y en parte desde otro (*ab extrinseco*) en lo que refiere a la sensibilidad y la nutrición vegetativa.

La cuarta posición (IV) entendería que el embrión no tiene alma sino hasta que se desarrolla completamente el alma racional: las operaciones vitales que manifiesta previamente a su acceso a la racionalidad se deberían en tal caso al alma de la madre. Por último, (V) cabría decir que antes de ser infundida el alma racional no hay un alma sino sólo una *vis* formativa que ejerce las operaciones vitales: “De allí que otros digan que no hay alma en el embrión antes de la infusión del alma racional, no obstante, hay una fuerza formativa que ejerce esas funciones vitales en el feto”⁹. En esta última propuesta encontramos una alternativa un poco más deflacionaria que la anterior –tesis cuarta– pero claramente con el mismo espíritu.

⁸ “Alii vero dicunt, quod in semine primo est anima vegetabilis, et post modum ea manente, inducitur anima sensibilis ex virtute generantis, et ultimo inducitur anima rationalis per creationem, ita quod ponunt in homine esse tres animas per essentiam differentes”.

⁹ “Et ideo alii dicunt, quod in embrione non est anima ante infusionem animae rationalis, sed est ibi vis formativa, quae huiusmodi operationes vitae in embrione exercet”.

El Aquinate tendrá que pasar a atacar cada una de estas propuestas por considerar que rompen tanto con la doctrina cristiana, con la doctrina aristotélica, con la razón y con los hechos. Algunos elementos que alejan a Tomás de dichas tesis tienen que ver con la idea, sobre la que había bastante consenso en el siglo XIII, respecto de que las almas son insufladas a un cuerpo **simultáneamente** con su creación, contraria a la tesis –típicamente platónica– de la preexistencia del alma¹⁰. Tal coincidencia entre el momento de la infusión y de la creación del alma no parece ser del todo compatible con las tesis expuestas previamente. También parecen romper con la unidad del alma y la forma sustancial, así como con algunos supuestos –necesarios a criterio de Tomás– para sostener la inmortalidad del alma y la supremacía de lo racional.

Refutación tomista

Hay varios elementos que llevan a que Tomás de Aquino no pueda admitir las cinco posiciones antes mencionadas. Fundamentalmente, primero, la imposibilidad de comprender el cambio sustancial como una transformación gradual. Segundo, el absurdo de que pueda haber evolución y adición entre las diferentes facultades anímicas habida cuenta de la asunción de la tesis de la unidad del alma y la forma sustancial. Finalmente, la necesidad, ineludible a criterio del Aquinate, de postular el alma en el embrión que sea responsable de sus capacidades anímicas.

Al analizar más pormenorizadamente las objeciones puntuales, encuentro que respecto de la refutación de la primera tesis (I), Tomás intenta asociarla con una de dos tesis inadmisibles de manera que no pueda salvo llevar al absurdo. Estas consisten en que o bien, (Ia) el alma racional está en el semen desde el inicio de la gestación, pero inactiva por la falta de órganos corpóreos, o bien, (Ib) en el semen hay cierta potencia que se vuelve gradualmente un alma que es, en primer término, vegetativa, luego, sensitiva y, finalmente, racional.

Contra la tesis Ia, el docto esgrime tres argumentos. Primero, apela a la definición aristotélica de alma, encontrada en *De Anima* (II, 1) como entelequia primera de un cuerpo natural organizado que en potencia tiene vida. Tomás arguye que como el semen no cumple el requisito de ser un cuerpo natural organizado para tener al alma como forma, no puede ser que exista en él un alma pues esto contrariaría a la definición del alma. Segundo, el Aquinate entiende que, como el semen es una

¹⁰ Claude Tresmontant, *La métaphysique du christianisme et la crise du XIIIe siècle.*, París, Éditions du Seuil, 1964: 267-279.

secreción o residuo (*superfluitas*) del cuerpo humano, no es un cuerpo sino una mera cualidad –un accidente de un cuerpo–, de ahí que no tenga por qué tener alma. Tercero, el *doctor angelicus* muestra que, aun desestimando el argumento anterior, no tendría sentido asignarle alma al fluido seminal. Y esto último es porque el alma racional no se separa con un accidente determinado de un cuerpo particular, como lo es el fluido seminal expulsado por el hombre.

Contra la tesis Ib, el Aquinate recuerda sus nociones de forma sustancial y cambio sustancial. Así como en *Summa Theologiae*¹¹, señala que el alma racional es un ejemplo de forma sustancial –aquello que informa un sustrato material, en este caso el cuerpo humano– y que, como tal, esta no se puede formar por grados. A diferencia de otros cambios como el cualitativo, el cambio sustancial es instantáneo. Tomás ilustra esto con la producción ígnea, del mismo modo el aire no toma gradualmente la forma del fuego, sino que toma la forma del fuego en el instante en que la materia dispuesta ha sido alterada, de la misma manera sólo podrá tomar la forma racional cuando el cuerpo –que sí se genera por grados– está dispuesto para aquello.

A continuación, el docto ataca la tesis II:

“Contra esto va lo que se dice <en lo que sigue>: ‘Tampoco decimos que haya tres almas en un hombre como lo escriben Jacobo y los otros sirios. Una, animal, por la cual el cuerpo es animado y por la cual es unida con la sangre, la otra, espiritual, que obedece a la razón’¹². Más aún, es imposible que una y la misma cosa tenga varias formas sustanciales, porque, como la forma sustancial hace que la cosa sea, no de esta u otra manera, sino simplemente, y establece a esto o aquello en el género de la sustancia, en caso de que la primera forma haga esto, la segunda forma encontrará al advenir al sujeto ya establecido con ser sustancial y, consecuentemente, sólo adviene accidentalmente. De lo anterior se seguiría que el alma sensitiva y el alma racional están accidentalmente unidas al cuerpo. Tampoco puede decirse que

¹¹ S.T. I, q 76, a 4. Tomás de Aquino, *Summa theologiae* (Ed. altera romana) Torino, 1927. 5 vols. En E. Alarcón, *S. Thomae de Aquino Opera Omnia*, Universidad de Pamplona y Universidad de Navarra, versión online, <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html> .

¹² Agrego los corchetes y las comillas por tratarse de una cita de autoridad patristica. Véase, Genadio de Marsella. *De Ecclesiasticis dogmatibus* XV; Estefanía Sottocorno, “*De dogmatibus ecclesiasticis* de Genadio de Marsella en la tradición de los símbolos”, *Circe, clásicos y modernos*, 20/2, julio-diciembre 2016: 147-157 (p. 155).

el alma vegetativa, la cual es forma sustancial de una planta, no sea forma sustancial en el hombre sino disposición y forma: porque lo que está en el género de la sustancia no puede ser accidente de nada como se dice en *Física* I¹³.

En su embate contra II, Tomás apela a tres argumentos. En el primero, vuelve a remitir a su noción de forma sustancial y recalca que es aquello que hace a algo ser eso que es y no otra cosa. En ese respecto, señala que dado que el alma es la forma del cuerpo y que la tesis II lleva a que haya simultáneamente más de una forma en un cuerpo, II es insostenible. En el segundo, va a mostrar por qué, a su criterio, a la tesis II lleva a que la sensibilidad y la racionalidad no sean formas sustanciales –algo absurdo para él– porque si preexiste el alma vegetativa y estas son meros agregados, entonces no pueden ser formas sustanciales sino accidentes de esa alma vegetativa preexistente.

Al atacar III, el Aquinate hace tres críticas. La primera sostiene que III implica que lo intelectual es diferente de lo sensitivo y lo vegetativo. Pero sostener eso nos hace caer en los mismos problemas que los señalados para la tesis II: admitir que conviven varias formas en un cuerpo y entender que sensibilidad y racionalidad son accidentes de la nutrición. La segunda, entiende que III convierte al alma en un compuesto hilemórfico donde la racionalidad es la forma mientras que sensibilidad y nutrición son la materia. No obstante, de esto se seguiría que las facultades de nutrición y sensibilidad son corruptibles, por provenir de la materia, y que no se pueda sostener la inmortalidad del alma intelectual. Para Tomás, aquello es insostenible porque la racionalidad sobrevive a la corrupción del cuerpo. La tercera crítica se basa en que en III se pretende que los cambios sustanciales sean por grados o etapas y de ahí que III caiga en los mismos problemas que caía I: entiende que, o bien, hay alma en el semen y de ahí que vaya contra la definición de alma del *De Anima* y confunda

¹³ “Sed contra hoc est quod dicitur: neque duas animas dicimus esse in uno homine sicut et Iacobus et alii Syrorum scribunt, unam animalem qua animatur corpus et immixta sit sanguini, et alteram spiritualem quae rationem ministret. Et iterum impossibile est unius et eiusdem rei esse plures formas substantiales: nam cum forma substantialis faciat esse non solum secundum quid, sed simpliciter, et constituat hoc aliquid in genere substantiae, si prima forma hoc facit, secunda adveniens, inveniens subiectum iam in esse substantiali constitutum, accidentaliter ei adveniet; et sic sequeretur quod anima sensibilis et rationalis in homine corpori accidentaliter uniantur. Nec potest dici quod anima vegetabilis quae in planta est forma substantialis, in homine non sit forma substantialis, sed dispositio ad formam: quia quod est de genere substantiae nullius accidens esse potest, ut dicitur in I Physic”.

todo con parte y sustancia con accidente, o bien, entienda que hay un alma en potencia en el semen, de lo que se seguiría una confusión en lo referente a las nociones de forma y cambio sustancial.

Contra IV, advierte el hecho de que el embrión demuestre tener capacidades anímicas y por qué eso hace que necesariamente deba aquel tener un alma que las desempeñe. Primero distingue entre cosas vivas y no vivas. Estas difieren en que las primeras son auto-movientes para con sus funciones anímicas –según el grado de desarrollo, crecen, se alimentan, se mueven, sienten o piensan por sí– mientras que las segundas no. Por lo anterior, la nutrición y la sensibilidad del embrión no podrían provenir de un principio extrínseco como el alma materna. El segundo argumento se basa en que el alma vegetativa materna sirve para que ella asimile su alimento, no para asimilar el del embrión y que lo mismo aplica para la sensibilidad materna que cumple su función para la madre y no para el embrión en el vientre.

Finalmente, la refutación de V es complementaria a la de IV. Tomás al respecto señala que:

“[...] [A]ntes de que el embrión llegue a su perfección última ya muestra signos de tener varias funciones vitales. Pero estos no pueden ser ejercitados por un poder, luego, es menester que haya allí un alma que tenga esos varios poderes”¹⁴.

Así, para el Aquinate, variadas funciones anímicas, *i.e.* nutrición y sensibilidad, requieren variados poderes (*virtutes*). De ahí que una sola *vis* formativa no sea suficiente para llevar a cabo tales funciones, sino que se requiera un alma ya operativa.

Conclusión

Tomás muestra su esfuerzo por defender la noción aristotélica de alma, la animación del embrión y su manera de entender el cambio sustancial y la forma sustancial. Todo esto en un marco donde los límites entre la actividad divina, humana, física y espiritual son borrosos y en un clarísimo intento alineado con sostener que la

¹⁴ [...] “[C]um appareant esse in embrione ante ultimum complementum, diversae operationes vitae, non possunt esse ab una virtute: unde oportet quod sit ibi anima habens diversas virtutes”.

creación humana, del mismo modo que la creación del mundo, es milagrosa pero no sobrenatural¹⁵.

Mostramos la propuesta general a objetar por el Aquinate y las cinco subtesis que de aquella se desprendían. Analizamos, posteriormente las generalidades detrás del rechazo tomista a tales tesis y finalmente enumeramos una a una las críticas puntuales que el docto realiza a cada una de ellas.

Queda por determinar la coherencia de estos planteos en relación con el tomismo actual y su impacto para con las diversas posiciones sobre el aborto, así como las implicancias para la bioética cristiana en general.

¹⁵ Jorge Laporta, *La destinée de la nature humaine selon Thomas D'Aquin*. Paris, Vrin, 1965, pp. 85-87.

La verdadera filosofía: ¿simple metáfora o proyecto inacabado? Entre el Hume Medieval y el Hume Moderno

Romina Pulley

Introducción

Este trabajo es producto de la generosa iniciativa de la RLFM de festejar el día de la Filosofía compartiendo experiencias relativas a la práctica y la enseñanza de la actividad filosófica.

En tal sentido, nuestra presentación es, más que nada, una promesa. Se trata de un proyecto que busca vincular a dos filósofos separados por casi cuatrocientos años de historia y toda una serie de compromisos doctrinales diferentes, pero, al mismo tiempo, unidos en puntos importantes de su reflexión filosófica.

Se trata de Nicolás d'Autrecourt (1299-1369) y David Hume (1711-1776), ambos herederos, en mayor o menor grado y con mayor o menor reconocimiento, del legado de Guillermo de Ockham. Este legado adquiere diferentes formas en uno y otro caso, aunque pueden señalarse ciertas similitudes o, mejor dicho, puntos en común, entre d' Autrecourt y Hume, en especial en relación con el nominalismo.

En este caso en particular, quisiéramos establecer, entre ambos autores, un puente distinto en cuya construcción deben incluirse, necesariamente, las diferencias importantes relativas al contexto histórico de cada uno o la filiación a determinados sistemas y principios filosóficos. Pero también debe incluirse un punto en común: la actitud de honestidad intelectual que supuso en ambos casos, la acusación de impartir falsas enseñanzas y la amenaza de represalias intelectuales que tanto Nicolás d'Autrecourt como Hume sufrieron cada uno en su respectivo círculo académico.

Esta acusación de herejía resulta hoy, en la conferencia que nos reúne, una perfecta excusa para incluir en ese puente que mencionamos antes, la discusión acerca de qué es, si es que acaso puede definirse tal cosa, la “verdadera filosofía”. Tanto el filósofo medieval como el moderno mantuvieron su compromiso con los principios que consideraron esenciales a su sistema, esto es, condujeron sus razonamientos hacia las

conclusiones que estrictamente se seguían de esos principios aunque esto no fuera enteramente comprendido por sus contemporáneos.

De modo que, en lo que sigue, repasaremos las diferencias y similitudes principales entre d’Autrecourt y Hume para resaltar, finalmente, el sentido de las sendas acusaciones de herejía y reflexionar acerca de nuestra propia labor como filósofos y, en especial, como docentes de filosofía.

Las distancias

Si bien es cierto que no es sostenible la perspectiva de sustraernos de nuestros propios puntos de vista a la hora de analizar y exponer la obra de filósofos de otras épocas –porque hacer historia de la filosofía es, de algún modo, pensar nuestra propia historia– también es necesario considerar que el contexto de cada filósofo hace a su modo particular de ver las cosas y en ese caso no es irrelevante plantear las condiciones en que fue pensado cada sistema filosófico. Es decir, si bien nuestro punto de vista estará marcado por nuestras preocupaciones y nuestros prejuicios, es posible, incluso obligado, considerar el contexto que dio lugar a las formulaciones teóricas, en este caso, de d’Autrecourt y de Hume respectivamente.

Tal contexto, como es de esperarse dada la distancia temporal entre ambos filósofos, es diferente en cada caso. Nicolás, o Nicolaus d’Autrecourt (1300-1369) nació en Autrecourt (también Ultricuria o Altricuria), en lo que actualmente sería el noreste de Francia; estudió en París desde 1313 a 1317, donde obtuvo el título de maestro de artes en 1320. Entre 1326 y 1338 obtuvo, a su vez, los títulos de bachiller y maestro de teología y en 1331 fue aceptado como miembro del Collège de Sorbonne¹.

¹ De Nicolás d’Autrecourt sólo nos han llegado un par de cartas; es sabido que escribió nueve cartas al franciscano Bernardo de Arezzo aunque sólo se han conservado completas dos de ellas y se ha reconstruido el argumento de la quinta a partir de registros del juicio de Aviñón conservados en la Biblioteca del Vaticano. También contamos con dos textos cortos editados y traducidos al inglés por J. R. O’Donnell. Se trata del *Tractatus utilis ad videndum an sermones Peripateticorum fuerint demonstrativi*; y del opúsculo: *Quæstio de qua respondit magister Nicolaus de Ultricuria: ‘Utrum visio creature rationalis beatificabilis per Verbum possit intendi naturaliter’*. Para las cartas, cf. Nicholas d’Autrecourt: Dos cartas (y el esquema de otra) de Nicholas d’Autrecourt a Bernardo de Arezzo. Traducción, introducción y notas de Nicolás Vaughan en *Ideas y valores* Bogotá, N. 132 diciembre 2006: 101-120.

A pesar de las controversias acerca de los detalles de su biografía, se sabe que Nicolás impartió cursos acerca de la *Política* de Aristóteles, la Biblia y las *Sentencias* de Pedro Lombardo entre los años 1335 y 1336. Sin embargo, el punto crucial en esta historia es el llamado del papa Benedicto XII a responder, en Aviñón, a la acusación de impartir falsas enseñanzas.

El juicio provocado por esta denuncia se inició en 1340, aunque se vio aplazado hasta 1342 a causa de la muerte de Benedicto XII y la posterior elección de Clemente VI. El juicio culminó, finalmente, en 1346 y tuvo como objeto un total de sesenta y seis tesis heréticas obtenidas tanto de las obras de Nicolás como de su correspondencia y lecciones impartidas. El resultado de tal proceso fue la retractación pública por parte de Nicolás en Aviñón en 1346 y, más tarde, en la Universidad de París donde se llevó a cabo la quema de las obras condenadas.

Asimismo, Nicolás fue obligado a dimitir del título de licenciado en Teología y le fue prohibido continuar ejerciendo la docencia. Finalmente, se exilió en Metz y falleció en junio de 1369.

Volveremos luego sobre este punto porque es interesante marcar la coincidencia con la acusación de difundir falsas enseñanzas y el impedimento práctico, de ejercer la docencia que recayeron, en su momento sobre David Hume. Bastará, por ahora, esta breve referencia a la biografía de Nicolás d' Autrecourt para señalar que la escasez y la discusión acerca de la vida y la obra de Nicolás contrastan significativamente con la cantidad de material corregido y publicado por el propio Hume² así como la abrumadora cantidad de interpretaciones y lecturas acerca de sus textos.

Esta diferencia se asocia, a su vez, a las posiciones que Nicolás y Hume tomaron respecto de la censura: mientras que el primero optó (debido a la presión del contexto y a que, no sería descabellado pensar, el juicio, en buena medida, implicaba la aceptación de las enseñanzas del propio Ockham³) por la retractación pública, Hume

² Sobre la obra editada y publicada de David Hume, basta con mencionar algunos de sus libros, los que más han trascendido en la historia de la filosofía moderna: *Tratado de la Naturaleza Humana*, *Investigación sobre el Entendimiento Humano*, *Investigación sobre los Principios de la Moral*, *Historia de la Religión Natural*, *Ensayos morales, políticos y literarios*, entre otros.

³ El fenómeno de la censura académica sobre todo en el siglo XIV, fue (como en el caso de Nicolás) uno de los resultados de los juicios iniciados por acusaciones de herejía basadas, por ejemplo, en la distinción tripartita que hiciera Ockham. Este último, en sus *Diálogos*, explicaba

se enfrentaba a un castigo “social”, en el sentido de que poco podía importar la excomunión a alguien que, en diferentes circunstancias, había criticado a la Iglesia. Sin embargo, de haber prosperado tal castigo, varios de sus más influyentes contactos intelectuales se habrían visto en la desagradable situación de no poder mantener la relación con él⁴. Esto, empero, no significó que Hume fuera inmune a la crítica de la Iglesia y sus defensores pues decidió, en ciertas ocasiones, no publicar obras completas o algunas de sus partes con el fin de evitar que la polémica llegara a generarle dificultades mayores. Incluso, solicitó a su editor y a su albacea, que publicaran, por ejemplo, los *Diálogos sobre la Religión Natural*, luego de que hubiera fallecido.

Las coincidencias

Estas diferencias entre uno y otro autor, vinculadas sobre todo a los diferentes contextos históricos y a la especial relación de cada uno con la institución eclesiástica, no impiden que puedan establecerse puntos en común entre ambos, especialmente si se tiene en cuenta que los dos han sido, como dijimos, herederos de la tradición nominalista, en particular, del trabajo de Ockham. Ciertamente es que, en el caso de Hume, tal influencia no fue expresamente reconocida, pues el filósofo escocés admiraba profundamente a, y dialogaba permanentemente con, los filósofos de la Antigüedad asumiendo que el período medieval había sido (prejuicio moderno del que no fue la excepción) un momento de declive y oscuridad intelectual.

Otro prejuicio muy arraigado en esta discusión es, como señala Rashdall⁵, que el pensamiento medieval está sólo representado por los Doctores de la Iglesia y que éstos

que existían tres formas o tipo de herejía. El primero de ellos consistía en la negación literal de las verdades de la fe; el segundo, resultaba tan obvio que cualquiera, aún aquellos sin instrucción, podía percibir que contradecía lo que señalaban las Sagradas Escrituras. El tercer tipo de herejía sólo era perceptible para aquéllos versados en la Biblia, luego de una larga y sutil deliberación e incluía herejías tales como “Dos personas están presentes en Cristo”.

Este último tipo en la clasificación de Ockham tuvo consecuencias relevantes en el fenómeno de la censura académica y relacionada con profesores de las universidades en el siglo XIV. Cf. J.M.M.H. Thijssen, *Censure and Heresy at the University of Paris, 1200-1400*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1998, pp. 1-2.

⁴ Al respecto, cf. Dennis C. Rasmussen, *El infiel y el profesor*, Barcelona, Arpa, 2018: 96-114.

⁵ H. Rashdall, “Nicholas de Ulricuria, a Medieval Hume”, en *Proceedings of the Aristotelian Society* N.S. 8, 1907: 1–27. (1907). En lo que sigue, tomaremos la traducción de las tesis de Nicolás de este texto.

fueron los únicos que leyeron, pensaron y discutieron en la vida académica, olvidando a los heréticos y a otras minorías. Este fenómeno se hace notable, por ejemplo, en los casos en los que no se conservan textos de tales heréticos o sólo accedemos a la carta, expresión o clase por la que fueron enjuiciados...

Pero dejemos esto de lado por el momento y volvamos a las cuestiones en común que podrían ser subrayadas. La primera es de orden teórico: Nicolás d'Autrecourt anticipó, en importantes sentidos, las tesis defendidas más tarde por George Berkeley y David Hume. Incluso, algunas interpretaciones del poco material con el que se cuenta de Nicolás, sostienen que éste mantuvo siempre una actitud consecuente con tales tesis, lo que lo llevó a plantearse serias dudas filosóficas (lo que propició que fueran incluidas en ese tercer grupo de herejías descritas por Ockham).

Para empezar, Nicolás sostuvo que, por ejemplo, la proposición “El Hombre es un animal”, no es lógicamente analítica, es decir, no puede determinarse su verdad por el mero análisis de los términos que la componen debido a que nuestro conocimiento se basa en la experiencia y no es lógicamente contradictorio pensar que el hombre podría no ser un animal. Otra afirmación interesante en este sentido es que del hecho de que una cosa exista, no es posible derivar a partir de un primer principio, que otra cosa exista, lo cual comparte el aire humeano del análisis de la idea de causalidad y la crítica a las ideas innatas de Locke.

Pero agreguemos a estos puntos, uno aún más interesante: conforme la tesis número ocho (de las treinta y dos que fueron condenadas en el juicio en Aviñón), no tenemos certeza evidente de que exista una sustancia diferente de nuestra alma, lo cual parece ser una temprana pieza de idealismo según el cual puede ponerse en duda el mundo material excepto como una forma del pensamiento (podríamos decir, en el lenguaje moderno, “idea”) de la mente o espíritu que piensa.

Otra línea interesante para comparar a Nicolás con Hume es que el primero sostuvo⁶ que “la nobleza de una cosa [una acción, por ejemplo] por sobre otra, no puede ser demostrada evidentemente [de manera a priori]”. Esto puede interpretarse como una forma de escepticismo en el ámbito moral pues no se defiende que exista una obligación intrínseca o analítica en la acción moral. Y, al mismo tiempo, se vincula con la interesante cuestión de la herencia contingencialista en el empirismo

⁶ En la tesis número diecinueve.

británico y, en particular, el humeano⁷, herencia que bien puede rastrearse hasta el propio Duns Escoto. Dios, en su omnipotencia y libertad absoluta, puede hacer todo aquello que no sea lógicamente contradictorio de modo que todas las leyes y regularidades necesarias serían sólo representaciones humanas. El propio Dios podría haber ordenado al hombre mentir o robar y éstas serían “verdades” morales, pero no podría haber ordenado negarse a sí mismo, al tomar su nombre en vano, sin caer en una contradicción.

Pero esto encierra otro detalle, otra afirmación que podría derivarse de las tesis de Nicolás: dado que no podemos afirmar que una cosa es intrínsecamente más noble que otra, cualquiera de las cosas que conocemos podría ser la más noble en el mundo y ser así, en un sentido estricto, Dios. No es de extrañar que este tipo de interpretaciones haya conducido al juicio a Nicolás bajo la acusación de impartir sutiles herejías, falsas enseñanzas.

El puente entre Nicolás d’Autrecourt y David Hume, hoy

El lector puede percibir que entre el filósofo del siglo XIV y el del siglo XVIII que hemos tomado en consideración, pueden establecerse varios puntos teóricos en común, cuestiones relativas al nominalismo, al contingencialismo y al papel de la experiencia en relación al conocimiento, por ejemplo. Sin embargo, teniendo en cuenta la consigna que nos reúne para discutir acerca de la filosofía y su enseñanza, quisiera plantear la cuestión, siempre delicada y permanente, de qué significa para nosotros la filosofía y qué implica enseñarla.

Hume, en su *Investigación sobre el conocimiento humano*, planteó que existe una “verdadera filosofía”, esto es, una forma de pensar y entender la naturaleza del hombre (y del mundo en general, del cual es medida y justificación) que pretende no caer en silogismos vacíos y engañosos sistemas de pensamiento que no sólo no reflejan la forma de nuestros conocimientos, emociones, políticas, comportamientos, etc., si no que, además, condenan al hombre a vivir en la ignorancia y no le permiten desarrollarse como es deseable; lo limitan, lo reducen al miedo y a la superstición. Esa verdadera filosofía implica mantenerse siempre dentro del mundo de la experiencia, tener en cuenta el comportamiento real de los seres humanos, evitar la construcción

⁷ Agradezco al profesor Íñigo Ongay quien, en el Coloquio y durante el debate, tuvo la amabilidad de comentar mi trabajo. Su observación, acerca de la cuestión de la continuidad del contingencialismo británico me conduce a nuevas perspectivas y bibliografía.

de sistemas metafísicos que hablen de lo que está más allá de las posibilidades humanas.

Nicolás, por su parte, y de un modo práctico en carne propia, también mantuvo la idea de que la labor filosófica debe ser fiel a la experiencia y debe respetar los límites que ésta impone, aún en el ámbito moral y, ¿por qué no?, político.

A ambos autores, esta coherencia, esta consistencia con sus propios principios filosóficos les valió la censura y la crítica de sus contemporáneos y trajo como consecuencia, que vieran dañadas sus posibilidades de ingresar o permanecer en el ámbito educativo universitario. A Nicolás se le impidió continuar dando clases y se le negó el título de Doctor en Teología; a Hume, se le negó en dos oportunidades y en virtud de sus “peligrosos principios escépticos” acceder a cargos en cátedras de filosofía⁸.

Encontramos aquí dos casos en los que se niega o se dificulta el acceso a transmitir sus enseñanzas de modo institucional porque no coincidían con el canon general y establecido en cuanto a qué es la verdadera filosofía o cuáles son los problemas y temas que deben pensarse y compartirse desde la educación y la formación del filósofo.

Claro que esto es sólo una lectura posible, entre tantas otras, pero me parece una excusa excelente para plantearnos, hoy, hasta dónde se repite esta circunstancia en el mundo universitario que compartimos. No se trata sólo de las limitaciones económicas y políticas que sufre la enseñanza de la filosofía en el nivel superior: recortes de presupuesto, falta de concursos, carencia en la edición de publicaciones por parte de

⁸ A pesar de que en ciertos círculos intelectuales en los que se movía Hume, éste era muy apreciado y reconocido, fuera de tales círculos, su posición filosófica le generó detractores acérrimos. En 1764, comentó a un amigo en una carta: “Si anoche me hubiera roto el cuello, creo que costaría hallar a un inglés entre cincuenta que no se alegrara al enterarse. Algunos me odian porque no soy *tory*, y otros porque no soy *whig*, algunos porque no soy cristiano, y todos porque soy escocés”. Hume, David: Carta de David Hume a Gilbert Elliot de Minto de 22 de septiembre de 1764, en *The Letters of David Hume* (1932), ed. J.Y.T Greig, 2 vol. Clarendon, Oxford, I, p. 140. Entre el verano de 1744 y la primavera de 1745, Hume solicitó la cátedra de Ética y Filosofía Neumática en la Universidad de Edimburgo pero no lo consiguió, según él mismo, a causa del escepticismo, la heterodoxia y otras cuestiones similares. En 1751 la oposición de la Iglesia Evangélica, sobre todo, le impidió acceder al cargo de profesor en la cátedra de Lógica de la misma universidad.

los departamentos de filosofía, etc., sino también de la idea, bastante extendida en la práctica, de que enseñar filosofía hoy equivale a repetir hechos, años, textos sin considerar los problemas intrínsecos que los filósofos plantearon. Se prefiere una historia de la filosofía desconectada, a veces anecdótica, vacía de referencia a nuestras vidas concretas, a veces ininteligible en virtud de la súper especialización, al juego del libre intercambio entre profesores y estudiantes. Se niega, de diferentes modos y a veces, incluso, con buenas intenciones, la propuesta libre de temas, problemas, discusiones y con esto se limita seriamente la misma naturaleza del trabajo filosófico, se lo convierte en un mero juego especulativo, en una charla abstrusa sin referencia a las problemáticas que nos apremian.

Hoy, la forma en que se da esta limitación puede diferir en sus detalles a las que vimos en los casos de Nicolás y Hume, pero aún se conservan actitudes, instituciones y prácticas que no permiten el “ingreso” de quienes piensan distinto o de los que tienen otro modo de enseñar. Sirva una celebración como la de hoy para encender la alarma al respecto y pensar en nuestros modos de enseñar, de aprender y de permitir el desarrollo del pensamiento filosófico.

Los autores

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 15/2019 y *La speranza es una semilla guardada en el vientre. Bernardo de Claraval y los secretos del amor madre-hijo*, Voragine 2-3/2019. Ha participado en varias conferencias internacionales en Italia, España y República Checa.

Laura Carolina Durán

Es licenciada en Psicología por la Universidad del Aconcagua, licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de San Martín, actualmente becaria doctoral en Filosofía de la Universidad de Buenos Aires. Participa de diversos proyectos de investigación en UBA, UNSAM y USAL. Es autora del libro *La música de las esferas ¿Suenan los cielos? El lugar de la música en la Antigüedad y Medioevo* (2018) y *Cornelia, Clodia, Hortensia y Sulpicia. Mujeres de la tardo-república romana* (2021). Ha escrito varios capítulos de libros, artículos en revistas especializadas nacionales e internacionales, y ha realizado traducciones de manera individual y grupal.

Mariano Gabriel Pacheco Busch

Es estudiante avanzado del Profesorado en Filosofía de la Universidad Nacional de Mar del Plata. Forma parte de las cátedras de Filosofía Medieval y Filosofía de la Historia de dicha institución e integra los grupos de investigación “Es justo que yo...” y “Filosofía de la Historia, Epistemología y Semiótica”. Es miembro adherente de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval.

Francisco Iversen

Becario doctoral UBACyT (otorgamiento diciembre 2020) con el proyecto “Discusiones embriológicas en el seno de la escolástica” dirigido por el Dr. Julio Castello Dubra y enmarcado en el proyecto “La teoría del concepto intelectual en el pensamiento tardomedieval: Tomás de Aquino, Herveo de Natal, Pedro de Juan Olivi, Juan Duns Escoto, Dietrich de Freiberg y Guillermo de Ockham.” Ayudante de segunda de IPC y MCS cátedra Gentile. Miembro colaborador del proyecto PICT

“Necesidad, contingencia y libertad en los márgenes de la historia de la filosofía medieval” dirigido por Dras. Natalia Jakubecki y Natalia Strok.

Nicolás Lázaro

Es Doctor en Filosofía, egresado de la Universidad Nacional de Rosario (UNR), y becario en CONICET. Miembro del *Centro de Estudios en Filosofía Patrística y Medieval “Studium”* (UNR). Docente del seminario de *Historia de la Filosofía Medieval* en la Universidad Católica de Santa Fe (UCSF), extensión Rosario.

Celina A. Lértora Mendoza

Es Doctora en Filosofía por las Universidades Católica Argentina y Complutense de Madrid, y en Teología por la Pontificia Universidad de Comillas, investigadora del CONICET y profesora de postgrado en diversas universidades argentinas (UCA, USAL, UNLA, UNS). Ha publicado una veintena de libros y más de doscientos artículos sobre temas de Filosofía y Ciencia medievales y coloniales americanas. Ha participado en numerosos congresos y ha sido invitada por diversas universidades de Uruguay, Brasil, Colombia, Perú, México, España y Portugal. Es Coordinadora General de la Red Latino Americana de Filosofía Medieval y socia honoraria de SOFIME. Ha dirigido y dirige tesis y grupos de investigación sobre estos temas y actúa como jurado y evaluadora en instituciones argentinas y extranjeras.

Romina Pulley

Es Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de Mar del Plata y doctoranda por la Universidad Nacional de Lanús. Actualmente se desempeña como docente en el Ciclo Básico Común de la UBA, de las asignaturas “Mundo Moderno” en la UNIPE y Gnoseología en UCES. Ha participado de diferentes encuentros académicos y ha publicado diferentes artículos en revistas de filosofía en relación al tema central de su tesis de doctorado, la filosofía teórica y práctica de David Hume en relación a la idea de naturaleza humana.

Rosa Rius Gatell

Es profesora honorífica de la Universitat de Barcelona. Su labor investigadora se articula en torno a dos ejes: la filosofía del Renacimiento y el pensamiento de las mujeres en distintos períodos de la historia, en especial siglos XVI y XX. Entre sus publicaciones cabe mencionar: *“Il Principe” de Maquiavel. Primera traducció espanyola basada en un manuscrit inèdit* (2010), coaut. M. Casas; *Lectoras de Simone Weil* (2013), coed. F. Birulés; el estudio introductorio y las notas críticas a la *Historia de las mujeres filósofas* de Gilles Ménage (2009; 3ª reimpr. 2019); “À la

recherche des savoirs anciens. Simone Weil dans l'air du temps" (2014); "María Zambrano et 'l'art qui fait voir'" (2015); "Miniatures filosóficas. Pensar la festa amb Jeanne Hersch" (2020), y "María Zambrano, notas sobre la alegría y el dolor" (2021).

Susana Beatriz Violante

Es Profesora en Filosofía por la Universidad de Morón; Licenciada, Magister y Doctora en filosofía por la universidad de Barcelona, España. Título de tesis: *Duda y dialéctica en De suis tentationibus de Otloh de San Emeramo* Se ha desempeñado como profesora universitaria desde 1976. Ha sido profesora en Filosofía Medieval desde el año 1984 hasta 2021, fecha de su jubilación, siendo profesora titular regular concursada. Se desempeña desde 1984 como investigadora en diferentes grupos nacionales y extranjeros. Desde 2014 es directora del Grupo de investigación "δικαιόν ἐστὶ ἐμέ: es justo que yo..." en UNMDP. Ha asistido a más de 110 Congresos, Encuentros, Jornadas, Simposios, nacionales e internacionales. Ha dictado más de 40 Seminarios en universidades nacionales y extranjeras. Posee más de 30 trabajos publicados con finalidad docente, 22 publicaciones en revistas periódicas especializadas nacionales y extranjeras, todas indexadas a la fecha, 27 publicaciones en actas de congresos, 21 capítulos de libros, 3 libros y ha coordinado otros 6 libros. Ha ofrecido 23 conferencias en universidades extranjeras. Ha sido distinguida por: *A Publication of the Philosopher's Information center: The Philosopher's Index. The Philosopher's Index*, Ohio. 2011. En lo referente a capacitación: dirige a becarios; Tesistas doctorales y tesis de Licenciatura. Jurado en tesis doctorales, jurado externo en CONICET. Jurado en Concursos Docentes. Participa en actividades de supervisión de estudiantes; dirección de auxiliares en la docencia, también ha ofrecido capacitación docente a distancia y en el Programa *Pro-ciencia* - CONICET. Es miembro del Consejo Asesor y del Comité Evaluador de artículos para Revistas indexadas nacionales y extranjeras. Se desempeña como Coordinadora por Argentina en la *Red Latinoamericana de Filosofía Medieval*, RLFM. Conformo el consejo de redacción de la revista *Mediaevalia Americana*, de la RLFM. Forma parte de la Comisión Directiva del *Centro de Investigaciones de Estudios Europeos* en la UNMDP -CIEsE-.

ÍNDICE

<i>Susana B. Violante</i> Prólogo	5
<i>Nicolás Lázaro</i> Voy a estudiar Filosofía... ¡Medieval!	11
<i>Celina A. Lértora Mendoza</i> La filosofía medieval en la mirada de sus historiadores	19
<i>Susana B. Violante</i> Las dudas acerca de la filosofía en el medioevo	31
<i>Rosa Rius Gatell</i> Maquiavelo en el aula. La carta del 10 de diciembre de 1513	41
<i>Mariano Gabriel Pacheco Busch</i> ¿Por qué es una tarea filosófica hablar sobre la sexualidad en la edad media?	51
<i>Laura Carolina Durán</i> Los espacios de la divinidad en las beguinas místicas del siglo XIII	65
<i>Valentina Amorosino</i> Bernardo di Chiaravalle tra silenzio e Parola	79
<i>Francisco Iversen</i> Embriología en Tomás de Aquino: la polémica sobre la generación humana en <i>De potentia</i> q3 a9 ad 9um	85
Romina Pulley La verdadera filosofía: ¿simple metáfora o proyecto inacabado? Entre el Hume Medieval y el Hume Moderno	95
Los autores	103

