

Ricardo Villalba	103
Susana Violante	107
TRABAJOS DE ALUMNOS	111
Nahima Caram: “Éxtasis y Excessus Mentis en el Itinerarium de San Buenaventura”	113
Alba Cristaldo: “Al-Rāzī: de la persecución al olvido”	121
Alexis Marcus: “Consideraciones sobre la traslatio studii entre los siglos VI y IX”	129
Nicolas Martínez Sáez y Elias Bravo: “El amor cortés como bisagra entre dos Edades Medias”	137
Antonella Oviedo: “Libertad, voluntad, cuerpo y trascendencia en la mística de Margarita Porete”	143
Emiliano Primiterra: “Tomás de Aquino: aproximaciones y diferencias respecto de Aristóteles”	149
PRESENTACIÓN DE LIBROS	161
Platón, Alcibiades - por Giannina Burlando	163
Orígenes, Los Principios - por João Lupi	167
Cadernos Patristicos - por João Lupi	169
Tomás de Aquino, Comentario a las Sentencias - por Ana Mallea	171
Abelardo y Eloisa, Cartas - por N. Jakubecki y M. Borelli	173
VersioneS – por Ana Mallea	175
ACTO DE CIERRE	177
Luis A. De Boni	179
Silvia Contaldo	181
Rafael Cúnsulo OP	183
Celina. Lértora Mendoza	185



XIV Congreso Latinoamericano
de Filosofía Medieval



Filosofía Medieval:
continuidad y rupturas
Actas II



Filosofía medieval : continuidad y rupturas II : XIV Congreso Latinoamericano de Filosofía
Medieval - Actas II / Susana Violante ... [et.al.] ; edición literaria a cargo de Celina A. Lértora Mendoza ; Natalia Jakubecki ; Gustavo Fernández Walker. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : FEPAI, 2013.
E-Book.

ISBN 978-950-9262-74-4

1. Filosofía. I. Violante , Susana II. Celina A. Lértora Mendoza, ed. lit. III. Jakubecki, Natalia, ed. lit. IV. Fernández Walker, Gustavo, ed. lit.
CDD 190

Fecha de catalogación: 19/12/2013
Impresión, armado y diseño: La Otra Vereda - Paraná 1012 - Tel.: 5272 6676 - sotelo.nancy@yahoo.com.ar

INDICE

ACTO DE APERTURA	7
Rafael Cúnsulo OP	9
Ruth Ramasco	11
Celina A. Lértora Mendoza	13
COMUNICACIONES	15
María Soledad Ale: “La sabiduría del justo”	17
Roberto Merizalde: “Las principales fuentes de la visión estética de Tomás de Aquino”	29
Rosaz Filosofía y exégesis: “dioses por participación” según Santo Tomás	41
SESSIO LATINA AGITATA	55
Exordium et valedictio a Gualterio Redmond hanitum	57
Oscar Velázquez: “Momentum aeternitatis: Ostiae Tiberinae contemplatio”	61
Natalia Jakubecki: “Contritio, confessio et poenitentia in conceptione plenitudinis potestatis Petri Abaelardi “	65
Gustavo Fernández Walker: “Quaestio subtilissima de erotica”	71
Celina A. Lértora Mendoza: “Robertus Grosseteste Commentator: Aristotelis theoria scientiae (Post. Anal. I)”	73
Walter Redmond: “Necessitas contingentiae apud scholasticos logicosque recentes”	81
PANEL DE DISCUSIÓN	89
Natalia Jakubecki	91
Celina A. Lértora Mendoza	95
Ana Mallea	99



Celina A. Lértora Mendoza

Es para mí una satisfacción recibir en Argentina a los participantes de un nuevo capítulo de nuestra serie de Congresos Latinoamericanos de Filosofía Medieval, algunos de los cuales participaron en los dos anteriores, de 1999 en el Instituto Teológico Franciscano de san Antonio de Padua y en 2008 en la Universidad Católica Argentina. Es también motivo de alegría poder homenajear a nuestros colegas y amigos Luis Alberto De Boni y José Antonio Rodríguez de Souza, quienes hace casi tres décadas comenzaron a convocarnos con el propósito de fortalecer nuestras relaciones académicas y el cultivo de la Filosofía Medieval en nuestra región. Los resultados han sido no sólo esta serie ininterrumpida que llega a este décimo cuarto congreso, sino también múltiples encuentros, proyectos conjuntos, publicaciones, intercambios de docentes y alumnos.

Tenemos hoy trabajos de colegas provenientes de siete países latinoamericanos: Argentina, Brasil, Chile, Colombia, México, Paraguay y Venezuela. Es nuestra intención continuar integrando en el futuro cercano a colegas de otros países y consolidar la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval que nos convoca. También quiero destacar el apoyo de colegas de Canadá, Estados Unidos, Francia, Italia y Portugal, que se han sumado a nuestra invitación y cuyos valiosos aportes son bienvenidos.

Cuando hace dos años, en el marco del Congreso de Vitoria, presentamos este proyecto, propusimos que los Dres. De Boni y de Souza fueran presidentes honorarios, lo que fue aceptado por aclamación. Presentamos también la propuesta temática, insistiendo en que es necesario proponer un asunto de interés amplio y consideramos que la reflexión sobre continuidad y rupturas a lo largo de la historia de la filosofía enriquecería las investigaciones más. Hemos adoptado el criterio amplio, incluyendo la Patrística, el Renacimiento, la Segunda Escolástica y en especial la Escolástica Americana, a la que se dedica un Simposio y una Conferencia central. Hemos alentado los trabajos que buscan conectar el pensamiento medieval con temas y motivos de la filosofía actual. Tendremos también una Mesa de Discusión para debatir asuntos de interés para todos. También hemos dado un lugar a trabajos de alumnos que, una vez aprobados por sus profesores, serán publicados en el segundo volumen de las Actas. Y tal vez la novedad más significativa es que habrá una sesión dedicada a la exposición de trabajos en latín. Consideramos que el latín ha sido lengua filosófica por más de mil quinientos años y, como medievalistas,

es aquella con la cual trabajamos permanentemente; todo ello justifica nuestro intento de lograr que vuelva a ser una lengua viva en los encuentros filosóficos, que podamos escribirla y eventualmente hablarla, así como la leemos.

De nuestra parte, los organizadores hemos puesto lo mejor de nosotros para que este encuentro se desarrolle en forma satisfactoria. Pedimos de antemano disculpas por algún error involuntario. Y esperamos que todos se sientan bienvenidos y cómodos en estos cuatro días de trabajo, de reflexión y de amistad académica.

COMUNICACIONES

La sabiduría del justo. Una lectura del *Libro de Job* según Maimónides

María Soledad Ale
UNT-CONICET, Tucumán

Introducción

El problema del mal, motivo de hondas meditaciones no exentas de perplejidad para el entendimiento humano, registra en el conjunto de sus múltiples e inquietantes cuestiones una arista especialmente espinosa: el sufrimiento del inocente o del justo. Maimónides le dedica una consideración exclusiva en el marco del análisis del *Libro de Job*, en la tercera parte de su célebre *Guía de perplejos*¹. Maimónides arriba a la consideración del problema del sufrimiento del justo en su intento por resolver el problema de la providencia divina, es decir, de determinar si los asuntos humanos están o no regidos por el gobierno de Dios y cómo han de entenderse éste. Nuestra intención es poner de manifiesto que en el protagonista de la parábola, presentado por el filósofo judío como un hombre justo pero no sabio, se produce un cambio contundente que queda reflejado en el camino que recorre en el transcurso del diálogo mantenido con sus amigos y en el cual a la postre interviene Dios: aunque atraviesa una crisis de fe y cuestiona a Dios, la aflicción de Job y la revelación divina le permiten comprender por sí mismo y adquirir cierta sabiduría sobre la naturaleza de Dios.

Así como inicialmente le parece a Job, de acuerdo con Maimónides el vulgo y algunos pretendidos filósofos² creen que la suerte de los hombres buenos y de los malvados es dispar: los unos llevan una vida llena de sufrimiento, mientras que los otros gozan de una feliz y placentera existencia. A raíz de ello éstos suponen que es evidente una falta de orden en los avatares humanos³ e inducen, equivocadamente

¹ Maimónides, *Guía de perplejos*, Madrid, Editora Nacional, edición de David Gonzalo Maeso, 1983. En adelante, *GP*.

² Cf. *GP*, III, 12, p. 400.

³ “Me refiero al error de los ignorantes que afirman la carencia de percepción en Dios por el hecho de que las condiciones de los humanos, de suyo contingentes, carecen de buen orden [...], es decir, imaginaban que Dios desconoce tales condiciones [...]”. *GP*, III, 19, p. 431.

según Maimónides, que Dios no es providente porque en último término no es omnisciente, es decir, no tiene conocimiento de los asuntos humanos⁴. Una vez indicado el vínculo entre omnisciencia y providencia divina, Maimónides analiza distintas teorías filosóficas y teológicas sobre la providencia divina para luego refutar las opiniones sobre la supuesta falta de conocimiento de Dios sobre lo particular⁵. Consideremos a continuación su examen respecto de las diferentes doctrinas acerca de la providencia para determinar posteriormente por qué las identifica con las diferentes opiniones de los personajes del *Libro de Job*.

Cinco opiniones sobre la providencia divina

Maimónides resume en los capítulos 17-18 de la tercera parte de *GP* cinco teorías tradicionales sobre la providencia, y luego brinda su propia opinión.

1. Epicuro afirma que en el universo reina el azar y, por tanto, no hay providencia.

2. Aristóteles niega el epicureísmo al afirmar que el orden en el mundo demuestra que hay una providencia, que es general en tanto que se aplica en la esfera lunar con el fin de que las especies perduren invariablemente y se conserven en tal estado, pero que no alcanza a los individuos existentes en el mundo sublunar, sino que sobre ellos rige el azar. Dado que no hay una providencia individual, no hay -por ejemplo- diferencia alguna entre la muerte de nobles tripulantes de una embarcación que se hunde en el mar a causa de un viento huracanado y el desprendimiento de las hojas de un árbol como efecto de la misma causa⁶.

3. La secta musulmana de los Asaríes opina lo contrario que Aristóteles: no hay una providencia general sino una individual que rige para todos los seres, tanto animados como inanimados. Dicha providencia consiste en el ejercicio de la voluntad de Dios, algo que es de suyo incomprensible para el hombre. Según esta teoría, la voluntad divina pre-determina desde la caída de la hoja de un árbol hasta la muerte de un ser humano. Maimónides objeta esta opinión principalmente por dos

⁴ A diferencia del vulgo y los iletrados, Job sí cree, como veremos, que Dios es omnisciente, pero pone en duda su acción providencial.

⁵ Cf. *GP*, III, 16, p. 418.

⁶ Aunque Maimónides refute la opinión aristotélica, asume, como veremos, un aspecto de ella por considerarlo legítimo.

motivos: por un lado, si todo acontecimiento obedece a una voluntad predeterminada, entonces la libertad del hombre es vana y las leyes religiosas se tornan inútiles. Por otro lado, si por decreto de su voluntad Dios puede hacer sufrir al justo y prosperar al malvado entonces se cae en el absurdo de admitir que Sus obras carecen de designio y Su justicia queda así ridiculizada.

4. Los Mutazilíes afirman que hay una providencia individual consistente en el ejercicio de la sabiduría divina. Si bien admiten que el hombre posee libre albedrío, creen que Dios no sólo es providente con el ser humano, sino con todos los seres animados. Maimónides encuentra en ello fundamentalmente dos incongruencias: por un lado, le parece inconcebible extender la providencia divina a seres privados de libertad. Por otro, le parece insensato el supuesto beneficio futuro que según esta teoría aparejan los males a los hombres inocentes. Según los Mutazilíes si un hombre virtuoso sufre sin haber cometido ningún pecado no hay que pensar que le ha sobrevenido como efecto de un castigo divino, sino que Dios en su sabiduría lo pone a prueba a fin de darle la ocasión de alcanzar una recompensa mayor en otra vida. Asimismo, afirman, hasta cuando la pulga y el piojo son matados recibirán por ello una compensación divina en la otra vida.

5. La Ley judía afirma que hay una providencia divina solamente respecto de los individuos humanos y en función de sus merecimientos. Esta concepción fundamenta las relaciones entre Dios y el hombre en la libertad del hombre y en la justicia divina; por ello afirma la teoría de la retribución: si las acciones de un hombre son buenas, será recompensado por Dios con bienes y al contrario, si son malas, será castigado con sufrimientos.

Finalmente Maimónides formula su opinión en la que intenta conciliar la religión mosaica con la filosofía aristotélica: como precisa la Ley, la providencia divina vela únicamente por los individuos humanos en función de sus merecimientos. Respecto de los demás seres (plantas, animales, etc.), hay una providencia general que atiende la conservación de las especies, como afirma Aristóteles, pero todo lo ocurra a tales individuos no-humanos y que no tenga estricta relación con la preservación de su especie está librado al azar. Sin embargo, sostiene, la regla exacta que determina la manera en que Dios imparte la recompensa o el castigo y, en general, el modo en que atiende, regula e interviene en los asuntos humanos sobrepasa nuestra capacidad de comprensión. Retomando el ejemplo de Aristóteles, Maimónides explica que el hecho de que un barco se hunda en el mar a raíz de un viento huracanado es obra del azar; sin embargo, que el hecho de que sus tripulantes se encontraran precisamente

allí no es igualmente azaroso sino obra de la voluntad divina, acorde a los merecimientos de los hombres y a los juicios de Dios, aunque nos sean incomprensibles⁷.

La singularidad de la teoría de Maimónides reside en afirmar que la providencia divina vela por los individuos de la especie humana pero no en todos los casos por igual, sino que se gradúa según la perfección o deficiencia intelectual de cada individuo⁸. Es que, según el filósofo judío, la Providencia divina está ligada al Intelecto divino, por cuanto quien participe de éste (es decir, quien conozca intelectualmente a Dios) participará por ende de aquella (es decir, se beneficiará de su protección)⁹. La providencia divina es, para Maimónides, una emanación o efusión de conocimiento que procede de Dios, a través de los intelectos separados, hacia el intelecto humano. Basándose en la ética aristotélica de los fines, Maimónides afirma que el fin último del hombre, aquel que representa su máximo bien y felicidad, es precisamente el conocimiento o percepción intelectual de Dios. En este marco las virtudes morales sólo sirven como un medio para alcanzar las virtudes intelectuales. De ahí que cuanto más virtudes intelectuales posea un hombre y cuanto más reciba la efusión divina, más salvaguardado está de los males gracias a la providencia divina. De ahí también que, según Maimónides, los profetas sean especialmente protegidos en conformidad con el grado de la profecía que alcancen y los hombres piadosos y rectos sean atendidos conforme a su piedad y rectitud. En cambio, los ignorantes y pecadores se encuentran privados de tal efusión

⁷Cf. *GP*, III, 17, p. 425. Maimónides explica que en Dios “Su ciencia no es algo agregado a Su esencia [por ende] se impone una diferencia substancial entre su cognición y la nuestra”. El conocimiento que Dios y los hombres tienen de la realidad no es en nada semejante salvo en el vocablo ‘conocimiento’, que por ende es equívoco. Lo mismo ocurre con los términos ‘intención’ –que se refiere a lo que los hombres y Dios se proponen- y ‘providencia’- que mienta algo que a los hombres preocupa y a lo que Dios atiende y vigila. De ahí que “el sentido de ciencia, intención y providencia, atribuidas a nosotros, no es el mismo que aplicadas a Él”. Cf. *GP*, III, 20, pp. 433-435.

⁸Cf. *GP*, III, 18, p. 428. Así, según Maimónides, dada su deficiencia intelectual “no está al alcance natural del vulgo la capacidad precisa para comprender un determinado asunto en su auténtica realidad”. *GP*, III, 27, p. 457.

⁹Al respecto, Maimónides afirma: “La Providencia solamente puede emanar de quien es una Inteligencia perfecta hasta el grado sumo [...] y en consecuencia, sólo aquel que participe en algo de dicha efusión divina se beneficiará de la Providencia en la medida en que sea participante de la Inteligencia”. *GP*, III, 17, p. 427.

rebajándose a la altura de las demás especies animales¹⁰. En la sección conclusiva de su obra (capítulo 51) Maimónides ofrece una explicación del modo en que se derrama la providencia divina según el acercamiento o alejamiento del intelecto de los hombres respecto de Dios. Cabría distinguir en base a dicha descripción tres clases de hombres: el que ocupa su pensamiento solamente en Dios se encuentra siempre divinamente protegido de todos los males que pueden afectarlo. Por su lado, el hombre que piensa en Dios pero por momentos lo desatiende solamente cuenta con la protección divina mientras su pensamiento se concentra en Dios pero ésta se atenúa cuando se afana por asuntos de otra índole. Puesto que igualmente está dotado de razón, Maimónides compara a este hombre con un hábil escritor en los momentos en que no se dedica a escribir. Por último, el que aunque dotado de razón nunca piensa ni se esfuerza por conocer intelectualmente a Dios, no cuenta con más protección providencial que una bestia, es decir, sólo está cubierto por la providencia general que vela por la conservación de la especie, pero todo lo demás que le acontezca está librado al azar. En este último caso, que no cuente con la providencia individual no significa que Dios lo esté castigando, sino que por sus propios actos el hombre se ha colocado fuera del alcance -se ha alejado- de la efusión divina, exponiéndose así al azar y volviéndose presa fácil de grandes calamidades.

Maimónides considera que su propia opinión resulta más equilibrada que las demás, puesto que las otras exageran o disminuyen la acción de la divina providencia. En el primer caso, como pregonan los Asaríes y los Mutazilíes que extienden la efusión de la providencia hasta todos los seres inanimados y animados respectivamente, se llega a una gran confusión y absurdo. En el segundo caso, como sostiene Aristóteles, la providencia no alcanza a los individuos humanos, quedando éstos igualados con los demás animales y en consecuencia, adquieren ideas erróneas sobre la naturaleza de Dios y turban el orden social borrando las virtudes morales e intelectuales¹¹.

Es en este contexto donde el pensador medieval interpreta el *Libro de Job* por considerar -como señalamos- que sus personajes encarnan las distintas opiniones sobre la divina providencia. Veámoslo más de cerca.

¹⁰ Cf. *GP*, III, 18, p. 428.

¹¹ Cf. *GP*, III, 17, p. 427.

Interpretación del *Libro de Job*

El valor filosófico que encuentra Maimónides en el *Libro de Job* -único libro profético al que nuestro filósofo aborda en su totalidad dentro de la GP- consiste precisamente en reunir todas las mencionadas teorías acerca de la divina providencia y en demostrar en qué sentido ha de ser concebida. En él, Dios prueba a Job por sugerencia del demonio quien se muestra convencido de que ante el sufrimiento el justo acabará perdiendo su justicia y pecando contra Dios. Cuatro amigos de Job (Elifaz, Bildad, Sofar y Elihu) dialogan con él para intentar explicarle la causa de sus sufrimientos. Todos los personajes coinciden en que Dios es omnisciente y justo, pero difieren en el modo en que debe entenderse la providencia divina. En este marco, Maimónides describe inicialmente al protagonista de la parábola como un hombre que sólo posee justicia y rectitud en sus acciones con los demás, pero no virtudes intelectuales:

“Lo sorprendente de este relato es que no se atribuye a Job ciencia ni se le califica como hombre **sabio, entendido o inteligente**. En efecto, si hubiera sido un sabio, su situación no habría ofrecido duda alguna para él [...]”¹².

La situación que asola a Job es, como se sabe, de pérdida devastadora: pérdida de riquezas, pérdida de la vida de sus hijos, y pérdida de su propia salud física, todo ello sin haber delinquido. Perplejo ante tal adversidad aunque sin blasfemar ni volverse incrédulo, Job reclama justicia a Dios afirmando su inocencia y lamentándose por sufrir sin comprender su infortunio. Si bien desde el principio de la parábola Job sabe que Dios existe (es decir, posee un conocimiento que, según Maimónides, constituye el prerequisite para toda Sabiduría¹³), y por ello se cuida de no pecar y de obrar con suma rectitud, sin embargo pone en duda su providencia -según Maimónides- por carecer de la perfección intelectual debida. Dado que Job no se encuentra en posesión de los conocimientos científicos necesarios para la

¹²GP, III, 22, p. 438. No obstante, en *Job* (29, 7-16), se afirma que Job era considerado como un sabio que sabe cómo argumentar en las cortes de los ancianos de su ciudad y que sus palabras eran acogidas con gran respeto.

¹³ Cf. Maimónides, *Sobre los principios del Judaísmo*, en *Obras filosóficas y morales*, traducción, notas y apéndices del Rabino Aryeh Nathan, Ediciones Obelisco, Barcelona, 2006, pp. 15 y 26. En adelante: *OFM*. Desde el principio Job acepta la existencia de Dios y el hecho de que a Él nada le es oculto: sostenemos que ese primer conocimiento sobre la naturaleza divina explica su conducta moralmente perfecta.

contemplación de Dios¹⁴ ni, por otro lado, es una persona dotada de una gran perspicacia natural, es factible emparentarlo con las masas filosóficamente incultas que, guiándose no por la propia indagación racional sino por las enseñanzas de la tradición, comprenden las cosas divinas usando la imaginación por medio de argumentos persuasivos¹⁵.

En una primera instancia, dada su experiencia de grandes pérdidas y sufrimientos, Maimónides identifica el parecer atribuido a Job con la teoría aristotélica que -como vimos, según el filósofo cordobés- yerra en disminuir el alcance de la providencia divina. Job y Aristóteles concuerdan en que creer que la suerte de los seres humanos se rige por el azar. La razón que encuentra Maimónides para identificar ambas posturas es que Job, en el culmen de su tribulación y rebeldía, no se siente cuidado sino abandonado por Dios. A propósito Maimónides interpreta que para Job: “El justo y el impío son iguales ante Él [...], a causa de Su menosprecio y abandono de la especie humana”¹⁶. Por no comprender adecuadamente la divina providencia, Job imagina asimismo -según Maimónides- que la felicidad del hombre depende de bienes mutables y perecederos: “Job había considerado estas prosperidades imaginarias, la salud, riqueza, hijos, como fin, mientras no conocía a Dios sino por tradición, y no por reflexión”¹⁷.

Por su parte, Maimónides interpreta la opinión de los demás amigos de la siguiente manera:¹⁸ el discurso de Elifaz se identifica con la opinión de la Ley judía. De acuerdo con éste personaje todas las calamidades que acontecen a Job son acorde a sus méritos; no obstante, puesto que se encuentra sumergido en su dolor, es comprensible que no entienda las razones que dispone Dios para sancionarlo. Paralelamente, la concepción Bildad hace eco de la opinión de los Mutazilíes, en

¹⁴ Recordemos que las ciencias necesarias para la contemplación divina son, según Maimónides, la matemática, la lógica, la física y la metafísica. Confrontar *GP*, III, 51, donde el filósofo judío ilustra los grados de conocimiento de los hombres mediante la parábola del rey en su palacio.

¹⁵ Maimónides se refiere aquí a los razonamientos sofísticos, basados en principios falsos. Cf. nota 84 de Gonzalo Maezo en *GP*, I, 31, p. 107.

¹⁶ *GP*, III, 23, p. 441.

¹⁷ *GP*, III, 23, p. 442. Encontramos aquí una contraprueba en el texto bíblico. En su discurso final de defensa, Job proclama: “Lo juro: no puse en el oro mi confianza ni llamé al metal precioso mi seguridad; no me complacía con mis grandes riquezas, con la fortuna amasada por mis manos [...] pues habría negado al Dios del cielo”. *Job* (31, 25-28).

¹⁸ Cf. *GP*, III, 23, p. 443.

cuanto intenta persuadir a Job de que sus sufrimientos inmerecidos serán fuente de grandes recompensas en la vida futura. En el plano general, el mal será compensado por el bien, aunque se nos escapen los pormenores del camino. La opinión de Sofar se equipara con la de los Asaríes, dado que admite que todo lo que sucede a Job es obra de la voluntad divina y que es vano inquirir sobre los designios divinos porque nos son inescrutables. Finalmente Maimónides equipara su parecer con la opinión de Elihu. Lo novedoso de este último personaje radica en la idea alegórica de la intercesión de un ángel. Esto quiere decir que si la vida de un hombre corre riesgo, por ejemplo si está enfermo a punto de morir, la intercesión divina puede actuar como una fuerza natural ayudándolo a recuperarse. No obstante, aclara, tal auxilio divino sólo intercede un número muy recudido de veces porque, el resto del tiempo el individuo humano cuenta con la protección que le viene de conocer intelectualmente a Dios y de amarlo. De ahí que la máxima perfección a la que debe aspirar el hombre sea la intelectual, ya que dependiendo exclusivamente de sí mismo, le es posible elevarse a las verdades divinas y encontrar allí un resguardo seguro¹⁹.

A pesar de ser la opinión inicial de Job una postura reprochable para Maimónides, hacia el final de la parábola, cuando Dios se manifiesta a Job y sus amigos y dice a Elifaz: “Estoy irritado contra ti y tus dos compañeros [esto es, con Bildad y Sofar] porque no han hablado rectamente de Mí como mi siervo Job” (*Job* 42, 7), creemos que aunque nuestro filósofo no lo diga explícitamente, sin embargo deja entrever que en Job se produce un salto cognoscitivo que le permite superar el ámbito del error y la ignorancia²⁰ y obtener un tipo de comprensión sobre la naturaleza de Dios más elevado que el anterior. Dios no responde directamente a la acusación de Job sobre su supuesta falta de providencia con el hombre, sino que le responde desde la magnificencia de su creación. En Su discurso lo invita a apreciar el orden del cosmos, y entre otras cosas llama su atención sobre el Leviatán, especie de criatura monstruosa que atemoriza al hombre, pero que es dócil y sumisa frente a su Creador. Luego de escuchar a Dios y de contemplar el orden cósmico superior en el que se encuentra inserto, Job repara en su ignorancia y en los límites de su capacidad cognoscitiva. Reconoce que para él, un espíritu creado, no hay vía de acceso gnoseológico directo a la intimidad de Dios, la cual sólo puede tenerse como un

¹⁹ Cf. Gustavo Daniel Perednik, *Grandes pensadores judíos en la civilización occidental*, Universidad ORT, Montevideo, 2005, p. 85.

²⁰ Maimónides afirma al respecto: “[...] la teofanía que sobreviene a Job le aclaró [que] se había equivocado en todo cuanto había imaginado”. *GP*, III, 23, p. 445.

misterio²¹, y que por ende no cabe comparar el conocimiento y la providencia de Dios con el conocimiento y el cuidado que los hombres ponen en sus asuntos. Tras reconocer sus propias limitaciones, Job recibe de Dios una efusión de conocimiento que le permite darse cuenta que la verdadera felicidad -aquella que no puede ser quebrantada por ningún mal- consiste precisamente en conocerlo:

“Cuando **obtuvo de Dios una cognición verdadera**, se percató de que en Él estriba la auténtica felicidad, garantizada a todos cuantos Le conocen, y ninguna de esas calamidades puede menoscabarla en el hombre”²².

Dicho saber adquirido por inspiración divina conduce a Job a arrepentirse de sus reclamos y a advertirla falsedad de su incipiente opinión sobre la falta de providencia de Dios para con el hombre. Maimónides sostiene:

“Job habíase retractado de tan errónea opinión, poniendo de manifiesto su falsedad. Tratábase simplemente de una concepción de las que surgen de pronto, sobre todo en un individuo dominado por la desgracia y convencido de su inocencia [...] Pero él solamente daba rienda suelta a esas expansiones cuando se encontraba en estado de ignorancia y solamente conocía a Dios por la tradición [...]”²³.

Mientras no hacía ningún esfuerzo intelectual por conocer a Dios y todo lo que sabía de Él provenía de opiniones comúnmente aceptadas por su tradición²⁴, Job sufre al pensar que, ante la pérdida de diversos bienes, ha sido abandonado. Creemos que lo que Maimónides intenta decir es que quien sufre de este modo se engaña a sí mismo respecto de la inmutabilidad de los bienes: las riquezas, el honor, la descendencia, la salud y hasta la propia vida, son todos bienes sujetos a la mutación y por su misma naturaleza pueden perderse. Aquello de lo que la divina providencia

²¹ Cf. Andrés Grau, *Los niveles del conocimiento en Maimónides*, en: *Maimónides y el pensamiento medieval. VIII centenario de la muerte de Maimónides. Actas del IV Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, edición de José Luis Cantón Alonso, Servicio de publicaciones Universidad de Córdoba, 2007, p. 249.

²² GP, III, 23, p. 442. Resaltado propio.

²³ *Ibíd.*

²⁴ En ese sentido afirma: “Dado que las verdades de orden intelectual son admitidas tradicionalmente sin demostración por métodos especulativos en los Libros de los Profetas y en los dichos de los Doctores, se hace de la ciencia de la Ley un coto aparte, como igualmente de la ciencia pura”. GP, III, 54, p. 560.

protege en definitiva es de confundir conceptualmente el Bien supremo e inmutable con los bienes contingentes y mutables. Ahora bien, Maimónides aclara que quien conoce la naturaleza mutable de las cosas no por ello se vuelve literalmente inmune frente al dolor, sino que en virtud de su conocimiento puede sobrellevar con más holgura su pérdida que aquel que desconoce que la naturaleza de éstos está sujeta a la corrupción²⁵. De ahí que Maimónides encuentre el siguiente significado a sus palabras:

“ ‘Sólo de oídas Te conocía; mas ahora Te han visto mis ojos. ¡Por eso me retracto y hago penitencia sobre polvo y ceniza!’ (*Job*, 42, 5-6), cuyo sentido completo parece ser [...] ‘Por eso yo desprecio lo que antes deseaba, y me arrepiento de haber estado sumido en el polvo y la ceniza’”²⁶.

A causa de esta ‘confesión profética’²⁷ -sostenemos- Maimónides permite entrever que en virtud de su aflicción Job accede a cierta sabiduría en cuanto ha sido capaz de reconocer los límites de su conocimiento y de percibir la presencia de un Misterio que sobrepasa toda comprensión humana. En su respuesta final a Dios, Job representa el primer tipo de hombre descrito por Maimónides cuando se refiere al alcance de la providencia divina según el grado de perfección del intelecto humano: es aquel que, a través de un proceso intelectual, se percata que Dios es el Sumo Bien inmutable y por ende, soporta con mayor facilidad la pérdida de aquello que por su propia naturaleza es corruptible. Al contrario de lo que imagina el vulgo, el malvado no es verdaderamente feliz puesto que no posee entre sus haberes al Sumo Bien inmutable y aquello de lo que jacta gozar son bienes que dependen del azar y que puede perder en cualquier momento.

Al final del relato el Job arrepentido y receptor del influjo de la Inteligencia divina es el único hombre respecto de quien Dios aprueba sus palabras, aunque también apoya la postura de Eliú mientras que critica las de Elifaz, Bildad y Sofar. Por ello creemos que Job no sólo conserva su condición de justo sino que además ha alcanzado cierta sabiduría, reflejada en su posesión de una idea verdadera sobre la providencia divina que difiere de la perspectiva tradicional, con la cual Maimónides coincidiría.

²⁵ “Quien se penetre bien de esto soportará fácilmente cualquier calamidad”. *GP*, III, 23, p. 446.

²⁶ *Ibíd.*

²⁷ Cf. *GP*, III, 23, p. 446.

Conclusiones

A lo largo de estas páginas hemos analizado el tratamiento que ofrece Maimónides sobre el problema del sufrimiento del justo en relación con el de la providencia divina con el propósito de mostrar que el protagonista del *Libro de Job* pasa de abogar inicialmente una postura ‘descarriada de la Ley’ a poseer finalmente cierta sabiduría sobre la naturaleza de Dios. Maimónides interpreta que Job cumple con las exigencias del ideal moral de una persona justa pero carece de perfección intelectual porque, ante la desgracia, duda de la providencia divina y llega a creer que Dios lo ha abandonado. Por ello identifica el parecer de Job con el de Aristóteles, para quien los individuos existentes en el ámbito sublunar están sujetos al azar. De acuerdo con Maimónides mientras esta concepción disminuye el alcance de la providencia divina, las opiniones sostenidas por las sectas musulmanas de los Asaríes y los Mutazilíes la exageran al extenderla incluso a todos los seres animados e inanimados. En su intento de conciliar la Ley judía con la filosofía aristotélica, afirmando que hay una providencia individual que funciona según los merecimientos de los hombres y que para el resto de los seres existentes en este mundo sólo hay una providencia general que vela por la preservación de su especie, Maimónides cree aportar la opinión más equilibrada sobre el asunto. Su postura es sin dudas intelectualista en la medida que considera que tanto el problema del sufrimiento del justo como el de la divina providencia se encuentran íntimamente ligados al grado de perfección del intelecto del individuo humano. Desde su perspectiva, quien se consagra al estudio de las ciencias y de la metafísica -es decir, quien se perfecciona intelectualmente- y llega a atisbar el misterio de Dios cuenta con Su especial protección, en virtud de la cual es capaz de sobrellevar la pérdida de bienes mutables mejor que el ignorante. En cambio, quien tenga de Dios una remota idea aportada por la tradición religiosa a la que pertenece pero que no lo conozca por medio de la propia reflexión especulativa, se desconsuela ante la pérdida de sus bienes pasajeros porque se engaña a sí mismo respecto de su naturaleza mutable y, en ese sentido, sólo puede culparse a sí mismo por su sufrimiento. Éste es según Maimónides el caso de Job, quien al principio poseía un conocimiento sobre Dios basado en la tradición y en su piedad, pero no en su propia reflexión. El mal sufrido por Job es un mal que él se ocasiona a sí mismo a causa de su estado de ignorancia respecto de la naturaleza providente de Dios. Sin embargo -sostenemos-, luego de experimentar aflicción y de recibir una teofanía, Job se vuelve sabio porque comprende por sí mismo que la providencia y el conocimiento humano y divino se encuentran demasiado distanciados el uno del otro como para interpretarlos por analogía. El mismo hecho de que al final de la parábola Dios alabe las palabras de

Job y desapruebe la de sus amigos (salvo la de Elihú) permite pensar que aquel ha alcanzado una sabiduría que lo distingue de los demás.

Para finalizar, haremos algunas observaciones críticas. Aunque la gran mayoría de los hombres sean incapaces de elevarse intelectualmente hasta las causas últimas que explican lo que les acontece, la dificultad de la interpretación de Maimónides sobre la providencia divina es que restringe no sólo la sabiduría sino la auténtica felicidad e incluso la redención para una minoría selecta de hombres destacada por sus dotes intelectuales. Maimónides mismo reconoce que únicamente puede dedicarse a estudiar las ciencias necesarias para la contemplación de Dios quien primeramente satisfaga sus necesidades corporales y cuente con buenas condiciones de salud; por esta razón quedan excluidos de conocerlo y ser verdaderamente felices, por ejemplo, quienes bajo el yugo de la pobreza extrema no pueden alimentarse diariamente o quienes posean una enfermedad mental de nacimiento. La solución intelectualista de Maimónides tampoco resuelve el problema de la providencia divina y el del sufrimiento del inocente respecto de bebés abortados o de niños que no han alcanzado a desarrollar su facultad intelectual y que son víctimas de enfrentamientos bélicos, por ejemplo. Por otro lado, observamos que la relación entre virtudes morales e intelectuales no es unidireccional, esto es, no es que las virtudes morales sólo sean un medio necesario para alcanzar las virtudes intelectuales, sino que la relación se da también a la inversa, puesto que para el sabio es una exigencia inexcusable comportarse con suma rectitud y santidad. En este sentido, si bien al principio de la parábola Job no reflexionaba todavía como un hombre sabio sin embargo se comportaba como tal. Al final del relato, en cambio, comprende como un sabio y se comporta como un santo porque, a pesar de la prueba, no peca contra Dios.

Las principales fuentes de la visión estética de Tomás de Aquino

Roberto José Merizalde Escallón
ITTA - Brasil

Introducción

El XIV congreso latinoamericano de filosofía medieval se reúne bajo el lema de: continuidad y rupturas; es un título muy sugestivo si lo encaramos en la triple relación antigüedad, medioevo y futuro y lo confrontamos con la continuidad y la ruptura. Dentro de esta perspectiva surge la pregunta: ¿qué necesitamos romper para continuar con la depuración de la filosofía de la belleza? Y otra pregunta no menos sugestiva: ¿cómo podemos levantar soluciones de continuidad de la visión estética tomista con el futuro? ¿Es mero anacronismo extravagante o se trata de una necesidad ontológica?

Dentro de esa visualización debemos analizarla estética de Tomás pues él busca las líneas de continuidad huyendo de la ruptura, esta orientación de su pensamiento es uno de los factores que más lo caracteriza. Al hacer el análisis crítico del pensamiento de un filósofo, es indispensable estudiar a qué manantial acudió y de qué agua bebió; pues aunque se trate de remotos puntos de partida de una visión panorámica particular, con frecuencia tienen una influencia determinante.

El papel de Tomás de Aquino en el mundo del pensamiento es particularmente enriquecedor; pocos autores produjeron una obra tan extensa y tan profunda, capaz de tener plena validez cuando está a punto de cumplir 800 años de vida. Uno de los aspectos más característicos de su pensamiento fue la resistencia a establecer una ruptura entre el mundo pagano y el cristiano; la búsqueda de soluciones de continuidad entre estas dos cosmovisiones, opuestas en muchos puntos fundamentales, le valió una condena del arzobispo de París, innumerables sufrimientos y arduas persecuciones.

Tomás perseveró imperturbable en el estudio de soluciones de continuidad pagano-cristiana; se empeñó en la selección de lo que era aprovechable del pensamiento filosófico antiguo, desechando lo que no estaba acorde con su pensamiento. La pregunta ¿quién es Dios? Fue el horizonte de su vida. En la Suma

el plasmó su testamento filosófico con la famosa pregunta ¿cuál es el oficio del Sabio? Y la respuesta era discernir y explicar donde esta Dios en las cosas. Esa ardua labor de profundización, concatenación y enriquecimiento, no es nada despreciable en el Aquinate.

De la misma manera que la fermentación de un caldo de hierbas aromáticas bien balanceadas, al ser hervidas y debidamente destiladas después de pasar por la serpentina, puede proporcionarlos un licor de delicado sabor; de la misma forma la “fermentación” del análisis crítico de los pensadores anteriores, al calor de una crítica prolongada, proporciona elementos tales que al pasar por la “serpentina” dela reflexión termina por determinar nuevos valores, el resultado final es una nueva doctrina penetrante que ha partido de una síntesis feliz. En el caso de los licores, al igual que en el del pensamiento de Tomás, la suma de los factores no es igual al producto final, sino mucho mayor.

En este artículo buscamos investigar sobre soluciones de continuidad del pensamiento de autores anteriores con los conceptos de Tomás sobre la belleza: “*pulchra dicuntur quae visa placent*”¹, aquello que es placentero a la vista. “*Splendor formae*”², el esplendor de la forma. Tomás consigue concatenar y enriquecer los conceptos de belleza de los cuales alimentó su pensamiento, llegando a una profunda conclusión que él concretiza en tres factores fundamentales:

“primero, la integridad o perfección, puesto que lo que está mutilado es feo; en seguida, la justa medida o armonía; y finalmente la claridad. Por eso llaman bellas las cosas que tienen un color brillante”³.

Es imposible agotar un tema tan rico y complejo en el limitado espacio de una comunicación, aspiramos a dar un primer paso para estudios más profundos y minuciosos. Nos preocuparemos en este artículo en dar una visión global de las fuentes de Tomás en su pensamiento sobre la belleza, buscando soluciones de continuidad en el campo de la estética.

¹ Tomás de Aquino, *S. Th.* I, q. 5, a. 4, ad 1.

² *Ibíd.*, *S. Th.* I-II, q. 27, a. 1, ad 3.

³ *Ibíd.*, I q. 39 a 8.

Aristóteles

La preocupación estética en los antiguos pensadores griegos está siempre presente, sus teorías son muy variadas, van desde la visión de la estética matemática pitagórica⁴, a la primacía de la proporción y colorido socrática⁵, a la cosmología musical platónica que busca escuchar armonías sonoras en el movimiento de los astros⁶; por su parte Cicerón fue un claro defensor de la antigua *kalakogathia*⁷, donde lo bueno y lo bello concordaban con el Absoluto⁸. En todos estos pensadores antiguos encontramos principios profundos sobre las razones de la belleza.

Nos concentraremos en el estudio de las razones de la belleza de “el Filósofo”, como Tomás llamaba con tanta frecuencia a Aristóteles, este destaca particularmente la simetría de las partes como una de las razones más profundas de la belleza, desde esa perspectiva comenta la armonía corporal: “la belleza aparece como cierta proporción de los miembros”⁹.

Para el Estagirita lo bello nos deleita precisamente por considerarlo como un bien¹⁰, en consecuencia es bello aquello que agrada a la vista y al oído¹¹. Aristóteles denomina *catarsis*, a la experiencia de la percepción de la belleza por parte del espíritu, esta purificación se da por medio del impacto estético emocional que produce gozo, admiración, respeto, temor y miedo de no poseerla plenamente para sí mismo¹². En este punto podríamos ver una raíz remota de la definición de belleza en Tomás Aquino, de ella se basa como uno de sus principales puntos de partida, pues él explica qué bello es aquello que agrada a los sentidos: “*pulchra dicuntur quae visa placent*”¹³.

Tomás también profundizó en el concepto del *kalós* de los griegos, para ellos era sinónimo de belleza; él destaca un matiz de particular importancia: la perspectiva

⁴ Cf. Pitágoras, Diels, 5ª. Ed. I, 469.

⁵ Cf. Sócrates, Mem., III, 10, 3.

⁶ Cf. Edgar de Bruyne de, *La estética de la Edad Media*, Madrid, Visor, 1994. p. 22.

⁷ Idem., p. 39.

⁸ Idem., p. 40.

⁹ Aristóteles, *Top.*, III, 1.

¹⁰ Aristóteles, *Ética a Nicómano*, VIII, 2, 1155.

¹¹ Cf. ibíd., *Top.* VI, 7, 146.

¹² Cf. Ibíd., *Poética*, 1449, b 24-28.

¹³ Tomás de Aquino, *S. Th.* I, q. 5, a. 4, ad 1.

trascendente, toma el término *kalós* y va a su raíz primera que significa llamado. “Por este motivo la belleza ha sido llamada por los griegos “*kalós*”, que se deriva de llamar”¹⁴. De esta manera subraya el llamado de Dios a través de la perfección de las formas. La trascendentalización del concepto de *kalós* es una de las novedades tomistas sobre el panorama griego que orientan su visión acerca de la belleza¹⁵.

En la visión de Aristóteles lo bello es un bien que se encuentra en las representaciones que tengan la totalidad de sus elementos en una tal armonía interna que “no se le puede añadir ni quitar nada”¹⁶. Este principio es de fundamental importancia para rastrear el itinerario estético de Tomás, de manera especial en lo que se refiere a la característica sobre la integridad, que es un punto vital en el Aquinate.

Con frecuencia se le atribuye cierta novedad al concepto de integridad en el pensamiento tomista sobre la estética, pues la presencia y complementariedad de todas las partes es determinante para que la representación estética sea idónea, la forma sin la plenitud de sus elementos no puede ser llamada bella¹⁷. Sobre este punto hay opiniones divergentes, pues muchos reconocen que en la afirmación aristotélica de no poder quitar ni poner nada, se asoma claramente la integridad como característica fundante de la estética¹⁸. A nuestro parecer está claro que Tomás destiló el concepto aristotélico, pero algo muy diferente sería afirmar que en ese concepto se encuentra una novedad completamente inédita en el Aquinate.

En relación de continuidad Tomás toma de Aristóteles, el concepto de gozo de la manifestación estética que embelesa los sentidos, como punto de partida para estudiar la belleza; además desvela una nueva profundidad de la visión de *kalós* griego como llamado a la trascendencia; también podemos observar que precisó la visión sobre la el Estagirita la ve como “no se le puede añadir ni quitar nada”¹⁹, para el Aquinate integridad y perfección son sinónimos de belleza, pues lo mutilado es feo²⁰.

¹⁴ *Ibíd.*, *In Div. Nom.*, c. IV 1. 5.

¹⁵ Cf. Pablo Zambruno, *La bellezza che salva, L'estetica in Tommaso d'Aquino*, Napoli, Domenicana Italiana, 2008, pp. 41-42.

¹⁶ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 85, 1106 b 9.

¹⁷ Cf. W. Tatarkiewicz, *Historia de la estética medieval*, Madrid, Akal, 2002, p. 265.

¹⁸ Cf. Pablo Zambruno, *La bellezza che salva* cit., p. 22.

¹⁹ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 85, 1106 b 9.

²⁰ Tomás de Aquino, *S. Th.* I q. 39 a 8.

La Biblia

La Biblia siempre ha estado presente como fuente de inspiración fundamental de los filósofos cristianos. En ella se encuentran abundantes menciones sobre la belleza desde diferentes perspectivas: el esplendor de la gloria intrínseca y extrínseca del Creador, como diálogo de amor Creador-creatura “amé la belleza de tu casa” (Ps. 25, 3), inclusive encontramos menciones acerca de la dimensionalidad de la belleza. Destacaremos solamente dos conceptos fundamentales de la belleza bíblica: la visión acerca de la imagen de Dios y la trilogía de la estética bíblica: peso, número y medida.

El problema de la dicotomía entre imagen y vestigio, es una llave hermenéutica fundamental para la estética, ella tiene su raíz primera en los abundantes textos bíblicos sobre *imago Dei*. El texto eje donde se fundamenta esta visión es: “Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza” (Gen. 1, 26).

Según la óptica tomista el Creador debe ser visto como Causa Formal de las creaturas; este es el principio fundamental sobre el cual se apoya todo el universo de pensamiento sobre la trascendencia estética y objetividad de la belleza, pues aquello que es bello en Dios necesariamente ha de ser estable y universal, pues Él es la Causa de todas las causas, Fuente de todas las fuentes. Recordemos que los atributos divinos tomistas se contempla la inmutabilidad esencial de Dios²¹. A partir de la idea de *imago Dei* nace toda una concepción particular de la estética que termina en una cosmovisión particular determinante. Al salir de las manos del Creador, la Tierra era eminentemente bella, tal como nos repite el Génesis “Y Dios vio que era bueno” (1, 4 -10-12-18-21-25-31) Y vio que todo lo que hizo lo hizo bien, de esta manera manifiesta el agrado de Dios por cada cosa creada.

Por su parte el salmista explica algunas características de la belleza haciendo una mención muy importante: “has establecido todas las cosas en medida, número y peso” (Sal. 9, 21). Esta trilogía busca explicar el porqué de las cosas bellas, pues la armonía no se encuentra en la desproporción de las partes esta debe presentarse de tal manera equilibrada que encaje en el conjunto; esta trilogía es muy profunda y sugiere un universo de realidades. Además inspira otras que veremos más adelante, pues es la primera trilogía en venir a luz en el orden cronológico.

²¹ Cf. *ibíd.*, S. Th. I, 11, 3.

Los pensadores cristianos

Basilio obispo de Cesárea es llamado magno por la fortaleza de su carácter y la amplitud de sus estudios, él es uno de los principales padres griegos; uno de sus méritos en el campo académico fue el de recopilar las principales opiniones de los pensadores de la época sobre la belleza en la *Homilía sobre el Hexamerón*²².

Basilio afirma que la belleza consiste en la composición de los elementos en orden a una determinada finalidad; parte de la concepción estoica de la belleza que incluye la armonía y la mutua proporción de las partes en función de un fin determinado²³. Para él la belleza reside en las cosas simples en sí mismas, sin que sean indispensables las relaciones con otros elementos; pone como ejemplo el oro, él no es bello por la proporción sino por su color, se puede decir otro tanto del sol y de las estrellas, estas últimas son bellas por su centellear, por sí mismas, *per se*. La luz y el brillo como elementos estéticos hablan por sí solos independientemente de otros que le sean complementarios²⁴.

Al referirse al mundo, lo ve desde el Génesis y nos transmite una observación particularmente interesante: el mundo es bello por su objeto final. De tal modo que la belleza se puede entender en dos maneras: como belleza directamente sensible y como belleza que corresponda adecuadamente a su propia meta última²⁵. Tomás discierne que la belleza se entiende en función de su finalidad él explica de manera inequívoca su visión: “Realmente decimos que una imagen es bella cuando representa perfectamente el objeto, aunque si este fuera deforme”²⁶. En la claridad como característica de la belleza en Tomás, podríamos percibir algunos de los principios de Basilio acerca de la belleza *per se*.

Sin lugar a dudas Aurelio Agustín es uno de los pensadores de más influencia e importancia en el mundo cristiano. En su pensamiento se cruzan dos cosmovisiones: la antigua que pasaba y la cristiana que nacía con fuerza; el mismo Agustín bebió de una y otra fuente, esto encuadra el particular ángulo de su visión. De los padres de la

²² Cf. Basilio de Cesarea, *Sobre el Génesis, (Homilía sobre el Hexamerón)*, introduzione a cura di Mario Naldini, pp. IX –XXVII.

²³ Cf. *ibíd.*, II 7.

²⁴ Cf. *ibíd.*

²⁵ Cf. *ibíd.*, V.

²⁶ Tomás de Aquino, *S. Th.* I q. 39 a 8 c.

Iglesia fue el que más escribió sobre las características de la belleza, particularmente en: *La naturaleza del Bien, las Confesiones, la Ciudad de Dios, De música*. Su obra sobre la estética es demasiado abundante como para registrar un esbozo completo en tan reducido espacio, nos limitaremos a citar dos aspectos que parecen tener continuidad en el pensamiento del Aquinate sobre la materia.

En la visión de Agustín es particularmente destacable el papel del amor en relación con la belleza, pues a través del *pulchrum* se establece una particular comunicación con el Creador, dibuja un diálogo de amor Creador-creatura, creatura-Creador teniendo a la belleza como idioma excelso de comunicación. Destacamos la famosa frase con que confirma su conversión marcando el inicio de una unión íntima con Dios al que llama simplemente “Belleza”: “Tarde te amé oh, belleza tan antigua y tan nueva, tarde te amé”²⁷. Concebía el orden del universo como testigo de la belleza de Dios y en consecuencia una invitación para amarlo. “¿Qué podemos amar a no ser la belleza?”²⁸. Este concepto se convierte en una llave hermenéutica que abre panoramas incommensurables tanto en el plano filosófico como en el teológico y el pastoral. Para Agustín y para Tomás, la belleza es una realidad y no un ideal; la creación de Dios constituye para él el poema más bello, por esa causa le dedica al esplendor de las formas una atención particular y se preocupa en disertar sobre ese tema²⁹.

El Doctor de Hipona profundiza en las razones de la belleza buscando llegar a una síntesis adecuada: “Yo definía y distinguía lo hermoso, lo conveniente en sí mismo; lo apto, lo que es conveniente a algo”³⁰. En otra obra añade: “Toda belleza es la armonía de las partes con cierta suavidad de color”³¹. Siguiendo la senda bíblica manifiesta su percepción de la belleza: “siento que nada me causa más placer que la belleza, y en la belleza las formas, en las formas las medidas y en las medidas los números”³².

²⁷ Agustín de Hipona, *Confesiones*, Libro X, 27. 38.

²⁸ Edgar de Bruyne, *La estética de la Edad Media* cit., p. 71.

²⁹ Cf. Pablo Zambruno, *La bellezza che salva* cit., p. 27.

³⁰ Agustín de Hipona, *Confesiones*, IV, 13.

³¹ *Ibíd.*, *Epístolas*, P. L. 33, 65.

³² *Ibíd.*, *De ord.*, II, 15.

Agustín sintetiza su idea afirmando que son necesarios tres elementos constitutivos de la belleza de una cosa: “El modo, la forma y el orden”³³. De la armonía existente entre ellos se basa el valor estético de determinada cosa, cuanto más posean estas cualidades más bello es el objeto y viceversa. Ciertamente Agustín se inspiró en la trilogía bíblica número peso y medida³⁴. Este trinomio agustino se impuso como parte fundante de la lógica de la estética medieval con amplia influencia en su cosmovisión. Es interesante constatar las tres trilogías estéticas que imprimen un sello multisecular: bíblica, agustiniana y tomista, donde se puede percibir una solución de continuación y no ruptura; cada trilogía toma lo anterior y lo perfecciona completándola y matizándola buscando la plenitud del concepto.

Varios autores contemporáneos coinciden en otorgarle a Dionisio el mérito de haber explicitado los cimientos filosóficos de la arquitectura de las catedrales góticas³⁵. En su obra *De Divinis Nominibus* se centra en la dimensión trascendentalizante del concepto de la belleza como un factor prioritario en el horizonte antropológico. Para él la belleza es fundamentalmente un atributo de la divinidad³⁶; en su lógica, si Dios es bello, la belleza que vemos no es otra cosa que el mismo reflejo del Creador en el universo. La belleza de las cosas no puede ser una propiedad suya, ya que ellas son contingentes por definición; luego la belleza de las cosas es un reflejo del esplendor de la divinidad. La conclusión lógica de esa visión es la relación directa trascendentalizante de la belleza ya que por medio del espejo se ve al Creador.

Tomando este principio como eje de su pensamiento él se concentró exclusivamente en el carácter trascendente de la belleza, pues veía en ella un carácter supra-esencial; ³⁷Dionisio llevó hasta las últimas consecuencias la transposición de los conceptos estéticos en camino a la transcendencia. Inspirado en Plotino tomó de él tanto el concepto cuanto el léxico la *pankalía*, o sea la supra-belleza, la belleza por antonomasia viendo que este concepto se identifica con el Creador³⁸.

³³ *Ibíd.*, *La naturaleza del bien*, XIII.

³⁴ *Ibíd.*, *Confesiones*, V, 4.

³⁵ Cf. Pablo Zambruno, *La belleza que salva* cit., p. 28.

³⁶ Cf. Dionisio, *Los nombres de Dios*, IV.

³⁷ Cf. *Ibíd.*, *Teología Mística*.

³⁸ Cf. Plotino, *Enneadi*, I, 6.

Dionisio estableció relaciones directas entre la cualidad empírica y la cualidad absoluta, porque todo proviene de la Belleza Divina, la belleza terrenal es hija de la Belleza Absoluta, siendo que la belleza no es más que el perfeccionamiento de la potencia que emana de la Belleza por esencia. La causa formal es el origen de toda la belleza creada. Dios es causa formal y final de toda belleza creada, por lo tanto todas las formas armónicas son reflejo de la forma causal y debe tender a ser un reflejo perfecto de ella para poder alcanzar su meta final³⁹.

En los atributos divinos Dionisio ve las fuentes primeras y determinantes de la belleza, pues Dios es sabiduría bondad y belleza⁴⁰; Dios es la belleza de todas las cosas: armonía (*consonantia*) y esplendor (*claritas*). En consecuencia se debe buscar la unión con Dios a través de la belleza⁴¹. En la lógica de Dionisio es aspecto trascendente de la estética es el punto central de la belleza en sí. Se puede concluir que el pensamiento de Dionisio es punto referencial obligado para hacer una hermenéutica del mundo ojival, su pensamiento subraya que mediante la belleza visible podemos alcanzar la belleza invisible; así se comprende de una manera adecuada la inspiración y la preocupación central de los arquitectos y artistas medievales de transformar la Casa de Dios en una escalera para el Cielo.

Las catedrales

La estética viva, en plena construcción también aportó elementos de análisis en el Aquinate. La cosmovisión del medievo está particularmente representada por la maravillosa construcción de las catedrales; la concepción antropológica trascendente quedó caracterizada a partir del siglo IX en la etapa que se llamó “renacimiento carolingio”⁴²; en aquellos siglos el conjunto social buscó de manera esencial su teocentrismo vivido; esta visión es omnipresente en esa época; fue representada de manera prioritaria en la construcción de las iglesias, en ese esfuerzo de construcción quedó representada una manera particular de encarar la vida. La catedral se situaba en el eje de la urbe, pues al ser concebida como el corazón de la sociedad, debería palpar en el centro de ella. La iglesia medieval era el punto común de la concepción del *ethos* social.

³⁹ Cf. Dionisio, *Los nombres de Dios*, V.

⁴⁰ *Ibíd.*, *Los nombres de Dios*. C. I. 6 (596).

⁴¹ Cf. Dionisio, *Los nombres de Dios*. C. IV 13 (712a).

⁴² Cf. Jean Leclercq, *O amor ás letras e o desejo Deus*, SãoPaulo-Brasil, Paulus, 2012, p. 53.

En los siglos IX a XIII, se levantaron iglesias en una tal cantidad y con un tal esplendor que difícilmente encontramos una época histórica que le iguale; todo el cuerpo social participaba activamente en su construcción, de tal manera que sin lugar a dudas se puede decir que aquellos sorprendentes monumentos eran fruto del trabajo de todos, más aún eran varias las generaciones que participaban activamente. Recordemos que en la Francia medieval los más minúsculos villorrios se emulaban vivamente a la hora de levantar la Casa de Dios más sublime. Los maestros arquitectos del arte ojival buscan de manera explícita trazar lazos de unión entre la gloria invisible a través de la armonía material tangible; este puente con la trascendencia es la meta evidente en el conjunto de los elementos arquitectónicos, ellos tienen un denominador común y una meta conjunta: la anticipación humana de la visión celeste.

El mejor de los ejemplos, que en la arquitectura ojival está patente, es la verticalidad, omnipresente de manera inequívoca; esta tendencia central está pensada con premeditación para ordenar el espíritu en función de un anhelo trascendente. La verticalidad habla de tal manera de las realidades espirituales que el cuerpo parece pesar menos y el alma parecería que tienen alas para volar en pos de realidades superiores.

La armonía del conjunto de los elementos estéticos nos transmiten el mismo mensaje en diferentes idiomas. Las paredes se hacen semi-transparentes, pues la piedra masiva del románico deja amplio lugar a la luz filtrada por los vitrales; la ojiva del mismo techo se rehúsa a ser plana y al delinear un pico lo presenta con ansias de evocar altitudes mayores. Es solo entrar en una iglesia que la disposición armónica y unívocamente temática de los diferentes elementos arquitectónicos nos invita a elevar los pensamientos reportándolos a la eternidad⁴³. El conjunto inspira realidades espirituales que sobrepasan la contingencia humana.

⁴³ M- D. Chenu, "The Symbolist Mentality", en *Nature, Man and Society in the Twelfth Century: Essays on New Theological Perspectives in the Latin West*, ed. and trans. Jerome Taylor and Lester K. Little, Toronto, University of Toronto Press, 1997, pp. 136-137: "In the medieval mindset, there existed visible and invisible (or physical and spiritual) realities in which the visible things not only existed in themselves, but also symbolically represented things of the invisible world. Moreover, medieval writers employed 'chains of symbols', where those things which were symbolized could, in turn, be symbolic of yet other things, to include symbols in the invisible world being used to symbolize other spiritual things".

Dentro de esa concepción el templo no es solamente la casa de Dios, sino que también representa su principal manifestación, es la imagen de Dios sobre la tierra, a su vez la imagen de la Jerusalén Celeste. La catedral es la presencia divina que ve a toda la ciudad desde lo alto, esta presencia debe ser adecuadamente representada de modo a ser un símbolo material de la divinidad; de esta manera todo su esplendor es poco para caracterizar la gloria del Omnipotente.

Un milenio después, cuando un turista entra en una catedral gótica queda impactado por este estilo celestializante por excelencia, pues esa es su intencionalidad central; hasta hoy se le reconoce como uno de los estilos artísticos más espiritual. Si evocamos a Tomás entrando en las catedrales de su época, unas terminadas, otras a medio levantar y otras en boceto; ¿cuál sería la comunicación del arte ojival con la teoría estética de Tomás de Aquino? Si bien es verdad que esta pregunta es materia de otro estudio específico, no podemos ignorarla a la hora de hacer un elenco de las fuentes de la estética en el Aquinate que el arte ojival debió dejar una profunda huella en su espíritu.

Conclusión

A la hora de evaluar equilibradamente la novedad del pensamiento estético tomista, se podría sintetizar los puntos más importantes: la originalidad, la precisión del concepto y el enriquecimiento de la visión global. Si bien es discutible la novedad de la totalidad de su pensamiento; en la precisión, la síntesis y la globalidad vemos una percepción inédita que enriquece el horizonte de la estética, en esas condiciones su obra contiene un gran aporte absolutamente original.

¿Qué relación puede tener con el futuro? La estética tomista está basada en la Causa Formal y en este sentido es ontológica pues ve al hombre desde el *imago Dei*, en esas condiciones la estética no es un capricho particular sino un sello divino. En esas condiciones al ser una visión causal y ontológica tiene una actualidad permanente y abre puertas para una continuidad en el presente y una relación con el futuro.

En el siglo XIII la estética era algo fundamental para la visión de la antropología trascendente de la vida medieval, los hombres de esta época anhelaban construir escaleras estéticas capaces de elevarlos hacia el Cielo, en la sede de transcendencia que caracterizó a los medievales. Por el contrario en nuestro tiempo el pragmatismo devoró el esteticismo, la belleza fue devaluada hasta parámetros más reducidos,

mientras que el marketing consumista es proclamado como supremo valor en la filosofía de vida.

En este artículo de investigación, son muchas las puertas que se abren para profundizar en estas reflexiones capaces de despertar inquietudes enriquecedoras buscando continuidades, conexiones entre diferentes autores, entre corrientes estéticas. ¿La doctrina estética de Tomás tiene validez en nuestros días tan diferentes de la realidad histórica del medioevo? ¿Qué continuidad armónicas se pueden trazar entre la visión de la belleza del siglo XIII y la belleza concebida en el siglo XXI?

Por otro lado este estudio despierta el interés por profundizar en la manera como Tomás de Aquino concebía a la belleza. ¿Belleza en Dios de qué manera lo hace el Aquinate? ¿Dios es solamente la Bondad o también puede ser llamado la Belleza?

Filosofía y Exégesis: “dioses por participación” según Santo Tomás

Eduardo José Rosaz
UNSTA, Buenos Aires

Introducción

El teólogo medieval, *magister in sacra pagina*, en su tarea primordial de exponer la Sagrada Escritura, apelaba a diversas disciplinas y ciencias. Era necesario, sin dudas, recurrir a las lenguas originales para comprender mejor el sentido del texto. Un ejemplo interesante nos lo provee Santo Tomás al comentar el Prólogo del Evangelio según San Juan. En la última frase del primer versículo (*theòs ên ho lógos*), la traducción latina no puede verter de un modo totalmente adecuado la ausencia de un artículo, vital para su interpretación. El Angélico muestra la importancia de tener en cuenta la gramática griega para comprender este fragmento¹.

Por otro lado, el Doctor Común utilizaba los recursos que tenía a su alcance en lo referente a las etimologías, la geografía y las costumbres bíblicas. Para esta tarea contaba con diversas fuentes, entre las que sobresalen San Jerónimo, San Isidoro y las diversas Glosas medievales. Así, explica que la “piscina probática” a la que se hace referencia en *Jn* 5, 2, toma su nombre del griego *próbaton*, que significa “oveja”, y asigna también correctamente su vínculo con el hebreo *Bethsaida*².

¹ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Super Evangelium S. Ioannis lectura* (ed. R. Cai, Taurini-Romae, Marietti, 1953), c. 1, lec. 1, n. 58-59. Santo Tomás resuelve ciertas dudas interpretativas que surgen del texto latino apelando al griego. Por ejemplo, en *In Ioan.*, c. 18, lec. 5, nn. 2329-2330, corrige la lectura latina “Ad ducunt Iesum ad Caipham” a partir del griego que, efectivamente, trae la preposición *apó*. Esta modificación le permite explicar más adecuadamente el texto, y le ofrece una posibilidad de concordancia con los otros tres evangelistas.

² Hay que notar que, en comparación, Santo Tomás es bastante sobrio en cuanto a las interpretaciones alegóricas de los nombres. Como ejemplo, mientras que San Alberto, al comentar *Jn*21, proporciona la interpretación de doce nombres propios, su discípulo sólo menciona tres.

Ahora bien, el Aquinate no ve en el Comentario bíblico una mera exposición de la literalidad, que incluyera a lo sumo la resolución de las dificultades interpretativas. Por el contrario, el comentario era una obra teológica. Por esta razón, es necesario tener en cuenta también el empleo de la filosofía en la interpretación medieval del texto sagrado. Este recurso se manifiesta a veces en verdaderos desarrollos de algún tema filosófico. De esta manera, al comentar el diálogo con la samaritana, el Angélico expone de manera relativamente amplia, apoyándose en Aristóteles, la diversidad existente entre el conocimiento de las cosas compuestas y el de las simples, para aplicarlo a Dios³.

En otras ocasiones, hay nociones filosóficas que entran en la misma explicación teológica, ocupando su lugar en el corazón del *intellectus fidei*. En este trabajo nos proponemos presentar brevemente un fecundo campo de colaboración entre filosofía y exégesis medieval, presente en la obra de Santo Tomás de Aquino. Se trata del recurso al concepto de participación en el Comentario a San Juan. El tema elegido, por su parte, entra de lleno en la comprensión filosófica y teológica del Doctor Común.

Es de notar que la noción de participación es clave también en los comentarios bíblicos del Angélico. Descontando las veces que forma parte de una cita bíblica explícita, alrededor de 40 veces, el autor emplea el verbo *participare* y sus distintos derivados en unas 350 oportunidades⁴. También es importante señalar cómo aumenta su presencia en la medida en que su pensamiento va madurando. En este sentido, es notoria su utilización, tanto por la cantidad de apariciones como por su carga teórica, en los Comentarios al *Corpus paulinum*, a los Salmos y, especialmente, al Evangelio según San Juan.

No es cometido de esta comunicación el discernir todas las maneras con las que el Aquinate utiliza el término. Por el contrario, nos ceñiremos al comentario de un pasaje del Evangelio, en el cual el Angélico establece que el hombre, por la Gracia,

³ Cf. Santo Tomás de Aquino, *In Ioan.*, c. 4, lec. 2, n. 603: “Sciendum est, quod Philosophus dicit, aliter est cognitione in rebus compositis et aliter in simplicibus”.

⁴ Dejamos de lado la *Catena Aurea*, porque las distintas menciones forman parte, como es obvio, de las citas de las que provienen. Por otro lado, en esta enumeración general tampoco tenemos en cuenta los diversos problemas de reportación presentes en muchas de los comentarios, especialmente los referidos al *Corpus paulinum* y al Evangelio según San Mateo.

puede ser llamado “dios” por participación. De este modo, explicaremos cómo este concepto, proveniente de la filosofía, entra en juego al exponer una temática teológica.

“Sois dioses”: Jn10, 34-36

En el capítulo 10 del Evangelio según san Juan, se describe una disputa de Jesús con los judíos, que le piden que afirme claramente si él es el Mesías. En su respuesta, el Señor afirma que Él y el Padre son uno⁵. Esto es interpretado por sus interlocutores como algo blasfemo, pues siendo hombre, Jesús se hacía igual a Dios⁶. Cristo cita la Sagrada Escritura: “*Ego dixi: dii estis*” (Sal 81, 6), en referencia a aquellos a quienes fue dirigida la Palabra de Dios. Con este testimonio queda claro que no hay blasfemia en aplicarse el ser como Dios, más allá de quedar oscuro, para los que lo escuchaban, el modo de esa igualdad en Cristo.

Exégesis medieval del pasaje

Antes de referirnos a la interpretación de Santo Tomás expondremos brevemente la exégesis de otros dos doctores medievales: Alberto Magno y Buenaventura. Más allá de las previsibles divergencias, ambos explican este pasaje apelando a la noción de participación. El dominico explica que el *dii estis* ha de entenderse como una filiación participada y por adopción. Por lo tanto, en el caso de Cristo, “no hay blasfemia, sino verdad, porque si el nombre y la realidad convienen, en cierto modo, a los que son dioses por participación, mucho más al que es Hijo de Dios por naturaleza”⁷.

Por su parte, el franciscano aborda el texto no tanto en el comentario directo, sino en las *Quaestiones* que surgen de su lectura. Allí se pregunta sobre el procedimiento de Cristo en su respuesta, ya que los llamados “dioses” por la Escritura no lo son *per essentiam* sino *per adoptionem*. Por lo tanto, no parecería correcto utilizar esa autoridad en la disputa con los judíos. Pero Buenaventura trae a colación una distinción, originada en san Agustín, de cómo puede utilizarse el nombre de “dios”: por naturaleza, por participación y por institución nominal, como

⁵ Cf. Jn 10, 30: “*Ego et Pater unum sumus*”.

⁶ Cf. ibíd., 33: “*Quia tu homo cum sis, faciste ipsum Deum*”.

⁷ San Alberto Magno, *Enarrationes in Ioannem* (ed. Borgnet, Parisiis, Vivès, 1899, vol. 24), c. 10, vv. 34-36.

para los ídolos. Entre ellos se da una graduación, pues en el primer caso la atribución es verdadera en grado sumo, en la segunda lo es en un grado menor, y en la tercera en uno mínimo, inexistente salvo por la sola opinión humana⁸. Así, “porque era calumniado por atribuirse el nombre de Dios, prueba que puede ser atribuido sin blasfemia. Porque si el amigo o el hijo adoptivo de Dios es llamado “dios”, y el Dios verdadero es honrado sin blasfemia, mucho más aquél que es el Hijo por naturaleza”.

En ambos casos, al igual que en el doctor Angélico, se percibe la influencia de San Agustín. El Doctor africano, comentando las palabras del Evangelio, presupone la categoría de participación para explicar cómo los hombres son hechos “dioses”, y extrae de allí la divinidad del que otorga la filiación: “Si mediante el mensaje de Dios los hombres son hechos dioses, si con la participación son hechos dioses, aquél por el cual participan, ¿no es Dios?”⁹.

Prosigue el obispo con dos comparaciones estrechamente ligadas entre sí, y con la noción de participación: la luz y el calor. Si encendidos por el fuego divino los hombres son hechos dioses, el que los enciende debe ser también Dios¹⁰. De esta manera, entra en juego más claramente la vinculación entre participación y causalidad. En los dos autores medievales de los que hemos hablado, estas comparaciones no son presentadas tan abiertamente, aunque san Buenaventura recurre a la de la luz. Sin embargo, como veremos, en Santo Tomás, aparece de modo explícito la vinculación con la causalidad del que realiza la participación con

⁸ Cf. San Buenaventura, *Commentarius in Evangelium Ioannis* (ed. Quaracchi, 1893, t. 6), c. 10, q. 3, resp.: “Cum hoc nomen **deus** dicatur tripliciter: natura, participatione et nuncupatione, ut in idolis; ista multiplicitas habet ortum ab una radice, sicut multiplicitas huius nominis sanum. Unde verissim omodo dicitur Deus per naturam, minus vero modo dicendi per participationem, minime per nuncupationem, quia secundum solam aestimationem”.

⁹ San Agustín, *In Ioannis Evangelium Tractatus*, XLVIII, n. 9. Para la utilización del nombre de “dios” referido a los hombres divinizados, la edición crítica del Comentario de San Buenaventura, provee textos de la Patrística. Especialmente interesantes son los de San Agustín, que introduce la noción de participación al tratar este pasaje. Así, por ejemplo, se encuentra en *Enarrationes in Psalmos*, 94, n. 6: “Hic accipe homines deos [...] deos dixit participatione, non natura; gratia, qua voluit facere deos”.

¹⁰ Cf. San Agustín, *In Ioannis Evangelium Tractatus*, XLVIII, n. 9: “Si lumina illuminata dii sunt, lumen quod illuminat non est Deus? Si cale facti quodammodo igne salutary dii efficiuntur, unde cale fiunt non est Deus?”.

la divinidad. En este sentido, el Angélico también compara este hecho con la transmisión del calor por parte del fuego.

Exégesis de Santo Tomás

Según ha señalado Ceslaus Spicq, el gran exegeta dominico, el Comentario de Santo Tomás al Evangelio según San Juan es, junto con el que realiza al *Corpus Paulinum* “el fruto más maduro, la realización más perfecta de la exégesis medieval”¹¹. Dicha afirmación está asentada en la manera sólida y profunda con la cual el Angélico realiza su *Lectura*. En efecto, no se contenta con una simple exposición del texto ni mediante meras aclaraciones filológicas, sino que hace una exégesis propiamente teológica de la Sagrada Escritura¹².

En la presentación del pasaje que hemos elegido, el Doctor Común indica algunas clarificaciones lingüísticas y bíblicas. Por ejemplo, cuando explica que la blasfemia no sólo consiste en atribuir a Dios lo que no le corresponde, sino también en atribuir a otro lo que es propio de Dios. En efecto, de acuerdo a la interpretación de los judíos, Jesús no estaría diciendo algo directamente indigno de Dios, sino que es acusado de hacerse semejante a Él.

Pues bien, además de estas aclaraciones, que apuntan a discernir el sentido preciso del texto¹³, en nuestro pasaje se dan otros desarrollos teológicos. Como ya hemos señalado, nos importa mostrar aquí uno de ellos, no tanto en su carácter específicamente teológico, sino por la aplicación del relevante concepto filosófico. En efecto, al igual que lo que ya ocurre en los autores anteriores, al explicar el “*ego dixi: dii estis*”, y en qué sentido es usado en el Evangelio, Santo Tomás acude a la noción de participación. En este artículo buscaremos mostrar el fecundo empleo que el Aquinate hace del concepto de participación para comentar este pasaje, en

¹¹ Ceslaus Spicq, art. “Saint Thomas d’ Aquin exégète”, *D Th C*, 15, 1ª parte, 1946: 694-738 (col. 695).

¹² Cf. Leo Elders, “St. Thomas Aquinas and Holy Scripture”, *Aquinas*, 13, 2010: 36-54 (p. 38): “The most important characteristic of St. Thomas’s exegesis is its theological, doctrinal nature. Thomas is concerned with the dogmatic contents of the text”.

¹³ Otra explicación interesante, ya de orden estrictamente bíblico, es la que tiene en cuenta los diversos modos según los cuales en la Escritura se hace referencia a la Ley. Esto permite comprender por qué Jesús responde a los judíos con una cita de un Salmo, pero indicándola como presente “en vuestra Ley”. Cf. Santo Tomás de Aquino, *In Ioan.*, c. 10, lec. 6, n. 1458.

vinculación con el resto del Comentario. Más adelante, expondremos los aspectos teóricos que, más allá de antecedentes históricos, justifican el uso de esta noción. Esto último, en dos sentidos: la Gracia en el hombre y la exposición de la divinidad del verbo.

El Aquinate enumera tres modos en los que puede ser utilizado el nombre de “dios”. Ya hemos hecho referencia al origen agustiniano de esta distinción, y a su presencia en Buenaventura. Veamos ahora la aplicación del Angélico. En primer lugar, este nombre es utilizado para significar a la misma esencia divina, que es sólo una. En segundo lugar, y de un modo impropio, por usurpación, cuando se dice que los ídolos son dioses. Esto ocurre sólo por una cierta imposición nominal (*nuncupative*)¹⁴. Finalmente, pueden ser llamados “dioses” los que participan de alguna manera especial de la divinidad.

Cabe notar que, si bien los ídolos son falsos dioses, no lo son los hombres deificados. Para comprender esta distinción, hay que recurrir a un criterio exegético de la misma *Lectura*. En efecto, según el Angélico, en la Sagrada Escritura lo verdadero indica, en algunas ocasiones, lo contrario a lo falso. Pero también puede ser concebido en oposición con lo que es figura (en su sentido bíblico, como se señala en *1Cor* 10, 11: *omnia in figura contingebant illis*¹⁵) y, finalmente, con lo que es por participación¹⁶. Así, los “dioses por participación” no son dioses falsos, sino

¹⁴ Es de notar que tanto Hilario de Poitiers (*In Psalmos*, CXXXIV, n.9; *De Synodis*, n. 36) como Gregorio Magno (*I Homiliae in Ezechielem*, 8, n. 3; *II Homiliae in Ezechielem*, 3, n. 7) reservan la noción de *nuncupatio* para lo que San Agustín y Santo Tomás llaman dioses “por participación” o “por adopción”.

¹⁵ La noción de *figura* tiene destacado papel en el Comentario a los Salmos de Santo Tomás. En dicha obra, el Angélico transmite una indicación de San Jerónimo para la interpretación de este libro de la Biblia: “Quod sic sunt exponendi de rebus gestis, ut figurantibus aliquid de Christo vel Ecclesia” (Ed. Vivès, vol. 18, p. 230), ya que “quae in Veter idicuntur, sunt figurae Novi Testamenti” (*In Mat.*, c. 13, n. 1206)

¹⁶ Cf. Santo Tomás de Aquino, *In Ioan.*, c. 1, lec. 5, n. 125: “Notandum est ergo [...] quod verum in Scriptura tribus opponitur. Aliquando enim dividitur contra falsum, sicut illud Eph. IV, 25: *Deponentes mendacium, loquimur in veritatem. Aliquando autem dividitur contra figurale, sicut illud infra I, 17: Lex per Moysen data est; gratia et veritas per Iesum Christum facta est, quia veritas figurarum legis facta est per Christum. Aliquando vero dividitur contra participans, sicut illud I Ioan. Ult., 20: Ut simus in vero filio eius; qui scilicet non est filius per participationem”.*

que reciben lo que Dios comunica de sí mismo, sin ser nunca una completa donación de la divinidad, lo que sólo ocurre en las procesiones intratrinitarias¹⁷.

Jesús, en el Evangelio, señala que la Ley llama “dioses” a aquellos a quienes ha sido dirigida la Palabra de Dios¹⁸. Santo Tomás comenta esta frase afirmando que son llamados dioses “en cuanto que participan de algo de la divinidad, según la participación en la Palabra de Dios dirigida a ellos. Porque por la Palabra de Dios, el hombre alcanza alguna participación de la virtud y de la pureza divina”¹⁹.

La idea de que los que reciben la Palabra de Dios participan en el Verbo está extendida en el Comentario. Por ejemplo, declara que los profetas “profetizaron por una participación del Verbo de Dios”²⁰. Además, Cristo fue “el inspirador de los profetas y de los ángeles, dado que todo conocimiento es causado por la participación del Verbo divino”²¹. Por otra parte, no se debe entender el ser “dioses por participación” sólo a ciertas operaciones divinas, sino que esta noción se encuentra en el nivel de la elevación personal que obra la Gracia, verdadera semejanza participada con Dios.

Deificación y participación: exigencias de comprensión

Luego de haber mostrado la virtualidad de la noción de participación en el comentario al pasaje seleccionado, debemos preguntarnos por las razones que llevaron a considerar adecuado su empleo. En otras palabras, nos corresponde

¹⁷ Por esta razón, ninguna criatura que participe de la divinidad puede recibir un culto de latria, reservado sólo a Dios como principio del ser. Cf. *Scriptum super Sententiis* (ed. Moos, Parisiis, Lethieleux, 1933), III, d. 9, a. 2, q. 5, ad 1: “Viri sancti per participationem illam non efficiuntur primum principium nostri esse; et ideo non debetur eis latria”.

¹⁸ Cf. *Jn* 10, 35.

¹⁹ Santo Tomás de Aquino, *In Ioan.*, c. 10, lec. 6, n. 1460.

²⁰ *Ibíd.*, lec. 2, n. 1384: “*Per participationem Verbi Dei propheta verunt*”.

²¹ *Ibíd.*, c. 6, lec. 2, n. 868: “Fuit Prophetarum et angelorum inspirator, cum omnis cognitio causetur per participationem Verbi divini”. En este sentido también se puede relacionar lo dicho en c. 5, lec. 6, 820: “Verbum enim Dei ducit ad Christum: nam ipse Christus est naturale Dei Verbum. Omne autem verbum a Deo inspiratum, est quaedam participata similitudo illius”. Se debe recordar que, en teología trinitaria, al hacer referencia a la generación del Verbo, se dice que ésta es natural, por oposición a toda creación. El Hijo no recibe la divinidad por participación, sino íntegramente.

esbozar qué elementos especulativos facilita este concepto, proveniente de un ámbito filosófico, para la exégesis teológica del Angélico.

La participación otorga a la visión teológica de Santo Tomás la manera de poder exponer dos temas solidarios entre sí. Por un lado, la efectiva realidad de la deificación obrada en los hijos adoptivos. Por el otro, el modo distinto en el que debe ser comprendida la filiación del Hijo único. En cuanto a lo primero, la participación permite dar cuenta de la diversidad entre Dios y sus criaturas racionales deificadas, mientras se mantiene la real semejanza que se obra en ellas por la Gracia. En relación con lo segundo, la negación de una posesión participada de la divinidad, es una de las maneras de expresar la consubstancialidad de Personas en la Trinidad.

No hay dudas de que, según el Angélico, siempre debe quedar en claro que hay un solo Dios, como afirma la confesión de Israel²² y como puede alcanzar a comprender la razón del hombre. Dios no puede entrar en composición con nada creado²³, ni puede serle predicado ningún concepto en univocidad con las criaturas²⁴. Entre Dios y el ente creado no se encuentra nada en común cuya desemejanza no sea mayor que la semejanza, como señala el IV Concilio de Letrán²⁵. La exigencia de trascendencia y de simplicidad del Ser *per essentiam* permanece siempre, tanto en el orden natural como en el sobrenatural.

Ahora bien, el nombre de “dios” puede ser también aplicado a los ángeles e incluso a los hombres²⁶. La referencia que se da a los ídolos es importante, porque al llamarlos “dioses” no se obra de la misma manera que con los hombres divinizados.

²² Cf. *ibíd.*, c. 1, lec. 8, n. 187: “Quandoque quidem nominamus Deum, secundum quod est in se, et sic ipse solus singulariter est Deus per essentiam suam. Unde hoc modo dicimus quod est tantum unus Deus, secundum illud Ex. I, 4: *Audi Israël, Dominus Deus tuus, unus est*”.

²³ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologia* (ed. P. Caramello, Torino, Marietti, 1963), I, q. 3, a. 8.

²⁴ Cf. *ibíd.*, q. 13, a. 5.

²⁵ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Super Decretalem*, II, ll. 273-276 (Leonina, t. 40 E): “Non potest tanta esse similitudo inter Creatorem et creaturam, quin maior inveniatur ibidis similitudo, propter hoc quod creatura in infinitum distat a Deo”.

²⁶ Cf. Santo Tomás de Aquino, *In Ioan.*, c. 1, lec. 8, n. 187: “Quandoque nomen divinitatis derivamus etiam ad alios, secundum quod aliqua similitudo divinitatis ad homines derivatur: et sic dicimus multos deos, secundum illud I Cor. VIII, 5: *Siquidem sunt dii multi, et domini multi*”.

En estos últimos, el modo de hablar no es absolutamente impropio, sino que se da la comunicación de algo de la divinidad.

Pues bien, la noción filosófica de participación permite al Angélico explicar la derivación de estos “muchos dioses” a partir del “Dios uno”, sin negar la verdad de la posesión de una “virtud divina sobrehumana” en los primeros, y sin comprometer las exigencias de trascendencia de Dios. Propiamente, no se trata aquí de la misma explicación por la cual la multitud de los entes procede del *Ipsum Esse*. La elevación que da la Gracia implica una dilección particular de Dios por algunas criaturas elegidas. Por ella, se da una entrada en la comunión y en el bien divino que no se encuentra de la misma manera en el amor común que Dios tiene por toda criatura, y por el cual les da el ser natural. El hombre, así amado, puede alcanzar el bien eterno, que es el bien sin más: el mismo Dios²⁷.

El Angélico trata de modo sistemático, en la *Summa Theologiae*, un asunto similar al indicado en su *Lectura* sobre san Juan. Al presentar los nombres divinos en la Cuestión 13 de la *Prima Pars*, dedica el artículo 9 al estudio de la comunicabilidad del nombre “Dios”. En lo que hace al problema que estamos presentando, es importante decir que se señalan dos maneras por las cuales un nombre puede ser comunicado a otro: propiamente, si toda la significación del nombre es comunicable, o por semejanza, si sólo lo es según algún aspecto. No se trata simplemente de una convención lingüística. Por el contrario, la justificación del uso de un nombre de modo propio (unívoco) o por cierta semejanza (análogo) se encuentra en el modo en que una naturaleza es poseída²⁸.

La conclusión de la respuesta, a la que hacemos referencia sin pasar por todo el desarrollo del artículo, se basa en la indivisibilidad e inmultiplicabilidad de la naturaleza divina. Dado que el nombre “Dios” es impuesto por el intelecto para

²⁷ Cf. Santo Tomás de Aquino, *S.Th.*, I-II, q. 110, a. 1: “Differens consideratur dilectio Dei ad creaturam. Una quidem communis, secundum quam diligit omnia quae sunt, ut dicitur Sap. XI; secundum quam esse naturale rebus creatis largitur. Alia autem est dilectio specialis, secundum quam trahit creaturam rationalem supra conditionem naturae, ad participationem divini boni. Et secundum hanc dilectionem dicitur aliquem diligere simpliciter, quia secundum hanc dilectionem vult Deus simpliciter creaturae bonum aeternum, quod est ipse”.

²⁸ Cf. ibíd., I, q. 13, a. 9: “Hoc enim nomen **leo** proprie communicatur omnibus illis in quibus invenitur natura quam significat hoc nomen **leo**: per similitudinem vero communicabile est illis qui participant aliquid leoninum”.

designar dicha naturaleza, no es comunicable *secundum rem*, pero sí lo es de dos maneras. En primer lugar, *secundum opinionem*, como ha sido el caso de los ídolos y las fuerzas físicas divinizadas. En segundo lugar, se puede comunicar el nombre de “dios” para aquellos que, no de acuerdo a la totalidad de su significación, sino según algo de ella, “participan de algo divino por semejanza”²⁹.

Como podemos observar fácilmente, se repite aquí el esquema de *per essentiam-nuncupative-participative* que hemos encontrado en el Comentario. La noción de participación, asociada a la de semejanza, permite dar cuenta de la utilización del nombre de “dios” para ciertas criaturas, sin afectar la unidad de la naturaleza divina, que no puede ser propiamente multiplicada³⁰. Pero, al mismo tiempo, establece la diferencia entre aquellos que sólo son llamados dioses por una falsa imposición nominal, y aquellos que poseen una semejanza real con el verdadero de Dios³¹. La teología de la Gracia de Santo Tomás aprovechará esta noción para expresar que por ella, “la naturaleza del alma participa, según una cierta semejanza, de la naturaleza divina, por una cierta regeneración o recreación”³².

El Verbo, Dios *per essentiam*. Causalidad y participación

Luego de explicar cómo se debe entender la argumentación evangélica, Santo Tomás ofrece una nueva consecuencia de lo dicho. Se trata de mostrar que el Verbo, mediante el cual los hombres participan de la divinidad, es Dios por esencia.

²⁹ *ibíd.*: “Unde, cum hoc nomen Deus impositum sit ad significandum naturam divinam, ut dictum est; natura autem divina multiplicabilis non est, ut supra ostensum est, sequitur quod hoc nomen Deus incommunicabile quidem sit secundum rem [...]. Est nihil ominis communicabile hoc nomen Deus, non secundum suam totam significationem, sed secundum aliquis eius, per quamdam similitudinem: ut diidicantur, qui participant aliquid divinum per similitudinem, secundum illud: *Ego dixi, dii estis*”.

³⁰ *Cf. ibíd.*, q. 11, a. 3: “Ipse Deus est sua natura [...]. Secundum igitur idem est Deus et hic Deus. Impossibile est igitur esse plures Deos”.

³¹ *Cf. Summa contra gentiles* (ed. C. Pera et al., Taurini-Romae, Marietti, 1961), I, c. 40: “Quod per participationem dicitur aliquale non dicitur tale nisi inquantum habet quamdam similitudinem eius quod per essentiam dicitur”.

³² Santo Tomás de Aquino, *S.Th.*, I-II, q. 110, a. 4: “Per naturam animae participat [homo], secundum quamdam similitudinem, naturam divinam, per quamdam regenerationem sive recreationem”.

Debemos notar que, luego de realizar este razonamiento, el Angélico advierte que el Señor no disputa con los judíos de modo tan profundo, sino “más humanamente”³³.

Sin embargo, la posibilidad de afirmar la divinidad sustancial del que causa la semejanza participada en los hombres, ya era advertida por San Agustín. En efecto, como se ha dicho antes, el Hiponense afirmaba que “si con la participación son hechos dioses, aquél por el cual participan, ¿no es Dios?”³⁴.

El Aquinate desarrolla este tema manifestando claramente los principios metafísicos que la sostienen. Para ello, recuerda que “nada se hace *participative* algo, sino por la participación en aquello que es *per essentiam* tal”³⁵. Es lo que sucede con el fuego, ya que nada se hace *participative* tal si no es por participar de lo que es fuego *per essentiam*. Concluye el Angélico que “el Verbo de Dios, el Hijo, por cuya participación alguien es convertido en dios, es Dios por esencia”³⁶.

En este razonamiento puede llamar la atención el recurso al caso del fuego. Para comprenderlo hay que tener en cuenta, por un lado, la física que lo acompaña. Por otro lado, ya estaba asociado a este pasaje por el comentario de san Agustín. Pero, además es importante saber que Santo Tomás utiliza la alusión al fuego y al calor de modo prácticamente estereotipado para hablar de la participación³⁷. Esto no quiere decir que no reconozca que no existe un fuego separado, que no participe de otra cosa sino de la “igneidad”. Por el contrario, sólo un cuerpo encendido puede lograr que otro se encienda, participando así éste de la “igneidad”, que no puede existir de modo independiente de sus participantes. Sin embargo, no sucede así con las *perfectiones* como el ser, la bondad o la vida, que pueden existir separadamente, sin ser participadas.

³³ Cf. Santo Tomás de Aquino, *In Ioan.*, c. 10, lec. 6, n. 1460: “Sed Dominus voluit humanius magis quam sic profunde contra Iudaeos arguere”.

³⁴ San Agustín, *In Ioannis Evangelium Tractatus*, XLVIII, n. 9.

³⁵ Santo Tomás de Aquino, *In Ioan.*, c. 10, lec. 6, n. 1460: “Non fit aliquid participative hoc, nisi ex participatione eius quod est per essentiam suam tale”.

³⁶ Santo Tomás de Aquino, *In Ioan.*, c. 10, lec. 6, n. 1460: “Ergo Verbum Dei, scilicet ipse Filius, cuius participatione aliquis efficitur deus, est Deus per essentiam”.

³⁷ Cf. Santo Tomás de Aquino, *S.Th.*, I, q. 3, a. 4: “Illud quod habet ignem et non est ignis, est ignitum per participationem”; *Comp. Theol.*, I, c. 68 (ll. 18-22): “Omne quod habet aliquid per participationem reducitur in id quod habet illud per essentiam sicut in principium et causam, sicut ferrum ignitum participat igneitate ab eo quod est ignis per essentiam suam”.

En otros contextos del Comentario, el Doctor común aplica este principio, asociándolo con el mismo ejemplo. De esta manera, afirma que “todo lo que es por participación, deriva de lo que es tal por su esencia, así como todo lo encendido lo es por su participación en el fuego, que es fuego por su esencia. Por tanto, como el Verbo es la luz verdadera por su naturaleza, es necesario que todo iluminante ilumine por él, en cuanto participa de él”³⁸. De modo más general, es posible afirmar que “en cualquier género de cosas, lo que es *per essentiam* es causa de lo que es por participación, como el fuego es causa de todos los encendidos”³⁹.

La relación entre causalidad y participación es puesta de relieve en el comentario a nuestro texto, para poder ilustrar la divinidad del Verbo. En efecto, en otro lugar se recuerda que este último no es llamado Dios del mismo modo que la criatura, la cual “a veces, con alguna adición, participa de este nombre”⁴⁰. En otras palabras, el Hijo es Dios *per essentiam*, no según algún aspecto particular. Por la generación intratrinitaria, no recibe la naturaleza divina limitadamente, según una medida, sino en su totalidad.

Para la comprensión del argumento de Santo Tomás, hay que tener presente que el hombre no puede alcanzar por sus propias fuerzas la semejanza necesaria para ser llamado “dios por participación”, ya que esto excede su naturaleza. En este sentido, nuevamente puede resultar clarificador un artículo de la *Summa Theologiae*, en donde se afirma que sólo Dios puede ser causa de la Gracia. Puesto que nada puede actuar más allá de su propia especie, y que la gracia es una participación en la naturaleza divina, lo cual sobrepasa la naturaleza humana, “es necesario que Dios solo deifique, comunicando el consorcio de la naturaleza divina (cf. 2 *Pe* 1, 4) por cierta participación de una semejanza”⁴¹. Otra vez se acompaña este principio con el

³⁸ Santo Tomás de Aquino, *In Ioan.*, c. 1, lec. 5, n. 127: “Omne enim quod est per participationem, derivatur ab eo quod est per essentiam suam tale; ut omne ignitum est hoc per participationem ignis, qui est ignis per suam naturam. Quia ergo verbum est lux vera per suam naturam, oportet quod omne lucens luceat per ipsum, in quantum ipsum participat”.

³⁹ *Ibíd.*, c. 5, lec. 5, n. 782: “In quolibet autem genere rerum, quod est per essentiam, est causa eorum quae sunt per participationem, sicut ignis est causa omnium ignitorum”.

⁴⁰ *Ibíd.*, c. 1, lec. 1, n. 57: “Ut ostendat non eo modo Deum esse, quo nomen deitatis attribui dicitur creaturae in Sacra Scriptura; quia cum additione aliqua aliquando hoc nomen creatura participat”.

⁴¹ Santo Tomás de Aquino, *S.Th.*, I-II, q. 112, a. 1: “Nulla res agere potest ultra suam speciem [...]. Donum autem gratiae ex creditomnem facultatem naturae creatae: cum nihil aliud sit quam quaedam participatio divinae naturae, quae ex creditomnem aliam naturam. [...] Sic

ejemplo que ya hemos presentado, ya que, según se dice en el artículo, es imposible que algo encienda sino sólo el fuego.

En resumen, la misma dinámica de la participación reclama que si algo posee una perfección de modo limitado e imperfecto, ella le venga de algo que la tenga irrestrictamente. Si esto es así ya a nivel metafísico, la donación de la comunión con Dios, que se refleja en la criatura así favorecida como una semejanza participada, no puede provenir más que del mismo Dios. Su Verbo, por el cual los hombres reciben el nombre divino por participación, no puede sino ser Dios plenamente.

A modo de conclusión

Hemos podido apreciar cómo Santo Tomás hace uso de la noción de participación para exponer el sentido teológico de un pasaje de San Juan. Los dos aspectos que allí desarrolla, el referente a los hombres a los cuales les es dirigida la Palabra de Dios y el que permite ascender en la afirmación de la divinidad del Verbo, aprovechan esta noción filosófica para su claridad conceptual.

La exégesis teológica del Aquinate no ha renunciado a la colaboración de la filosofía ya que, como afirma Juan Pablo II, “Tomás reconoce que la naturaleza, objeto propio de la filosofía, puede contribuir a la comprensión de la revelación divina”⁴². En un contexto muy distinto al actual, el santo dominico propuso una armonía entre fe y razón, que vale la pena seguir estudiando para afrontar nuevos desafíos⁴³.

enim necesse est quod solus Deus deificet, communicando consortium divinae naturae per quondam similitudinis participationem”.

⁴²Juan Pablo II, *Fides et Ratio*, n. 43

⁴³ Cf. Benedicto XVI, *Verbum Domini*, n. 36: “La unidad de los dos niveles del trabajo de interpretación de la Sagrada Escritura presupone, en definitiva, una **armonía entre la fe y la razón**”.

SESSIO LATINA AGITATA

Exordium et valedictio

a Gualterio Redmond habitum

Sessio sermone Latino die 11 Septembris anno 2013 agitata in Congressu “Philosophia Aetatis Mediae: continuata atque interrupta” apud Septentrionalem Sancti Thomae Academiam in Urbe Sancti Michaelis Tucumani in Re Publica Argentina sitam.

Grati venistis, comites philosophi, in nostram sessionem sermone Latino agendam in hac bella terra Argentina, non solum argentea sed et aurea.

Jam primum gratias agere velim Universitati Tucumanensi Sancti Thomae Aquinatis (quae nostra “mentis opera ac labores” patrocinatorum); praecipue vero ipsi Doctrici Celinae Lértorae (quae Congressum magno cum labore -doloreque- instruxit) quod hanc sessionem Latine agendam in Congressu inclusit atque benignissime invitavit me ut eam moderarer relationemque in ea praelegerem.

Nostra sessio unam quaestionem non habet quia id quod labores nostros adunat est usus sermonis Latini. Nobis igitur licebit “de omni re scibili - et quibusdam aliis!” loqui (quod dicebatur de Johanne Pico Della Mirandola). Ceterum, non primum auditur sermo Latinus in Argentinis philosophiae aulis, nam philosophia per tria saecula, ex anno 1536, docebatur Latine. Nos igitur consuetudinem inveteratam renovamus, et spero fore ut pergat in posterum.

Quinque expositores doctissimi audiendi sunt, quos tradere vobis privilegium est mihi magnum.

1. Oscar Velásquez relationem lepidam offeret nobis cujus titulus: “*Momentum aeternitatis: Ostiae Tiberinae contemplatio*”.

Doctor Velásquez es titularis philosophiae Universitatis Chiliensis praeceptor. Gradum doctoris adeptus est apud Autonomam Barcinonis Universitatem, binosque titulos academicos in litteris classicis apud Academias et Cantabrigiensem et Loncastrensem. Inter alia opera librum de *Timaeo* Platonis 2004 typis edidit.

Ecce pulchra thesis Doctoris Velásquez: visio sancti Augustini in portu Ostia Tiberina experta et in *Libro Confessionum* relata, profundam mentis nostrae habitudinem ostendit inter tempus atque aeternitatem. Meditatio spiritalis Augustini iuxta ejus matrem Monicam habitam, ubi vitam aeternam agnoscit, non est nisi dialectica Platonica, in qua intellectus humanus -gradatim sed improviso- ascendit ad intelligibilia.

2. Opusculum deinde **Nataliae Jakubecki** laeti audiemus, cujus titulus; “Contritio, confessio et poenitentia in conceptione plenitudinis potestatis Petri Abelardi”.

Profestrix Jakubecki, licentia ab Universitate Bonaëopolitana nacta, historia philosophiae Mediae Aevi docet dum gradum doctoris, moderante Doctrice Lértora, persequitur. Stipendiaria quoque est ejusdem Academiae ac socia Concilii Philosophiae Mediae Aevi Investigandae, a Doctrice Silvia Magnavacca recti.

Profestrix Jakubecki sic enarrabit. Abelardus, in suo opere ethices “Scito te ipsum”, explicato quid sit peccatum, explanabit deinde ejus remedium; scilicet: sacramentum reconciliationis. Certae consequentiae politicae, quamquam Abelardus nonnisi de moralibus tractare vult, sequuntur ex ejus conclusionibus; quod patebit praesertim si ea considerantur quae scripsit de hereditate clavium Sancti Petri. Nostra expositrix deinde describet relationes inter doctrinam plenitudinis potestatis et triplex momentum sacramenti reconciliationis; scilicet: contritio et confessio et poenitentia.

3. **Gustavus Fernández Walker**, nos thema sat necopinatum enodabit, quod sic inscribitur: “Quaestio subtilissima de erotica”.

Professor Fernández philosophiam Aetatis Mediae docet apud Nationalem Sancti Martini Universitatem. Thesim doctoralem de Aristotele a Nicolao de Ultricuriam tractato praesenti tempore perficit. Aestimator quoque est musicae, atque opuscula hac de re variis ephemeribus contulit.

Non solum in reti informatico, inquit Praeceptor Fernández, sed etiam in diariis, saepe quaeritur de rebus sexualibus. Et quia una istarum quaestionum videtur a scholasticis tractata esse, ei est propositum eam “modo scholastico” solvere, rationes considerando pro utraque parte.

4. Nunc demum volup audiemus ipsam nostri Congressus institutricem: Doctricem

Celinam Lértora Mendoza, cujus studium nominatur: “Robertus Grosseteste Commentator: Aristotelis theoria scientiae”.

Doctrix Lértora, gradu accepto apud Universitatem tum Catholicam Argentinam tum Complutensem Hispanicam, sodalis est Concilii Nationalis Investigationis Scientificalae ac Technicae Rei Publicae Argentinae. Specialis ejus provincia philosophia Aetatis Mediae fuit, quoque et philosophia Ibero-Americana tempore Luso-Hispancio culta, de qua decem libros multosque comentarios in medium protulit.

Doctrix Lértora docebit nos quomodo Magister Grosseteste, in suis commentariis in *Posteriora Analytica* Aristotelis, conclusiones et argumenta et corollaria “modo geometrico”, traditione *Elementorum* Euclidii attenta, ordinaverit.

5. Privilegium demum habeo et ego vos alloquendi.

Statibus Foederatis natus sum philosophiam resque finitimas docui ibi et peregre. Mihi cordi fuit investigare logicam ejusque historiam, philosophia theologiam et (recentius) cogitationem Edithae Stein.

En summarium acroaseos meae: loquar de certa doctrina in hodierna logica modali tractata (hoc est, in logica necessitatis et possibilitatis) quae invenitur quoque in philosophia Medii Aevi; scilicet *necessitas contingentiae*. Perstrictis studiis recentibus, systema modale brevi expono cujus insigne est necessitas ipsius modalitatis. Quaesito deinde utrum logici Aetatis Mediae tale systema agnoverint, argumentum commentor quo Sanctus Bonaventura ostendit omne ratiocinium rectum esse necessarium etiam in contingentibus.

Valedictio

Iterum vobis gratias ago, nunc autem et expositoribus pro praestantibus opusculis et auditoribus pro comiti animi intensione. Jucundum est linguam Latinam in his aulis philosophicis iterum audire! Ego et expositores, laetus, vobis valedicimus et optime vobis volumus.

Momentum aeternitatis: Ostiae Tiberinae contemplatio

Oscar Velasquez

Magna cum sit testimoniorum copia et de Scriptura sacra et de Plotiniano fonte adhibita¹, contemplatio quam *ad quandam fenestram... apud Ostia Tiberinā*² Augustinus libro nono Confessionum cum matre accidisse narrat, in labyrintho quodam commemorationum euanesci uideretur. Ecce autem hac breui dissertatione aliquas conor explicationes istius haud solitae rei ostendere, quae generatim uisio quaedam significare putatur, maxime si ea cum opere in toto comparetur. Nam si intimam ueritatem euentūs admittimus, de definita scaena certe agitur,³ rebus item ac temporibus sane singularibus circumdata. Visionis cohaerentiam manifestandam esse reor cum humaniter tum spiritualiter, praesertim si operis huius accurate euolutionem perpensuri simus.

Mea quidem sententia, contemplatio haec intimam in mentibus nostris demonstrat experientiam, uel usum immo aeternitatis sensūs, dum inter continuo fluitans tempus, humana creatura regione hac terrestri tamquam dissociatam existentiam agere comprehendit, longe cum absit a Dei incommutabili uitā. Iam uero quaedam sunt *gradatim*, arta affinitate cum temporalibus coniuncta, et quaedam repentino ac necopinato modo eueniunt. Sed quod subito accidit non sine mente cursum prius peragente, et ab ratiocinio feliciter incepto, in superiorem tandem et intellegibilem speciem proficiente, haud contingere potuisset.

Illud subitaneum usque in imum animae peruenit, *toto ictu cordis*, ut Augustinus ait; atque *rapida cogitatione*⁴ menti ardue ac platoniorum more laboranti accedit. Ecce contuitu uno animi, ad aeternitatis perceptionem accedendam *modice* tantum (et id temporaliter interpretari possumus) facultas datur, atque *toto ictu cordis* mens utriusque, filii matrisque, quodam uelut intellegibile attingit.

¹ Quatuordecim de Scriptura sacra et uiginti una de Plotini scriptis testimonia, secundum Andrean Mandouze, “L’extase d’Ostie”: possibilités et limites de la méthode des parallèles textuels’, *AugMag* I (1954) 80.

² *Confessionum Liber IX* 23.

³ P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, Paris, 1968, p. 159.

⁴ Augustinus, *Confess.* IX 24.

Hoc temporis momentum unicum eiusmodi ut illud platicum ἑξαιφνης apud Symposium existimandum puto⁵. Iam uero ea uisio Mediolani habita, temporis ac aeternitatis conuenientiam significat prout per dialecticam uiam, Augustinus cum matre in sermone intentius uersando, ad intellegibilia accedere adepti sunt. Aeternitatis inuentio (quae hīc incommutabili Dei essentia par est patefactio) sapientiae aduentus in mentem fieri potest, cum illa tantum nobis forte apprehensibilis esset si accederetur ad eam una cum aeternitatis perceptione et ut recta uia, in morem scilicet platicorum, cognosceretur.

Quae cum ita sint, inde sequitur quod acies mentis secundum expositionem Augustini, uis intellectualis cum sit spatiosas, ut ita dicam, per quasdam dimensiones paulatim progreditur usque ad intellegibile illud quaesitum, quod est aeternum ipsum. Tunc animus noster sapientiam tandem agnoscit. Hoc est profecto momentum illud intellegentiae de quo hīc agitur, punctum scilicet quidam temporis, cum uita diuina instanter quamquam humiliter quaesita, repente intellectui manifestatur. Iter tunc animo patefactum est ad cognoscendam sapientiam, cum mens uelut uitam aeternam Deum ipsum constare intellegit. Haec notio ab Augustino et matre Platicorum more intellectam esse hīc uideris, si agnoscis philosophum Atheniensem in Timaeo dicere opificem illum sese proposuisse imaginem mobilem ut faceret uitae aeternae⁶, ac deum illum item aeuo sempiterno mundum ut constitueret. Aeuum quippe αἰών graece dicitur, et ea uox uitam significat, uitam illīc praesertim sempiternam.

Sed antequam haec inuisibilia uere mens percipiat, ipse animus imprimis noster tam res omnes mundi huius cogitando quam caelos stellasque, sermonem immo cum matre, uel enim intimas inter se meditationes considerando, cuncta haec paene per cursum ascendentem moueri uidentur. Nunc igitur, tamquam temporis futuri signum, momentum repente aeternitatis denique additur, ut ita dicam, communi humanarum rerum experientiae. Sed illīc prope finem familiarissimae colloctionis ad fenestram et in contextu quidem ascensionis dialecticae haec experiuntur, non aliquo casu.

Haud procul abest quin quaesiti obiecti intellegentiam -quod est 'uita aeterna sanctorum' atque 'aeterna sapientia'- tandem adipiscatur, uelut intellectualis actionis euentus strenue quippe a mente confectae. Per hanc aeternitatis fluentem uisionem in tempore, de more dialectico platicorum peracta, hoc 'inquietum cor' puncto horae

⁵ Plato, *Symposium* 210e.

⁶ *Timaeus* 37d. Vox αἰών 'uita' propius significat, et illīc 'uita aeterna'.

transiuit tam spatium mutabile quam tempora euanescentia, et tandem hunc ‘intra in gaudium domini tui’ breuiter expertus est cum matre. Augustinus, istius naturae experientiam explanare conatus, in gaudibus interioribus eam consistere dicit, quae si uero infinite producat — ‘si continuetur hoc’ — et ut permanens putaretur, illam sane eandem esse ac comprehensionem aeternitatis cogitare possis.

Scribebam Iacobopolis in Chile, Kalendis Augustis A. D. CCXIII

Contritio, confessio et poenitentia in conceptione plenitudinis potestatis Petri Abaelardi

Natalia Jakubecki

Secundum Abaelardum, peccatum est “nequaquam facere propter ipsum [Deus], quod credimus propter ipsum a nobis esse faciendum; vel non dimittere propter ipsum quod credimus esse dimittendum”¹. Ergo, consistit in determinata operatione interiore, hoc est in consensu animi. Operae igitur indifferentes in se sunt, autem iudicandae sunt hoc modo: per Deum secundum moralem, per homines secundum communem conviventiam, ut dixit magister Palatinus in sua *Ethica*:

“Nos vero qui hoc discutere ac diiudicare non valemus, ad opera maxima iudicium nostrum convertimus, nec tam culpas, quam opera punimus, nec in aliquo tam quod eius animae nocet, quam quod aliis nocere possit vindicare studemus, ut magis publica praeveniamus damna, quam singularia corrigamus”².

Cum igitur actio constituit periculum vel in publicum redundare potest incommodum, punienda est non propter propositum suae intentionis sed propter effectum externis operis. Pax vitae communis ab oboedientia normae humanae pendet, culpas enim animi divino iudicio reservandas sunt. Haec differentia inter tribunalem divinum et humanum parit non solum divisionem in more et iure sed etiam in negotiis potestatis temporalis et spiritualis, id est, rei publicae et ecclesiae.

Guillelmus a sancto Theodorico et Bernardus Claravallensis hoc bene reppererunt quod secundum doctrinam abaelardianam iurisdictio ecclesiae restabat damnata. Scandalum autem Abaelardi respondet ad difficultates in viis investigationis, videlicet adhibere artem dialecticam ad docendum theologiam; etiamsi separatio iurisdictionum effectum est. Quod Salus humanitatis sit possibile sine interventu ecclesiae in negotiis temporalibus Guillelmo et Bernardo inconcessus erat, quia hic, in hac terra, est unde anima peccare posit. Locum itaque terrenum sicut continuationem caelestis cogitare imperiosus erat. Separata autem more ab

¹ *PL*. CLXXVIII, 636A.

² *Ibid.*, 649A.

iure, ambitus administrationis ecclesiae quod duxerit spirituales iuxta vitam publicam non possibilis videbatur.

Et quamvis hanc consequentiam incommodam admitteremus, scilicet potestas tamen vitae spiritualis privilegium ecclesiasticus esset. Abaelardus autem non frenavit suam linguam et in finale suum operis super ethicam hoc tollit. Secundum Matthaeum XVI, 18-19, Iesus Christus ipse dat claves regni caelorum Petro, ita quodcumque ligaverit super terram, erit ligatum in caelis, et quodcumque solverit super terram, erit solutum in caelis. Hoc “quodcumque” omnia rem et personam comprehendet, ut adeo potestas petrina limites non habeat. In saeculo V, Leo Magnus potestatem ad omnem heredem Petri extendit, sic potestates Iesu Christi, Petri et pontificum aequiparatae sunt. Iam in saeculo XII haec potestas etiam a episcopis detinetur.

Abaelardus, usque diffidens hierarchiae ecclesiasticae quae in 1121 damnaverant suam operam *De unitate et trinitate divina*, scripsit:

“Sunt nonnulli sacerdotum non tam per errorem, quam cupiditatem subjectos decipientes, ut pro nummorum oblatione satisfactionis iniunctae poenas condonent vel relaxent; non tam attendentes quid velit Dominus, quam quid valeat nummus...”³.

Praetera in *Collationes*:

“Romani quoque pontifices vel synodales conventus, quotidie nova condunt decreta, vel dispensationes aliquas indulgent, quibus licita prius iam illicita, vel e converso fieri autumatis...”⁴.

Abaelardus verum non scripsit doctrinam super has quaestiones, ille autem pro postulatione hereditatis clavium respondet dicendum quod potestas Petri in praelatis non recidit:

“... ut videlicet secundum eius arbitrium poenas Deus disponat, ut quod minus puniendum est, ipse magis puniat, e converso, cum aequitatem rei magis quam hominum voluntatem Deus attendere debeat? [...] Quod itaque

³ Ibid., 672C-D.

⁴ Ibid., 1656D.

Dominus apostolis ait: 'Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis' etc., ad personas eorum, non generaliter ad omnes episcopos referendum videtur..."⁵.

Magister affirmat Ieronimum interpretationem veram facere: potestas legata est unice Petro et apostolis. Sacerdotes autem pontifices episcopique possunt "iudicare, et inter mundum et immundum discernere" si habent merita sufficientia⁶. Sed ligare vel absolvere potestas Deum est. Et prosequit Petrus sequendo Originem, quamvis haec potestas vere omnes praelatos donata est a Domino, Petro solis concessam est ex meritorum imitantur dignitate, sed caeteri unice sublimitas cathedrae habent⁷.

Nos autem hic volumus notare quod doctrina moralis Abaelardi eripit ecclesiae iurisdictionem in negotiis temporalis dum suae affirmationes de quaestione clavium reducant illam in spiritualis. Satis est ad hoc intelligendum videre qualis causae irae Bernardi in Abaelardum fuerunt: acies gladii caelestis iudicabatur a dialectico.

Confessio et poenitentia

Contritio, confessio et satisfactio tria momenta sacramenti Reconciliationis sunt. Chenu dixit quod omnia haec insuper sua conditione invita dabat ecclesiae magnum imperium super conscientiis et singulari iudicio⁸. Doctrina Abaelardi autem notabile contribuerit cum emancipationem conscientiae.

Nos diximus super morale quod intentio animi unice iudicanda est a deo. Et praeterea Abaelardus putat non solum praelatos non habere potestatem absolvendi efficaciter, sed etiam eos esse aptos discernendi et puniendi:

"Sicut enim multi fiunt imperiti medici, quibus infirmos committi periculosum est aut inutile: ita et in praelatis Ecclesiae multi reperiuntur, nec religiosi, nec discreti, atque insuper ad detegendum confitentium peccata leves, ut confiteri eis non solum inutile, verum etiam perniciosum videatur"⁹.

⁵ Ibid., 673C-D.

⁶ Ibid., 675B.

⁷ Cf. ibid., 675C.

⁸ Chenu, D., *Il risveglio della coscienza nella civiltà medievale*, Milano, Jaca Book, 1982, p. 42.

⁹ PL, CLXXVIII, 670C-D.

Et item:

“...et cum instituta canonum ignorent, nec in statuendis satisfactionibus moderari sciant, frequenter in talibus vanam securitatem promittunt...”¹⁰.

Si ob ignorantiam, avaritiam atque idem indiscretionem ecclesia corrupta est, si praeterea satis est noscere se ipsum ad non peccandi, oportet quarere circa utilitatem sacramenti Reconciliationis. Abaelardi respondet dicendum quod per ea “multi confessionem differre, vel omnino dimittere possent sine peccato”¹¹. Videtur quod videlicet ecclesiae mediatio non semper necessaria est quia Magister affirmat peccatoribus:

“Non enim error praelatorum subjectos damnat, nec illorum vitium istos accusat; nec jam in subjectis culpa remanet qua moriantur, quos jam antea Deo, ut diximus, reconciliaverat, prius scilicet quam ad confessionem venirent vel satisfactionis institutionem susciperent”¹².

Contritio est itaque verum momentum in quo anima Domino recolligitur quoniam hic residet culpam peccati, non in operis. Id est: anima redditur a dolore culpa, non a punitione. In *Collationibus* Philosophus dixit:

“Nunquid enim et aliud intelligendum est peccatum condonari, quam poenam ei debitam relaxari, sive illa sit corporalis sive perpetua. Animae vero reatus sicut voluntate ipsius committitur, per ejus cor contritum ac veram poenitentiae compunctionem statim ita condonatur...”¹³.

Sic, Abaelardus non solum momentum interiorem Reconciliationis confirmat sed etiam actum confessionis et poenitentiae vulnerat sine omnino eos contemnere. Nos tamen confessionis non omnino ignoscimur: cum nostras culpas alicui narrare deberemus, timor et verecundia pro detrimento nostrae famae temptationem

¹⁰ Ibid., 670D.

¹¹ Ibid., 670A.

¹² Ibid., 671D-672A.

¹³ Ibid., 1634B.

efficiendi peccatum differunt¹⁴. Insuper bonum semper est perferre poenitentiam impositam a sacerdote etsi nostra merita maiora vel culpae minores sint¹⁵.

Si loquimur de “poenitentia”, videtur quod actiones indifferentes non sunt. Hoc affirmat De Vecchi¹⁶ et ego respondeo dicendum quod etsi satisfactio omnino a compunctione non rescindatur, vero autem haec consequentia externa necessaria est, “ut videlicet doleamus Deum offendisse vel contempsisse, quia est bonus”¹⁷. Haec acerbitas vel tristitia cordis ab Abaelardo dicitur “fructuosa poenitentia”,¹⁸ contra quamlibet aliam actionem quae compunctio cordis non nata sit.

“Cum hoc autem gemitu et contritione cordis, quam veram poenitentiam dicimus, peccatum non permanet, hoc est contemptus Dei [...] In hoc statim gemitu Deo reconciliamur, et praecedentis peccati veniam assequimur”¹⁹.

Hoc videlicet non modo consequentia doctrinae Abaelardi est, sed etiam putamos, contributio Magistri ad solvendum morem poenitentiae sollemnis, quae in punitione publica consistebat²⁰. Apud actionem atrocis tamen, verbi gratia caedem, poenitentia debet sanciri a tribunale potestatis temporalis, cuius propositum sit, ut diximus, cum exempla publica damna praevenire.

“Philosophus: ... Postquam enim peccator poenitens apud se constituit seipsum inde per confessionem accusare, jam in hoc ipso quod culpa perversae voluntatis per quam deliquerat caret, reatu[s] admissi et poena ejus perpetua condonatur, etsi adhuc temporalis ad correctionem servetur...”²¹.

Baptismus est aliud sacramentum nocitum a doctrina intentionis Abaelardi quia peccatum proprie dicitur est “quod nusquam sine culpa contingere potest”,²² hoc est cum contemnimus Deum vel consentimus in illicita. Peccatum originale, verbi gratia,

¹⁴ Cf. *ibid.*, 669A.

¹⁵ Cf. *ibid.* 672B.

¹⁶ Cf. De Vecchi, *op. cit.*, p. 136 y ss.

¹⁷ *Ethica*, PL. CLXXVIII, 663D.

¹⁸ Cf. *Ethica* XIX.

¹⁹ *Ibid.*, 664D.

²⁰ Cf. Chenu, *op. cit.*, p. 44.

²¹ *Collationes*, PL. CLXXVIII, 1634B.

²² *Ethica*, PL. CLXXVIII, 656C. Doctrina abaelardiana alios sensum peccatum non proprie habet. Cf. *Ethica*, liber XIV.

vero peccatum dicitur, sed necessaria non est sua purificatio, quae in baptismo consistit, quoniam anima culpam non contingit. Sic, peccatum originale peccatum dicitur sed non proprie. Baptismus tamen parvulis defunctis et stultis, hoc est, quibus merere non possunt quia non habent facultatem rationis, neccesarius est²³.

Nos non volumus extendere hanc quaestionem quoniam Abaelardus ipsum plus in hac opera non scripsit. Volemus tamen notare – et arbitror quod hoc facimus - quod consequentiae ethicae Abaelardi sunt non dogmaticae sed politicae quia magister oppugnat ecclesiam exacte ubi maioram potestatem habebat: in mediationis inter saeculum et patriam caelestem.

²³ Cf. *ibid.*, 654A.

Quaestio subtilissima de erotica

Gustavo Fernández Walker
[*Gustavus de Argentina*]

Non solum in reti informatico, sed tamen in periodicis, saepe quaeritur utrum clunes anteponenda sunt mammis. Et quia formaliter videtur scholastica esse quaestio, propono ea scholastice solvere, rationes ad duas partes considerando.

Quaero enim utrum clunes anteponenda sunt mammis. Et videtur quod non.

1. Primo, quia mammae duae sunt; clunes autem unum. Si dicas quod et clunes duae sunt, hoc non obiicit, quod distinctio clunium est formaliter tantum, quia impossibile est clunis a clune segregare. Mammis autem potest non solum formaliter sed etiam materialiter distinguere.

2. Secundo, quia primo in visu cadunt mammae; clunes autem posteriores sunt. Et ista de se patet.

3. Tertio, ostenditur ratione sumpta ab operatione, quia mammae ad nutritionem ordinantur, clunes autem ad evacuationem. Sed nutritio ante evacuationem cadit in ordinis operationum. Ergo, etc.

Sed contra est Agrippae exemplum de membris, quod Titus in IV *Ab urbe condita* narrat, in quo magis videtur clunes valere quam mammae vel saltem non minus.

Respondeo dicendum quod inter difficiliore haec quaestio est reputanda. Immo, ad neutram partem quaestionis sunt demonstrationes, sed rationes sophisticae vel rhetoricae tantum. Item, ad obscenitatem evitandam magis conveniens videtur magistrum uti metaphora, sicut exponit Iohannes de Ianduno in III *Rhetorice*: “si orator uellet proponere iudici quod accusatus monstravit alicui suum culum, melius esset dicere quod ostendit ei circulum pudibundum aut aliquid huiusmodi simile”. Et sic nec in vico Straminum nec in vico Clausum Brunelli appellato videtur istam quaestionem esse disputandam, sed melius super Parvum Pontem vel forsan in vico Sorbonae.

1. Ad primum dico quod, quamvis vere dices quod mammae duae sunt, clunes enim uno; mammae autem in mulieribus sunt, sed clunes et in viribus. Et sic, quamvis plures sunt mammae quam clunes secundum quid, simpliciter autem dicendum est quod quot sunt mammae, tot sunt clunes. Contra istam opinionem videtur esse sermonem 8 Bernardi Claraevallensis *In Cantica Canticorum*. Quia secundum istum fratrem, exponens “quia meliora sunt ubera tua vino, auctor non loquitur, relinquens nobis libere commentari, cui potissimum personae convenient. Mihi vero non deest, unde illa congruenter assignem sive sponsae, sive sponso, sive etiam sponsi sodalibus”. Et sic et in viribus sunt ubera vel mammae. Sed Abaelardus narrat in *Historia suarum calamitatum* quod *saepius ad sinus quam ad libros reducebantur manus*, ubi *ly* sinus supponit per sinus Heloysae et *ly* manus per manus Abaelardi, et non per sinus Abaelardi et manus Heloysae.

2. Ad secundum, concedo quod in plurimum mammae cadunt primo in visu. Sed simpliciter non est ita. Praeterea, si *a* es ante puellam, et *b* post illam, id quod *a* inspicit, *b* non, et e converso. Et ita neutrum videtur magis inspicere.

3. Ad tertium, dico quod haec ratio, etsi vera, non est ad propositum, quia nunc non quaerimus de operationibus, sed de mammis et clunibus simpliciter.

**Robertus Grosseteste Commentator:
Aristotelis teoría scientiae (*Post. Analyt. I*)**

Celina A. Lértora Mendoza

Commentaria “scholastica”, praesertim in saeculo XIII, distingui possunt in: synthetica commentaria (qui sunt similia “Epitomi” Averrois) et commentaria analytica seu extensa (cuius exemplum essent Commentaria Magna et Media Averrois).

Commentaria analytica etiam possunt distingui secundum diversas ordinationes textus ad suam veritatem exponendam. Una est illa ab Grosseteste usitata in commentaria philosophica, praesertim in *Posteriorum Analyticorum Libros*. Ratio ordinis est elencatio systematica conclusionum. Conclusiones sunt Theses vel unitates theoricae. Secundum hoc principium, etiam designat in textu Aristotelis dictum qui est “conclusio” seu principale propositum eius. Et sic est dispositus totus textus in conclusiones, argumentationes pro conclusionibus et corollaria. Haec dispositio est quodammodo expositio more geometrico, forte dependens ab academica introductione –sin saeculo XII- auctoritatis *Elementis* Euclidii.

Commentarium Roberti exhibit nos methodum expositivum augmentivum super textum originale, sine appellatio ad formam *quaestionis*, formam istam jam generatim usitatam inter scholares latinos, sed minus adaequatam ad exponendam doctrinam philosophicam non more disputativo.

Nos exhibere volemus XXXII theses Roberti, quas signat in primo libro *Posteriorum Analyticorum*, etiam per comparisonem ad formam aristotelicam ordinis originalis

Textum: *Commentarius in Posteriorum Analyticorum Libros*, Introduzione Ed. Venetia, 1574, y et edition critica Petri Rossi, Firenze, Leo S. Olschki editore, 1981.

1. Definitio scientiae

Prima thesis est definitio propria scientiae demonstrativae.

1. “...demonstrativa scientia est ex veris et primis et immediatis et prioribus et notioribus et causis conclusionis” (I, 2, n. 10/41) [I, 2; 71 b 20].

Prima thesis affirmat propriam et veram scientiam esse demonstrativam.

2. Proprietates scientiae

Proprietas consequens exprimit in duas sequentes conclusiones, et est relatio conclusionum ad praemissas:

2. “...premissa in syllogismo demonstrativo magis sciamus quam conclusiones” (I, 2, n. 11/67).

3. “Non potest quis magis scire conclusiones quam principia conclusionum” (I, 2, n. 12/77).

Videtur ergo quod principium generale est hoc: tantum valet cognitio consequentiae quanta est cognitio antecedentis. Et maxima et evidente cognitio est cognitio principiorum. Hoc intendit Aristoteles, dicit Robertus, in quarta conclusione huius libri:

4. “Ipsis principiis primis nichil magis scitur, CUIUS {cuius} ratio est quia oportet simpliciter scientem non esse diminutum in scientia sed completum, propterea principia prima necesse est sciri secundum utilitatem scientie” (I, 2, n. 13/103) [I, 2; 72 b 1-2]. Est littera Aristotelis.

Et consequenter, Philosophus docet quod scientia stricte sumpta est cognitio necessaria:

5. “Omnis demonstratio est syllogismus ex necessariis” (I, 4, n. 17).

3. Doctrina syllogismi scientifici

In capitulo sexto Aristoteles demonstrat proprietates syllogismi in genere. Et prima in sexta conclusio:

6. “*Demonstratio est syllogismus ex per se inherentibus*” (I, 6, n. 33/4) [I, 4; 73 a 24-25]. Est littera Aristotelis.

Structura seu dispositio interna partis syllogismi est relatio inter medium terminum et extremos:

7. “*Primum inest medio et medium inest tertio propter ipsum*” (I, 7, n. 38/7) [I, 6; 75 a 36-37]. Est etiam littera Aristotelis.

Ex septima conclusionem, sequitur octava, scilicet:

8. “*Non contingit demonstrare descendendo ex genere uno in genus aliud*” (I, 7, n. 40/37) [I, 7; 75 a 38]. Est littera Aristotelis.

Ratio est quia derivatio transit a maiore ad minorem extensionem terminorum.

Sequentes proprietates quas derivantur ab thesibus antecedentes, sunt perpetuitas et incorruptibilitas et ista sunt demonstratae in nona, et decima conclusionibus:

9. “*Necesse est conclusionem demonstrationis simpliciter esse perpetuam*” (I, 7, n. 44/88) [I, 7; 75 b 22-23]. Est littera Aristotelis.

10. “*Omnis demonstratio est ex incorruptilibus*” (I, 7, n. 44/93) [I, 8; 75 b 24-25]. Est etiam littera Aristotelis.

Differentia inter deductionem syllogisticam et non syllogisticam (hoc est, deductio quae non habet tres terminos) exponitur in sequente conclusionem:

11. “*Non omne quod syllogizatur ex veris et indemonstrabilibus et immediatis scitur aut demonstratur*” (I, 8, n. 49/1).

Ista conclusio statuit quod necesse est habere praecisam relationem inter terminos deductionis, quas explanat in sequente:

12. “*Omnem demonstrationem necesse est esse ex principiis appropriatis conclusioni*” (I, 8, n. 53/102).

Haec conclusio est reformulatio Roberti textu Aristotelis dicente: '*Quare ex his manifestum est quod non sit demonstrare unumquodque simpliciter ... sed secundum quod ex uniuscuiusque principiis*' [I, 9 ; 76 a 13 ss].

Principium essenziale theoriae scientiae Aristotelis est, secundum sequentem conclusiones:

13. "*Nullius scientia est demonstrare propria principia*" (I, 8, n. 55/145) [I, 9; 76 a 16]. Est littera Aristotelis.

Contrario, secundum sequentem conclusionem:

14. "*Et necesse est etiam principia communia cum veniunt in demonstrationem in scientia speciali appropriari generi subiecto in illa scientia*".

Et haec conclusio sequitur ex 12^a conclusione huius, quia –sicut observat Robertus- si omnis demonstratio est ex principiis propriis, necesse est principia communia, cum veniunt in demonstratione, fieri propria (I, 8, n. 58/189) [I, 10; 76 a 37].

Principium non contradictionis expresum est consequenter:

15. "*Nulla demonstratio recipit affirmationem et negationem eiusdem de eodem, nisi conclusio sit talis que non possit ostendi nisi per affirmationem et negationem eiusdem de eodem* (I, 9, n. 67)/14 [I, 11; 77 a 10 ss]. Est littera Aristotelis.

Principium reductionis ad impossibile recipitur in sequente conclusione:

16. "*demonstratio deducens ad impossibile recipit hoc principium commune de quolibet affirmatio vel negatio non universaliter, sed proportionatum generi subiecto*" (I, 9, n. 70/166).

Haec thesis est reformulatio textu Aristotelis, ubi probat in toto, sequentem conclusionem. Robertus numerat praevia una conclusio, ut exigit ordinem expositionem systematicam theoriae deductionis suae, et dicit:

17. “*Omnis questio quam querit demonstratur est ex propriis*” (I, 11, n. 74/7) [I, 12; 77 a 36 ss]. Haec ex littera Aristotelis, sicut dictum est antea.

In sequentibus lineis, Aristoteles docet formas et modos syllogismi et relationes cum cognitione acquisita syllogistice. Dicit ergo:

18. “*primus modus prime figure est magis faciens scire quam aliquis alius*” (I, 13, n. 97/11) [I, 14; 79 a 17 ss]. Est littera Philosophi.

In eodem capite docet Aristoteles quo modo sunt ordinata elementa syllogismi:

19. “*Ad omnem conclusionem demonstrabilem sunt ordinata tot elementa quot sunt media demonstrativa ad eandem conclusiones*” (I, 16, n. 131/46).

Haec est ultima conclusio de his que sunt de substantia huius scientiae.

4. Complementum

Conclusiones in duobus proximis capitulis sunt –secundum Robertum– “de complemento bonitatis et ornatus huius scientie” (sic) et sunt exempla quae ponit Aristoteles in capite vigesimo tertio et sequentis [I, 23; 74 b 19].

In sequentibus lineis Aristotelis docet principium negationis syllogisticae et exhibet regulas suas:

20. “*Cum ad omnem conclusionem demonstrabilem sint tot elementa quod media, ad conclusionem negativam est unum solum elementum negativum immediatum et omnia alia sunt affirmativa*” (I, 16, n. 134/117).

Haec conclusio est reformulatio principii generalis negationis: conclusio negante derivatur ex una tantum praemisa negativa, quia ex duabus negativis nihil concluditur; et haec est per se nota.

Sequente regula syllogistica referitur ad quantitatem demonstrationis, hoc est, universalitas particularitas, quod ponit Aristoteles in principio capituli decemi vigesimi quinti:

21. “*Universalis demonstratio est melior particulari*” (I, 17, n. 137/18).

Hoc est, quod universalis demonstratio magis facit scire quam particularis, quia “melior” significat “magis facientem scire”

Sequens regula referitur ad qualitatem demonstrationis, hoc est affirmatio et negatio:

22. “*Demonstratio affirmativa melior et dignior sit negativa*” (I, 17, n. 153/222) [I, 25; 86 a 31 ss]. Est littera Aristotelis, et est per se nota, quia evidens est quod affirmatio magis facit scire quam negatio.

Tertio docet differentia inter demonstratio ostensiva et per impossibilem, secundum dignitatem cognitivam

23. “*Ostensiva demonstratio melior est et dignior ducente ad impossibile*” (I, 17, n. 156/ 274) [I, 26; 86 b 39 ss]. Est etiam littera Philosophi.

Ratio est quia demonstratio ostensiva est directa et immediata conclusio, secus demonstratio per impossibile est indirecta et mediata.

Conclusio sequens exponit sensum propositionum antea positarum in unam tantum :

24. “*Scientia certior est que prior est, hoc est que de prioribus*” (I, 17, n. 157/337) [I, 27; 87 a 31 ss] et est etiam litteralis.

Postea Philosophus dividit scientiam receptam per artem syllogisticam in duas: quia et propter quid, qui est caeleberrima distinctio inter logicos

25. “*scientia que eadem facit scire quia et propter quid melior est et certior ea que facit scire alterum tantum*” (I, 17, n. 158/366)

Est reformulatio textus Aristotelis et est evidens sine explanatione.

Secunda distinctio est inter cognitionem abstractam et concretam, et duo docet Aristoteles

26. “*Scientia que est de re abstracta certior est ea que est de eadem re concreta*” (I, 17, n. 159/373).

27. “*De duabus scientiis que eriguntur super res abstractas, illa est certior que erigitur super res simpliciores quam ea que erigitur super res compositiores*” (I, 17, n. 160/377).

Robertus reformulavit hinc, breviter, explanationem Aristotelis in capite vigesimo octavo.

Ad complementum doctrinae, Philosophus ostendit diversas relationes medii cum extremis ordinatae ad legitimas conclusiones formandas.

28. “*Unius conclusionis possibile est plures esse demonstrationes per plura media non unius ordinis*” (I, 18, n. 162/53) [I, 29; 87 b 5-7] et est littera Aristotelis.

Cum scientia sit super res necessariam, concludit consequenter:

29. “*Super res casuales non erigitur demonstratio*” (I, 18, n. 163/115).

Ob idem causa, neque est demonstratio de rebus sensibilibus, et docet:

30. “*Super res sensibiles, ex parte ea qua sunt sensibiles, non erigitur demonstratio*” (I, 18, n. 163/119) [I, 30; 87 b 19 ss]. Est littera Aristotelis.

Pro complemento ostendit Aristoteles quomodo se habet demonstratio ad subiectum, in via negationis, scilicet, quod demonstratio non est causalium vel sensibilibus, sicut iam dictum est. Consequenter ostendit quomodo se habet demonstratio in via negationis ad principia ex quibus est demonstratio, et concludit ad probandum quod:

31. “*Non ex eisdem principiis demonstrantur omnia*” (I, 18, n. 168/228).

Et consequenter:

32. “*Una conclusio quecumque non demonstratur ex omnibus principiis*” (I, 18, n. 168/233) [I, 32; 88 a 18 ss] et ista est litteralis.

Sunt igitur istae conclusiones tota substantia theoriae scientiae Aristotelis in hoc primo libro *Posteriorum Analyticorum*.

Dixi.

**Necessitas contingentiae
apud scholasticos logicosque recentes**

Gualterius Redmond

“illationis necessitas ...
venit igitur ab exemplaritate in arte aeterna”
Sanctus Bonaventura

“omnis [propositio] modalis, si est vera,
est propositio necessaria et aeternae veritatis...”
Josephus Gredt¹

Sententiola congressionis, “Philosophia Medio Aevo acta: continuata atque interrupta”, diversimode interpretari licet. Velim equidem meditari non de locis communibus intra philosophiam Aevi Medii sed inter eam nostramque hodiernam. In animo scilicet habeo considerare certam doctrinam logicae modalis (id est, logicae necessitatis, possibilitatis, contingentiae) quae utrique philosophandi modo reperitur similis; videlicet: *necessitas contingentiae*.

Multa quidem exstant systemata logicae modalis quorum indoles syntactica ac semantica ex saeculo XX sedulo explorata est². Quaeram igitur num unum tot systematum ontologice “reale ” sit, numque tale systema a logicis Aetatis Mediae notum esset. Tali systemate presse descripto,

Bonaventurianam deinde necessitatis contingentiae notionem exponam sententiasque paucis commentabor Sancti Thomae Aquinatis, Josephi Gredt, Leibnitii, Hegelii.

¹ Bonaventura: *Itinerarium mentis in Deum*, 3:3; Gredt, *Philosophia Aristotelico-Thomistica*, decima editio, Friburgae in Brisgovia et Barcinone, Herder, 1936, n. 41.

² G. E. Hughes et M. J. Cresswell plusquam viginti systemata modalia inspexerunt, *An Introduction to Modal Logic*, Londinii, Methuan & C, 1968.

Logica modalis

Ineunte saeculo XX logica modalis primum post longam moram reinventa est. Modalitatem enim, ab Aristotele Stoicisque exploratam, logici Aevi Medii maxime saeculi XIV sollerter exposuerant. Scholastici quoque, tum Aetatis Mediae laborantes tum tempore Renatarum Litterarum, logicam modalem in sua methodo fructuose adhibere soliti erant. Tempore tamen moderno unicus fere qui in re modalitatis profecerat fuit Leibniti. Ineunte demum saeculo XX, logica modalis iterum exposita est, primo aspectus syntacticus deinde semanticus³.

Logica modalis logicam *elementicam* includit (“classicam” quae dicitur), primum a Fregeo integre formulatam, “frustatim” vero a logicis Graecis et Scholasticis. Elementa logicae tum elementiciae tum modalis sunt *propositiones* quae, si sint verae, statibus rerum aedaequant. Omne systema logicale syntactice definitur per *operatores* eorumque *regulas*. Inter operatores logicae elementiciae numerantur *junctores*, utputa copulatio “homo currit **et** homo movetur” et illatio “**si** homo currit, **tunc** homo movetur”, quae sic symbolice reddi possunt: $C \wedge M$ et $C \supset M$; negatio vero, ut “homo non currit”, sic: $\sim C$. “Modus ponens” est exemplum regulae: ex $C \supset M$ et C sequitur M .

Logicae *modali* suppetunt operatores necessitatis et possibilitatis et contingentiae. “Est necesse” per *quadrulam* “**□**” signatur; en exemplumi (ubi “ Q ” vices gerit propositionis “ $2+2=4$ ”): $\square Q$ (“necesse est ut $2+2=4$ ”). “Est possibile” indicatur per *diamantulam* “**◇**”; scilicet: $\Diamond C$ (“est possibile ut homo currat”). Contingentia sumitur tamquam copulatio; propositio “contingens est ut homo currat” exponitur ut $\Diamond C \wedge \sim C$ (“possibile est ut homo currat estque possibile ut non currat”); quae copulatio triangulo “ Δ ” contrahitur: ΔC ⁴. Stipulor propositionem operatore modali expertem esse actualem: C (“homo currit-- actualiter”).

³ Syntaxis a C. I. Lewis in *A Survey of Symbolic Logic*, Berkeley, apud Universitatem Californianam, 1918; sequens Hugonem MacColl in *Symbolic Logic and its Applications*, Londinii: Longmans, Green, 1906, et (una cum C. H. Langford) in *Symbolic Logic*, Novi Eboraci: Century, 1932. Semeiosis vero a Stig Kanger in “The Morning Star Paradox”, *Theoria* 23, 1957: 1-11; et a Kripke in “Semantical Considerations on Modal Logic”, *Acta Philosophica Fennica* 16, 1963: 83-94; et a Jaako Hintikka in *Models for Modalities*, Dordraci, Reidel, 1969.

⁴ “Contingit ut homo currat” potius significat $C \wedge \sim C$.

Plurima systemata modalia *duas regulas fundamentales* habent, alteram scilicet pro necessitate atque alteram pro possibilitate. Scholastici regulam necessitatis denominaverunt “a necesse ad esse valet illatio” (contractum ut “**nec-es**”). En exemplum:

$$\mathbf{E} Q \supset Q$$

“si necesse est ut $2+2=4$, tunc $2+2=4$ ”. Regula possibilitatis designatum est ut “ab esse ad possibile valet illatio” (**es-pos**):

$$C \supset \neg C$$

“si homo currit, ergo possibile est ut homo currat”.

Regulae **nec-es** atque **es-pos** exhibent *nexum cum actualitate* (ut dicitur), actualitas enim ex necessitate sequitur, possibilitas vero ex actualitate. Systema quod utramque regulam possidet “T” nominatur⁵. Ceterum, quaedam *modalitas ut talis*, cum omnia quae per **nec-es** demonstrari possunt, possunt demonstrari et per **es-pos**, videtur “pone” necessitatem et possibilitatem inesse rebus tamquam principium ontologicum.

Systema modale S5

Quaerere oportet, cum multa systemata nexu cum actualitate fruantur, num *unum* eorum rebus conveniat, quod si certum sit, *quodnam* systema et *quale* sit. Perscrutandae sunt, ut ad quaesitum respondeatur, habitudines illativae inter propositiones duplici operatore signatas ($\mathbf{E} \mathbf{E}$, $\mathbf{E} \neg$, $\neg \mathbf{E}$, $\neg \neg$). Quattuor illationes talibus propositionibus interjacentes ratae sunt in systemate T; hoc est, justificantur per regulas **nec-es** atque **es-pos**. Quae illationes, ut exempla afferam, per **nec-es** sinuntur:

$$\mathbf{E} \mathbf{E} Q \supset \mathbf{E} Q$$

“si necessario necesse est $2+2=4$, tunc necesse est $2+2=4$ ” et

$$\mathbf{E} \neg C, \text{ tunc } \neg C$$

“si necessario possibile est ut homo currat, tunc possibile est ut homo currat”⁶.

Illationes tamen *conversae* non valent in T. Conversio tamen prioris illationis est

⁵ Haec nomina C. I. Lewis debentur.

⁶ $\neg C \supset \neg \neg C$ quoque et $\mathbf{E} D \supset \neg \mathbf{E} D$ valent in T (per **es-pos**).

bona in systemate denominato “S4”:

$$\mathbf{E} Q \supset \mathbf{E} \mathbf{E} Q^7$$

“si necesse est $2=2=4$, tunc necessario necesse est $2+2=4$ ”. Haec illatio alterum principium ontologicum ostendit systemati S4 proprium: *ipsa necessitas est necessaria*.

In systemate demum “S5” nuncupato, valent *omnes* huiusmodi illationes, etiam conversae; haec, exempli causa, solum in S5 permittitur:

$$\neg C \supset \mathbf{E} \neg C$$

“si est possibile ut homo currat, ergo necesse est ut sit possibile hominem currere”. Quae illatio significat *possibilitatem ut talem esse necessariam*⁸. Atqui cum valeat quoque consequentia negativa $\neg \sim C \supset \mathbf{E} \neg \sim C$, ac proinde *contingens* sit ut homo currat (s C), afirmandum est *contingentiam ut talem esse necessariam*:

$$s C \supset \mathbf{E} s C$$

“si contingit ut homo currat, tunc necessario contingit ut como currat.

Haec illatio evenit ontologicum systematis S5 insigne: *contingentia est necessaria*. Insuper fatendum est, cum tum necessitas tum contingentia sint necessariae, *ipsam modalitatem esse necessariam*. Systema S5 igitur, quod nonnulli nostri temporis philosophi qui in modalitate versantur aestimant ut “reale” idque adhibent in philosophando⁹, in se habet certum constans ontologicum: *modalitas communis necessitati ac contingentiae primitus ac necessario inest omnibus quae sunt*.

⁷ $\neg \neg C \supset \neg C$ etiam valet in S4 (non in T).

⁸ $\mathbf{E} D \supset \mathbf{E} D$ etiam viget in S5 solo; haec illatio, “forte reductionis principium” nominata, certa argumentia existentiae Dei monstrandae attingit, velut apud C. Hartshorne; vide Redmond, *Deus et logica*, Mexici, Porrua, 2013, 2.311.

⁹ Hughes et Cresswell, auctores supra allati, censuerunt “S5, aliter ac T et S4, exhibet *absolutum* sensum verbi “conceptibile”; juxta quem, cum velimus dicere nos certum rerum statum ‘concipere posse’, aliquid *de ipso statu rerum* dicimus, minime de nobismetipsis qui statum concipimus.... Itaque copia systematum modalium confusionem vel dubitationem haud indicat; nobis potius utilis est ad distinctiones dignoscendas quas alioquin non perciperemus”, pp. 76, 79, 80, ubi citatur E. J. Lemmon, “Is there only one correct system of modal logic?”.

Bonaventura de necessitate contingentibus insita

Scholastici Mediae Aetatis ac temporis Renatarum Litterarum inter systemata modalia hodie investigata non distinguebant nec ergo recognoverunt eminentiam ontologicam systemis modalis S5. Verumtamen aliqui logici saeculi XIV dicuntur “movisse in S5”¹⁰; cuius ratio est quod quaedam relationes logicae quas ut ratas approbaverunt non valent nisi in S5¹¹. Praeterea, illi logici notiones semanticas videntur evolvisse haud dissimiles ac “mundos posibles”; Ludovicus Molina, ut exemplum adducam, terminum “ordines rerum et circumstantiarum earum” in suis de libero arbitrio studiis adhibuit¹².

Est tamen *exemplarismus Augustinianus* id quo specialiter nititur Scholastica doctrina necessitatis contingentiae. Exemplum est argumentum quod Sanctus Bonaventura praebuit ad monstrandum nostram necessitatis comprehensionem nos conducere ad Deum veritatis. Primo statuit omne ratiocinium rectum esse necessarium, *etiam in terminis contingentibus*:

“Intellectum vero illationis [inquit] tunc veraciter percipit noster intellectus,

¹⁰ Utpote Albertus Saxonicus et Johannes Buridanus et Hieronymus Pardo. P. King ait rectitudinem quorundam syllogismorum apud Buridanum “plerumque” supponere systema S5, in *Jean Buridan's Logic. The treatise on supposition. The treatise on consequences*, Dordraci, Reidl, 1985, p. 82. G. E. Hughes, “The Modal Logic of John Buridan”, *Atti del Convegno Internazionale di Storia della Logica/ Le Teorie delle modalità*, 1989. De Alberto, vide monographiam, respectu theorematum 935ss in *Perutili logica* contentorum, Johannis Emmanuelis Campos Benítez: *Lógica modal escolástica*, thesis doctoralis apud Universitatem Nationalem Mexicanam. J. Pardo, in *Medulla dyalectices*, París, 1505, qui habebat, inquit J. Coombs, “...conceptionem modalitatis secundum quam possibile sunt necessaria” (peculiarem systemati S5), in “Jerónimo Pardo on the Necessity of Scientific Propositions”, *Vivarium* XXXIII, 1, Leiden, E. J. Brill, 1995. Singula tamen harum quaestionum in controversia versantur. Leibnizius in sua theologia philosophica adhibuit principium systematis S5: $\neg \text{E} p \supset p$; Vide locos in Redmond, “Deus atque id quod fieri potest”: *Topicos*, Mexici, apud Universitatem Panamericanam, N. 27, 2004: 113-128.

¹¹ Exemplum est haec “conversio”, exponibilis sicut $\neg [a \in S \sqcap \neg a \in P] \equiv \neg [a \in P \sqcap \neg a \in S]$, ubi “S” et “P” vices gerunt subjecti et praedicati. Vide a Johanne Campos Benítez: “La conversión modal medieval y el sistema S5 de Lewis”.

¹² Sic Anthony Kenny in acroasi anno 1980 coram Instituto Aestivo Logicae Mediaevae habita (apud Universitatem Cornellensem, gratia National Endowment of the Humanities).

quando videt quod conclusio necessario sequitur ex praemissis; quod non solum videt in terminis necessariis verum etiam in contingentibus, ut “si homo currit, homo movetur”¹³.

Haec autem illatio:

$\mathbf{E} [C \supset M]$,

“necessario: si homo currit, tunc homo movetur”, cum sit necessaria, est vera etiam *nullo homine existente*¹⁴. Bonaventura deinde pergit:

“Hujusmodi igitur illationis necessitas non venit ab *existentia rei in materia* (quia est contingens), nec ab *existentia rei in anima* (quia tunc esset fictio si non esset in re). Venit igitur ab exemplaritate *in arte aeterna*, secundum quam res habent aptitudinem et habitudinem ad invicem secundum illius aeternae artis repraesentationem”.

concluditque deinde cum Sancto Augustino: “conjunctus sit intellectus noster ipsi aeternae veritati”¹⁵.

Sanctus Thomas similiter dicit de contingentibus:

“nihil... est adeo contingens, quin in se aliquid necessarium habeat. Sicut hoc ipsum quod est Socratem currere, in se quidem contingens est; sed habitudo cursus ad motum est necessaria, necessarium enim est Socratem moveri, si currat”¹⁶.

¹³ Op. cit., 3:3. *Omne* argumentum formaliter bonum est necessarium, sive materia ejus sit necessaria sive contingens. Forma argumentalis “modus ponens” est exemplum. Quando propositiones p et $p \supset q$ et q fuerint necessariae, illatio eveniet “stricta”: $\mathbf{E} [[\mathbf{E} p \wedge \mathbf{E} [p \supset q]] \supset \mathbf{E} q]$, quod si p et $p \supset q$ sint contingentia, forma ratiocinii adhuc erit necessarium: $\mathbf{E} [[p \wedge [p \supset q]] \supset q]$. Vide Redmond, “*Instrumenta Sciendi/ Lógica y ciencia en Antonio Rubio*”, *Tópicos Mexici*, Universitas Panamericana, 2008.

¹⁴ Sanctus Vincentius Ferrer arbitratus est orationes velut “rosa est odifera” et “pluvia est aqua guttatim cadens” verae sunt nulla rosa nec pluvia existente *De suppositionibus dialecticis* (de suppositione “naturalis” hic agitur). Kneale, W.C. et M. *The Development of Logic*, Oxoniae, Clarendon, 1962, PP. 264-5; vide etiam 58, 65.

¹⁵ Ibidem; Augustini *De vera religione*, 39:72.

¹⁶ *Summa Theologiae*, 1:86:3.

Neo-Thomista Josephus Gredt necessitatem modalitatis disserte recognovit, insigne systematis S5:

“Omnis [propositio] modalis, si est vera, est propositio necessaria et aeternae veritatis; enuntiat enim modum quo S[ubjectum] et P[raedicatum] conectuntur inter se, qui modus semper ex ipsa essentia S[ubjecti] et P[raedicati] desumendus est. ‘Petrum currere est contingens’ est propositio necessaria; enuntiat enim modum quo ‘Petrus’ et ‘currere’ conectuntur...”¹⁷.

Hegelius quoque quandam “necessitatis contingentiae” doctrinam evolvit in sua expositione rerum naturae. Natura, inquit, est secunda manifestatio Absoluti atque, ut talis, secunda philosophiae pars. Natura est, pro parte, compages rationalis ac necessaria extra tempus existens, ubi Absolutum sponte sese exhibet (antequam libertatem primum attingat in Spiritu). Idea igitur naturae, non tamen sua objectificatio in natura, est “divina”. Ex altera autem parte, res individuales temporalesque, quippe qui ex suis typis generalibus non “deducuntur”, sunt contingentes; quamobrem res non sunt “rationales”, nec igitur “reales” (solum tractantur “empirice” in scientiis naturalibus, philosophiae inferioribus).

Quamobrem principium logico-ontologicum *necessitas contingentiae* videtur a philosophis tempore ac loco diveris esse perspectum.

¹⁷ Op. cit., n. 41.

PANEL DE DISCUSIÓN

***ENSEÑANZA E INVESTIGACIÓN
DE FILOSOFÍA MEDIEVAL***

Quisiera centrar mi intervención en comentar qué sucede con la materia “Historia de la Filosofía Medieval” y cómo es que veo su inserción en las materias históricas de la carrera de Filosofía. Mi inquietud como medievalista se debe al hecho de los prejuicios, en su mayoría negativos, con los que el alumnado y hasta los mismos investigadores de otras áreas llegan hasta la Filosofía Medieval.

He participado en arduos debates (en su mayoría informales) que versaban sobre la necesidad o no de que ella fuera una materia obligatoria dentro del *curriculum* de la carrera; algo que al principio me pareció un planteo absurdo pero que, ante su reiteración, tuve que comenzar a aceptar como plausible, no porque así lo crea yo, sino porque no son pocos quienes lo sostienen. Y si bien es verdad que *de jure* no debería argumentarse en favor de la legitimidad de la filosofía medieval, *de facto* es lamentablemente una práctica habitual. En London’s Global University, un ejemplo entre varios, en la carrera de grado existen las materias de Historia de la Filosofía 1 y 2, en las que, de la filosofía Helenista (último tema de HF1) se pasa directamente a Descartes (primer tema de HF2). Sin ir más lejos, contéplense los programas de la materia Filosofía en el nivel secundario de nuestro país, que reproducen exactamente las mismas falencias.

En general, se suele pensar que en diez siglos (más o menos, dependiendo a qué periodización nos atengamos) nadie pensó nada que mereciera la pena ser tenido en cuenta. Y quienes reconocen que esto es una exageración, argumentan que, de todas maneras, de haber algo valioso, pertenecerá sin dudas al campo de la teología. No quisiera entrar aquí en el largo y hasta obsoleto debate sobre si existe o no una “filosofía cristiana” o una “teología filosófica”, etc. Lo que me interesa resaltar, en cambio, es la mala prensa de los modernos y, entre ellos, aun con mayor fuerza de los iluministas, quienes hicieron que la posteridad conociera a la época anterior como un período oscuro y tosco. Sin desvalorizar su legado, me permito hacerles a sus voceros una crítica: se han ocupado de cubrir con un velo todos los logros medievales y de hacerle creer a la posteridad que después del cierre de la escuela de Atenas, la humanidad había permanecido en una especie de letargo intelectual y cultural. Está bien, a ellos ya nada puede reprochárseles, pero a nuestros contemporáneos sí. Y hay veces en que creo que no lo hacemos con suficiente insistencia. Dado el tema convocante de este Congreso “*Continuidad y rupturas*”,

quisiera situar en esta línea argumentativa mi descargo (si así es que se le puede llamar).

Creo que gran parte de estos prejuicios negativos provienen de una poco feliz interpretación histórica (y para nada ingenua) que enfatiza por demás los elementos de ruptura existentes entre la Edad Media y la Edad Moderna, y olvida o, más aún, oculta por completo los de continuidad. Proviene, en otras palabras, de sostener que si la Modernidad fue tal, es justamente por haberse construido en decidida oposición al pasado: todo lo que la Edad Media fue, la Modernidad no lo era. De allí que concluyen sin ningún tipo de necesidad deductiva “y por ello fue mejor”. Pero no sólo la conclusión es errónea, sino que las premisas son falsas puesto que, aunque en mayor o menor grado de evidencia e importancia, sí existen continuidades.

Mi tarea aquí no es identificar cuáles son esas líneas de continuidad, ya que tampoco es cuestión de que intentemos hacer una especie de *pastiche*, buscando por doquier “antecedentes” para legitimar nuestras investigaciones. Pensar que es del todo relevante buscar, por ejemplo, elementos del pensamiento erigeniano en la obra de Hegel, es una vana empresa si con ello no se progresa en el conocimiento. Mi intención, por el contrario, es la de pedirles que “combatan” energicamente esos prejuicios, porque es a nosotros a quienes nos toca desmantelarlos, no sólo por orgullo, sino para que nuestros colegas en filosofía recuperen un mundo sobremano valioso para nuestra disciplina.

Volvamos a la inquietud inicial: ¿cuál es la función de la Historia de la Filosofía? Definitivamente, la respuesta no es unívoca: aquello que pensaron nuestros antepasados puede convertirse en un fin en sí mismo (el ser humano suele ser curioso hasta los extremos más insospechados); puede ser una herramienta para elaborar nuevas ideas; o puede, simplemente, ser un cúmulo de argumentaciones, tesis y hojas amarillas que ocupan lugar en la cabeza de los estudiantes, en los estantes de la biblioteca y, en el mejor de los casos, una línea más en nuestro *curriculum*.

Siempre me pregunté de qué nos sirve, más allá del placer personal o de los subsidios que con ello podamos adquirir, el *paper* del ilustre erudito que nos habla sobre la decimoquinta aparición del término “*consilium*” en el único manuscrito de un autor ignoto. Y no es que no se deba hacer, porque es interesante y porque indudablemente puede servir para investigaciones más amplias y fructíferas. De hecho, muchos de los autores y problemáticas que hoy nos ocupan han nacido de

esta manera. Pero el problema es si *sólo* trabajamos en ello (y eso es a lo que nos empuja el actual modelo de investigación), pues de este modo terminamos leyéndonos entre nosotros, los que ya conocemos del tema, únicamente para admirar o vituperar al otro especialista (con el que, además, de seguro ya intercambiamos alguna palabra o mail). En definitivas cuentas cómo encarar una investigación y, más aún, cómo legitimar su transmisión en el actual modelo de enseñanza, depende de nosotros, eso está muy claro.

Es por esta razón que en algunos encuentros académicos me he dedicado a justificar no sólo la inclusión de la Historia de la Filosofía Medieval dentro de las materias históricas en la carrera de Filosofía, sino de las Historias en general. Por mi parte, la respuesta al interrogante sobre la función de nuestra querida disciplina es esta: creo que la Historia de la Filosofía no sólo es histórica, sino también filosófica, en la medida en que (hablando en términos gadamerianos) es sólo gracias a ella que podemos interrogar al pasado desde nuestro presente, haciéndole nuevas preguntas desde nuestro propio horizonte situacional. En efecto, aquello que no vieron otros, condicionados por el suyo, podemos verlo aquí y ahora nosotros, de la misma manera en que otros podrán ver cosas en el futuro que nunca se nos hubieran ocurrido. Porque el modo de acceder a ese pasado es la pregunta, y ella obedece por completo a las inquietudes de todo hoy. Así, la Historia de la Filosofía deviene filosófica desde el momento en que la tradición misma aún puede decirnos algo nuevo, permitiéndonos responder filosóficamente a los problemas tanto contemporáneos como futuros. Ésta es la legitimidad primera que encuentro en nuestro quehacer. Invito a ustedes, profesores e investigadores, a pensar cuál es su respuesta y, a partir de ella, tomarnos en serio la tarea de defender nuestro lugar.

Celina A. Lértora Mendoza

Me propongo plantear algunas cuestiones acerca de la “Investigación en Historia de la Filosofía Medieval”. No voy a considerar el concepto de “investigación” en general, sino que procuraré referirlo al ámbito de nuestro interés específico.

Pongo el acento entonces en “**historia** de la **filosofía medieval**”. Cada palabra tiene un sentido y aunque parezca obvio no siempre lo es.

Historia: todos entendemos qué significa “historia” en un sentido general y, desde luego, historia del pensamiento, en este caso, filosófico, en un período predeterminado. Todos sabemos que componer una historia implica aplicar métodos históricos (y eventualmente abordar la cuestión metodológica como un objetivo en sí mismo) para obtener una reconstrucción racional del objeto de estudio. También es bueno recordar que dicho análisis implica considerar la situacionalidad del pensamiento y su marco histórico. Todo esto se suele aceptar en general y en teoría. Pero luego apreciamos una práctica, muy extendida, en que los autores y las obras se estudian en forma a-temporal, completamente fuera de sus marcos circunstanciados de producción y ello conspira seriamente contra el resultado; más aún, considero que conspira contra la comprensión misma de las ideas o doctrinas que se quieren explicar. Por ejemplo, difícilmente se entienda el sentido de muchas exposiciones de Tomás de Aquino, si no se tiene en cuenta el estado de la cuestión, la disputa escolar a la que se enfrentaba con su respuesta, la recepción y asimilación de fuentes. Y no sólo ese caso; ningún texto escolástico es realmente comprensible si no se lo asume como lo que básicamente es: un ejercicio disputativo cuya comprensión requiere conocer qué se discutía exactamente y a qué posiciones enfrentaba el autor estudiado. Aunque aborden el mismo tema, por ejemplo la existencia de Dios, la inmoralidad del alma, o la potencialidad de la materia primera, el marco disputativo no es igual en Tomás, Scoto, Ockham, Suárez, por citar algunos de los más célebres.

Filosofía: desde luego que el acuerdo sobre el concepto mismo es algo inalcanzable y en todas las épocas se ha discutido ampliamente; la discusión, por lo demás, me parece muy motivadora y fructífera. No intento entrar en esto, basta con acordar que existe un núcleo de autores y de temas que sin mayor disenso llamamos “filosóficos”. La historia de la filosofía nos proporciona, casi como una pragmática del signo, un conjunto de aplicaciones reales y consensuadas (en el propio tiempo y en los posteriores). Y ello permite, también de modo general, discernir las obras

filosóficas de las que no lo son y que pertenecen a otros campos del saber, como la matemática, la astronomía, la medicina, etc. Es cierto que hay zonas fronterizas y temas en intersección y en superposición. El caso más notable es la filosofía natural, durante siglos indistinta de la física; y ello mucho más allá del medioevo (basta recordar que la obra de Newton con que se caracteriza el método de la ciencia física “moderna” se titulaba “*philosophia naturalis*”). Justamente es la filosofía medieval un campo mayor de duda, y la cuestión se vincula especialmente con la teología.

En efecto el pensamiento medieval, tanto cristiano, como islámico y judío, es esencialmente teológico, en el sentido de que se organiza como una reflexión a partir de -o teniendo en cuenta sobre todo a- las creencias y dogmas de la religión comunitaria de inserción del autor. No existe lo que hoy llamaríamos un pensamiento secular, en ninguno de los sentidos habituales del término. Por eso, la construcción filosófica es una parte de una construcción teórica más amplia y dentro de la cual inclusive, alcanza su verdadero sentido. Si bien la expresión “*ancilla theologiae*” puede parecer excesiva (y creo que de hecho lo es, al menos en algunos casos), no puede negarse la estrecha relación y más aún, que la reflexión teológica es, en la mayoría de los casos (y los más relevantes) el marco en que se tratan y desarrollan las cuestiones filosóficas. Si comparamos el contenido teórico original e importante de los comentarios a Aristóteles, por ejemplo y de los comentarios a las *Sentencias* del Lombardo, la diferencia es muy clara. Hay mucha más doctrina original en el segundo caso, sin duda alguna. Pero solemos tener poco en cuenta que todos los comentarios a las *Sentencias* son obras teológicas, lecturas de profesores de teología en la facultad homónima. Y un ejemplo clarísimo: la exposición de la “filosofía” de Tomás de Aquino usa, en el 90% de su contenido, textos de la *Suma Teológica*. Y lo que es peor, suelen exponerse fuera del marco de discusión (teológico) de la misma, apoyarse en textos paralelos del comentario a las *Sentencias*, o de las *Quaestiones Disputatae* o las de *Quodlibet* (todas elaboradas en la Facultad de Teología). A la inversa, casi ningún trabajo de exposición de filosofía tomasiana usa sus comentarios a Aristóteles. Todo esto no es un dato menor a la hora de sopesar qué tipo de reconstrucción histórica se está haciendo y en qué medida respeta el pensamiento completo del maestro estudiado.

Creo, entonces, que si bien es válido reconstruir la filosofía de un autor medieval, de ninguna manera puede omitirse que dicha reconstrucción es un constructo del historiador y que su tarea debe tener ciertos recaudos metodológicos. Pongo un ejemplo, la discusión sobre algunos aspectos del concepto de libertad en Tomás de Aquino, debe tener cuidado si hace uso de categorías hermenéuticas cuya

aplicación a un pensamiento premoderno puede suscitar dificultades. En todo caso, considero que una interpretación que quiere ser fiel a Tomas de Aquino, tiene que dar una definición “tomasiana de libertad” que al menos a) sea aplicable no sólo al hombre, sino también a Dios y a los ángeles, que forman parte del conjunto de seres reales tal como él los concebía y a los cuales debía poder aplicarse cualquier concepto filosófico; b) que sea compatible con la noción tomasiana de premoción física, que si bien no es filosófica sino teológica, no puede desconocerse. Sería poco criterioso –por decir lo menos- elaborar un concepto “filosófico tomasiano” que contradiga un concepto “teológico tomasiano”, si se quiere ser fiel al espíritu general de concordancia entre los saberes, que él sostenía. Valga lo mismo para otros autores cuya “filosofía” suele exponerse y discutirse sin considerar estos aspectos.

Decimos en tercer lugar **Medieval**. No me refiero aquí a un cuestionamiento de los límites del período, si incluye o no la época de los Santos Padres, o el Renacimiento, o si es adecuado o no incluir la Segunda Escolástica, etc. Me refiero a algo que es una práctica más o menos consentida, o tolerada, pero que no deja de ser distorsiva. Si se va a hacer una investigación titulada de filosofía “medieval”, entonces que lo medieval sea realmente central y no una excusa para hacer otra cosa. Trabajos de investigación sobre la (posible) influencia de un autor medieval en uno moderno, o sobre la recepción de un autor de la antigüedad en uno medieval, suelen ser recursos para ubicar el proyecto en el campo de la filosofía medieval, que suele ser menos transitado que antigua o moderna, y por ende -sincerémonos- con mayores posibilidades de aprobación. No estoy en contra de los estudios “*de translatione*”; al contrario, y el tema central de este congreso muestra que los organizadores lo hemos considerado de la mayor relevancia. Pero ese estudio debe tener como centro real al pensamiento medieval, de lo contrario se convierte en una pantalla para obtener créditos académicos a expensas del medievalismo. Reconozco que esta práctica no es exclusiva de este caso, hay otras prácticas similares, consentidas con un simple *transeat* de los evaluadores. Tampoco propongo una exigencia disciplinaria castradora, simplemente señalo que diversas prácticas, aparentemente inocentes y de buena intención, terminan difuminando el objeto de estudio que se quiere promover.

Dejo estas reflexiones no como un ataque personal contra nadie, sino como un llamado a ponernos una mano en el corazón y reflexionar sobre nuestro ámbito de interés, y sobre los modos que lo afirman y los que tienen resultados contrarios. Por supuesto, nada es dogmático, todo esto es materia de discusión y de eso se trata. *Dixi. Vos discutite.*

La filosofía puede enseñarse de varias maneras. Lo tradicional es la enseñanza sistemática, formal, atendiendo una cátedra y desarrollando un programa predeterminado. Así un profesor enseña a un alumno y al cabo lo evalúa y la materia se aprueba. También puede recurrirse a un charla o conferencia anunciada de antemano desarrollando un tema elegido libremente y redondeando la exposición con principio, medio y fin, es decir con planteo, desarrollo y conclusión o conclusiones. En este caso el receptor es un auditorio que escucha y pregunta. Otra manera es escribiendo, que es la forma en que se transmite la ciencia a través del tiempo. Así nos han llegado las obras de los filósofos desde la Antigüedad.

Mi experiencia de la enseñanza de la filosofía, en especial la medieval, la he hecho a través de libros escritos. Pero no porque haya escrito obras propias de filosofía sino por transmitir pensamiento ajeno. Me estoy refiriendo a mi experiencia como traductora de textos filosóficos, tarea a la que he dedicado la mayor parte de mi vida profesional. He podido comprobar que efectivamente traducir editando es una forma de enseñar. Me explico.

Para traducir textos filosóficos se necesitan varios requerimientos: por lo pronto, conocer el pensamiento del autor a verter, lo que significa sencillamente ser idóneo en su conocimiento, valorar y respetar lo expresado por el autor y, por qué no, que el traductor se sienta cierta afín, es decir, que se sienta consanguíneo, usando palabras del profesor Battistessa, con el estilo y las ideas que se van descubriendo. A veces este requisito previo se cumple a medias porque se va conociendo al autor a medida que se lo traduce. En este caso lo que cuenta es que el traductor tenga una formación filosófica anterior como para identificar y comprender al autor a medida que lo va conociendo.

Otro requisito es conocer la lengua original que se va a verter pero no necesariamente hablar y, de la propia, tener nociones de gramática, de sintaxis y cierta experiencia en volcar ideas por escrito en un buen español (si se trata de nuestra lengua) lo más claro y entendible posible.

En el enseñar ha de haber por lo menos alguna inclinación a desempeñar esa tarea. En mi caso nunca la tuve hacia la enseñanza formal o sistemática como la describí al comienzo; por eso no tuve continuidad en esta forma de hacerlo.

No he observado que traducir se considere que pueda ser una manera de enseñar, salvo el caso de otra traductora, la profesora Lértora Mendoza, que tiene enorme estima hacia esta tarea y que, como yo misma, ha descubierto la veta pedagógica de este *métier*.

Una vez le escuché decir al profesor Battistessa que al traducir se conoce al autor de una manera mucho más vívida, profunda y detallada como no se lo llega a conocer leyéndolo. Él mismo pudo haberlo comprobado al traducir el *Canto de amor y muerte* de Rilke y *La Divina Comedia* de Dante. Porque en el armado de cada frase, en el encontrar el giro y la expresión adecuada, en el encontrar la palabra o las palabras que mejor muestren su pensamiento, con más fidelidad, el traductor se exige un ejercicio mental que difícilmente se produzca al leerlo solamente. Recuerdo también que Battistessa aconsejaba que profesores y estudiosos tengan esta experiencia, porque el mismo lo había experimentado al traducir. No en vano dice que traducir es una tarea dignificada por escritores de la talla de Cicerón, Racine, Goethe, Claudel y agrego, entre nosotros, Borges... Un pensador como José Ortega y Gasset invita a encarecer la tarea “como un trabajo intelectual de primer orden” en el ensayo *Miseria y esplendor de la traducción*.

Lo expresado por Battistessa y por Ortega son dos testimonios de autoridad que me ayudan a expresar el valor de la traducción como una tarea que enriquece al que la realiza por las connotaciones afectivas e intelectuales que conlleva. Y todo lo que el traductor da de sí otro lo recibe, lo aprehende, y el autor llega al lector tal como el traductor lo transmite, y aunque ser fiel es primordial en este *métier*, sin embargo, la impronta personal está presente, y el lector ve al autor de la obra a través de los ojos del traductor. El profesor en su clase frente a los alumnos transmite contenidos para formar el alma de los receptores, el traductor hace lo mismo en su tarea, transmite contenidos que enseñan al lector acerca del autor, según él lo entendió y lo consignó por escrito.

Un autor medieval del que he traducido varios comentarios (a la *Ética*, a la *Política*, a los *Analíticos Posteriores* de Aristóteles; al Libro Lambda de la *Metafísica* y a las *Sentencias* de Pedro Lombardo) es Tomás de Aquino.

Michael Novak, conocido filósofo norteamericano, decía que su libro favorito era la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles y el *Comentario* de Tomás. En este sentido escribió que algunos de sus mejores amigos habían muerto hacía tiempo refiriéndose a ellos. Lo comprendo porque, especialmente el comentario de Tomás, es una obra

que marca, que forma, que enseña de tal modo que su impronta perdura y su influjo permanece a lo largo de la vida. No de muchas obras filosóficas puede hablarse así. Por eso la primera vez que la traduje la dediqué a mi hija y a mis ahijados, como dándoles lo mejor que a mi me había pasado en muchos años. Luego hice una segunda traducción, después una tercera (en preparación), y en cada una con un lapso de más de diez años, el *métier* de enseñar estuvo más y más presente, y me fue confirmando que Tomás podía traducirse, podía transmitirse permitiendo enseñar su visión, su modo de entender el mundo ético con toda su riqueza, no solo con respeto hacia su pensamiento sino volcando el alma en la traducción.

Por ello digo que la tarea educativa de la traducción filosófica tiene una dimensión altamente valorable, capaz de formar las mentes de los lectores a un nivel que bien puede llamarse, en sentido profundo, enseñanza.

Este dominico del siglo XIII que fue Tomás que no sabía griego tuvo que leer toda la obra de Aristóteles en versiones latinas. Y a través de traducciones tuvo una comprensión tan excelente del filósofo griego que las buenas versiones que de éste hay hoy, que se han hecho directamente de manuscritos antiguos en el idioma original, como la traducción al inglés de Ross o al francés de Gauthier, sin embargo, en pasajes difíciles, u oscuros, a veces citan en nota el comentario de Tomás como algo que puede esclarecer.

Tal vez en años venideros se cree una escuela de traductores filósofos que enseñe a verter teniendo en cuenta todas las posibilidades que cada texto filosófico encierra y que, al volcarse a otra lengua, lo haga arrastrando consigo toda la riqueza del original y, cual madre, forme hijos que en esta circunstancia se llaman lectores.

Las obras originales perduran a lo largo del tiempo, en cambio las traducciones tienen una vida útil aproximada unos quince años. Este es un hecho de experiencia. Es decir, lo que dura el modo de expresarse en un idioma, dura la traducción que usa ese modo, considerando los aspectos accidentales, no el fondo permanente. Accidentales son algunos modismos, ciertos giros, ciertas construcciones de estilo. Está sujeto a modificación lo que puede cambiar en ese lapso en el modo de expresarse o de ser entendido. Por eso, para que la traducción pueda enseñar a cada generación de estudiosos o aficionados, ha de renovarse periódicamente so pena de volverse su lenguaje y su estilo desusados y con ello decaer de la misión que está llamada a cumplir. Hablando siempre de los rasgos incidentales de la misma. Si no es posible o no está prevista una edición cada quince años aproximadamente, algún

estudioso joven puede confundir el contenido con la forma de expresarlo, y no apreciarlo en todo su valor.

Me comentó una colega que escuchó a unas estudiantes de filosofía en el Congreso manifestar cierto asombro durante mi charla, porque no habían descubierto que la traducción filosófica puede ser un medio de enseñar hasta ese momento. Tal vez sea un signo promisorio. No pierdo la esperanza.

¿Vale la pena el estudio de la filosofía medieval? El medioevo ha sido objeto de numerosos ataques desde el Renacimiento. Se han cuestionado casi todos los aspectos del periodo: desde sus manifestaciones artísticas hasta su teología. En este tenor, la filosofía durante este periodo se ha considerado o como conjunto de errores o como algo carente de valor en tanto mezclado y supeditado a la teología. Así, aún cuando se responda afirmativamente a la necesidad del estudio de la filosofía y el de su historia no necesariamente ello implica lo mismo para el medioevo. Este es considerado, en efecto, en no pocas ocasiones como elemento prescindible del horizonte filosófico.

Según lo dicho, en este escrito me ocupo de la siguiente pregunta: ¿Vale la pena el estudio de la filosofía medieval? Abordo esta interrogante en el contexto de la educación universitaria y, más concretamente, en relación a la carrera de Filosofía. Intentaré mostrar dentro de este contexto, en primer lugar, cómo puede ser contestada una de las principales objeciones a esta pregunta. A continuación, para complementar lo anterior, señalaré un modo desde el cual puede ser justificado el estudio del medioevo. Para concluir, mencionaré un presupuesto fundamental que en última instancia condiciona el sentido preciso de la pregunta por la utilidad de la filosofía medieval.

Que el periodo medieval ofrezca escaso interés para la filosofía es una posición que parece estar basada en lo siguiente: la finalidad última de los medievales era de orden teológico. Por lo tanto, no puede encontrarse en ellos un desarrollo puro de la filosofía. La razón habría sido coartada en su autonomía por los intereses teológicos. Así, un estudiante de filosofía se siente cómodo junto a Kant o junto a Husserl en la medida en que los considera como autores típicamente asociados a la disciplina. Siente sospecha, sin embargo, cuando se encuentra con San Anselmo o con Santo Tomás. Hay una sospecha de que en la filosofía medieval no hay un interés real y honesto hacia la especulación filosófica.

Una primera respuesta parcial a esto se basa en los dos siguientes puntos. En primer lugar, es cuestionable afirmar que un autor que haya estado interesado fundamentalmente en la teología no haya podido decir nada de interés en relación a la filosofía. Agustín dijo que no estaba interesado más que en el alma y en Dios. Sin embargo, sus reflexiones sobre el tiempo son punto ineludible para el campo

filosófico. Es posible trabajar con ciertas ideas independientemente de que las mismas hayan sido desarrolladas en tal o cual contexto y con tales o cuales intenciones.

En segundo lugar, ha de notarse que el trabajar con ciertas ideas dejando en paréntesis otras ha sido moneda corriente en la historia de la filosofía y también en la historia de la ciencia. Si no se pudiese disociar la finalidad última de un autor respecto a algunas de las partes de su pensamiento con relieve filosófico o científico entonces hoy no se estaría estudiando a Kepler en la historia de la ciencia o a los pitagóricos en la filosofía, pues en estos últimos aparentemente la idea de una salvación con cierta tonalidad religiosa era el último móvil de la labor especulativa.

Naturalmente, el peligro que se corre cuando se enfatizan solo determinados aspectos del pensamiento de un autor es terminar falseando o deformando al mismo. A esto ha de replicarse que se deforma al autor solo en caso de que no se alerte al estudiante respecto al contexto real en el que autor parece estar ubicado. Así, pienso que no es nocivo si se enseña algo parecido a la 'gnoseología agustiniana' pero se indica y se explicita que la misma no ha sido pensada como tal por el Santo y que sus reflexiones han de estar en referencia a otros elementos. Se trata simplemente de un estudio donde queden claros los dos siguientes momentos: el aspecto que posee interés para la filosofía en sentido estricto y la alusión al contexto efectivo en el cual se gesta este aspecto. Ciertamente, en el medioevo no puede obviarse el contexto teológico. No puede obviarse el contexto teológico porque eso implica no ser justos con el autor en cuestión. Pero tampoco puede obviarse que es posible hacer cierta abstracción del contexto teológico y analizar ciertas partes desde una óptica estrictamente filosófica.

Si se acude a la historia de la filosofía también debe quedar claro que es un procedimiento normal el tomar algunos elementos y desechar otros. Tomar partes desligándolas de la totalidad a la que pertenecen. La sucesión de sistemas filosóficos no sería posible sin esto. Grosseteste ha tomado de Aristóteles el conjunto de elementos que se le presentaban como fecundos para sus propias especulaciones, desechando el resto. Lo mismo ha hecho Aristóteles respecto a Platón. Lo mismo ha hecho Heidegger respecto a Aristóteles. La filosofía ha avanzado haciendo abstracción de ciertos elementos y sirviéndose de otros. Es posible, en principio, pues, extraer y analizar elementos de importancia del medioevo. Dentro de la enseñanza de la historia de la filosofía medieval, empero, de modo a no deformar la postura real del autor en cuestión, ha de hacerse alguna alusión al contexto original.

Una segunda respuesta parcial puede ser esbozada a partir de lo siguiente: no es verdad, ni siquiera para la mayoría de los casos, que los medievales no se interesaron por las especulaciones puramente racionales. Hay interés genuino por la filosofía en cuanto tal. Lo que sucede es que han subordinado la filosofía a la teología. Como quien subordina un arte inferior a un arte superior, por ejemplo: el arte de la equitación al arte militar. Tal subordinación no implica, la mala calidad de lo desarrollado en el arte que se sitúa en dependencia al otro arte. Los medievales han subordinado la especulación filosófica a la teológica, ¿se concluye *a priori* por ello que la filosofía así situada será inferior al edificio filosófico elaborado por quien se pretende un filósofo con todo derecho, dígase, por ejemplo, René Descartes? Pienso que la respuesta es negativa.

También debe notarse que aún los autores que se han revelado más frontalmente contra la especulación puramente filosófica **han hecho** filosofía. Es decir, por una parte se han servido de herramientas filosóficas y, por otra parte, han elaborado puntos de interés para la filosofía. Así, del mismo modo en que nadie negará que Tertuliano debe mucho al estoicismo así tampoco puede decirse que Pedro Damián no se haya servido de la filosofía. Y entre los árabes, por caso, no parece justificado eliminar de la historia de la filosofía la crítica de Algazel a la causalidad.

Como complemento de lo anterior, puede afirmarse que el estudio de la filosofía medieval puede ser revalorizado recordando que para la historia de la filosofía la enseñanza del medioevo es una fase imprescindible. Esto es así porque la especulación de los siglos posteriores están condicionados o influenciados por lo dicho en el medioevo (lo cual no implica que estos siglos posteriores estén de acuerdo con lo dicho en el medioevo). En efecto, el desconocimiento de la historia no permite dimensionar en su justa medida a un filósofo. Es decir, buscar la comprensión de un filósofo sin su pasado es, creo, un abordaje bastante cuestionable. Hay quienes suponen que nada hay de interés entre la antigüedad y la modernidad. Tales personas celebran, como una novedad, el planteo cartesiano de no tomar sino lo evidente para construir así un sólido edificio filosófico o el énfasis de Locke en mostrar que todo el contenido mental tiene su raíz, en sentido cronológico, en lo sensible. Ahora bien, que el conocimiento deba estar fundamentado en principios autoevidentes lo han sostenido Boecio, Alano de Lila, Tomás de Aquino, y Duns Scoto por citar ejemplos rápidos. El medioevo no solo conocía lo que podría denominarse como el criterio de la evidencia sino que había teorizado al respecto. En cuanto a los argumentos para sostener que el conocimiento tiene un origen sensible, desarrollado por Locke al inicio de su *Ensayo* no solo muchos de ellos ya habían sido cosechados en el medioevo sino que además

había otros de los cuales pudo haberse servido el inglés. Quizás Locke no necesitaba ni siquiera desarrollar sus propios argumentos. Podría haberse servido, en este punto, de la tradición previa. Lo mismo para Descartes. Sin embargo, muchos pensadores modernos han pretendido re-crear la filosofía con un resultado de poco relieve: repetir lo que ya se ha dicho previamente y, ocasiones, lo que se ha dicho de una mejor manera y con mayores desarrollos. Curiosamente, quienes emiten juicios desfavorables respecto al medioevo simpatizan con los modernos, sobre todo con el bloque prekantiano. Ahora bien, comprender la conexión que existe entre los filósofos modernos y su pasado previo posibilita un juicio justo respecto a aquellos. Esto no sería posible si se desconociese la filosofía medieval.

Por otra parte, numerosos temas originales tratados en el medioevo se han asumido como válidos por la especulación posterior. En otras palabras, la filosofía posterior utiliza, en sentido positivo, aportes estrictamente medievales. En efecto, son pocas las corrientes contemporáneas (en caso de que haya alguna) que no deba algo al medioevo.

Todo lo dicho, sin embargo, está en dependencia de un supuesto fundamental: cómo se concibe la misma historia de la filosofía ¿es la misma un repertorio de opiniones y nada más que un repertorio de opiniones? ¿Es la misma el desarrollo de una serie de aportes que confluyen finalmente al sistema verdadero a partir del cual no resta sino ir perfeccionando sus detalles? ¿Es la historia como un conjunto de útiles conceptuales siempre disponible para hacer frente a los diversos problemas que el momento histórico plantea? Naturalmente, adoptar cualquiera de las posturas anteriores a su vez implica una concepción de lo que es la filosofía. Quisiera sugerir, a modo de conclusión, que para cualquiera de las posturas anteriores, en base a lo expuesto, el medioevo tiene algo que brindar. Esto me parece una reivindicación mínima aceptable y que permite responder afirmativamente a la pregunta de si vale la pena el estudio de la filosofía medieval.

Susana B. Violante

La cátedra **Filosofía Medieval**, en la Carrera de Filosofía de la Universidad Nacional de Mar del Plata, está constituida por un Docente a cargo, un JTP, un Ayudante de Segunda, dos adscriptos y un flujo estudiantil que oscila entre 25 y 35 por año. Desde su inicio, no nos hemos detenido en ideologías académicas, políticas o religiosas, de hecho construimos un espacio de amistad, escucha y diálogo, como cada uno de los integrantes hacemos constar en cuanto a nuestra presencia en el desarrollo de la cursada.

En lo personal, critico que en muchas escuelas de enseñanza secundaria, la asignatura **Filosofía** sigue estando a cargo de profesores de otras disciplinas que, en su mayoría, ignoran estos casi dieciocho siglos de pensamiento, negación que también profieren muchos profesores en Filosofía en sus cátedras universitarias, o hablan de ellos desde falaces ideas y preceptos que no tienen que ver con la riqueza y pluralidad que existió durante este período. Se ignora cuántas realidades convivieron, por eso sostengo que uno de los grandes problemas que hace que el prejuicio de: Edad oscura, en la que no se pensó, en la que no se hizo filosofía, en la que todos creían en Dios, se mantenga y omiten la pluralidad de relaciones, de religiones, de guerras, del surgimiento de Europa, del surgimiento de la Burguesía, del surgimiento de la ciencia experimental y muchos etcéteras y, sobre todo, el “aprender a aprender”, el trabajo con los estudiantes explicando temas complejos que tienen incidencia en la actualidad, incentivando a que busquen bibliografía, indaguen sobre las problemáticas y que los docentes dejen de buscar “espejos” donde vean reflejadas sus explicaciones y concepciones sino que permitan ampliamente la reflexión preguntando “¿qué saben?”

Considero que enseñamos en “florilegios”, por eso intento trabajar con obras completas, aunque no sean en lengua original, porque la mayoría de los estudiantes sólo hablan argentino y abro el marco de temas hacia la iconografía, la muerte, el lenguaje y no me detengo en cuestiones teológicas porque ellas ya están presentes en la mayoría de los temas y autores. Me gusta pensar en que enseñemos filosofía haciendo filosofía, caminando el diálogo, la escucha y tres elementos del método escolástico que se han dejado de utilizar y que, sostengo, es una de las cuestiones que impide “se haga filosofía” y que hay que recuperar: *lectio, quaestio y disputatio*. Reitero, uno de los grandes problemas es la “ignorancia” no sólo en el conocimiento

del periodo sino también en no saber explicarlo porque, como alguien muy apreciado, Francesc Fortuny, solía insistir: “nadie da lo que no tiene”.

Un estudiante se acercó a preguntar a los panelistas ¿por qué filosofía medieval, todavía? En este momento respondería ¿por qué Filosofía Antigua hoy? ¿Por qué Filosofía Moderna hoy? ¿Por qué no sólo Filosofía Contemporánea? Porque aportan algo más, no está contenida en lo actual. Porque muchos de sus problemas aún siguen siendo los nuestros, aunque en tiempos y contextos diferentes que remiten a resoluciones también diferentes y porque muchas veces, sus respuestas fueron tan inteligentes que se repiten hoy sin saber que fueron de “ellos”.

En nuestro desempeño hemos realizado y continuamos realizando modificaciones en los modos de actuación docentes brindando espacios de tutorías en el ámbito interno de la cátedra, poseyendo para ello un horario estable donde los estudiantes pueden contar con nuestra presencia. Realizamos reuniones de cátedra en las que se leen, interpretan y discuten los temas y obras seleccionadas, esto nos permite no sólo generar nuevas perspectivas de los temas y autores, sino lograr un compromiso por parte de todos los participantes. Como no contamos con biblioteca ni con librerías especializadas, la cátedra proporciona los libros completos a los estudiantes –con el motivo, mencionado anteriormente, de no realizar la misma acción medieval que consistió, en algunos pensadores, en leer y conocer a los autores por “florilegios”–, a través del **aula virtual** que la universidad nos ofrece. Asimismo, propendemos a la actualización continua de todo el equipo de trabajo: docentes, ayudantes y estudiantes a través de la participación activa, en Congresos, Jornadas y Conferencias, no sólo dedicados al periodo en cuestión sino de otros para vislumbrar los antecedentes del medioevo en el tratamiento de algunas problemáticas. También es importante destacar la presencia de los estudiantes en los Seminarios de grado y posgrados que ofrecemos. Como resultado de nuestras acciones algunos estudiantes avanzados nos ofrecieron sus clases sobre las Cartas de San Pablo y la lectura de Agamben; el pensamiento político de Guillermo de Ockham, seminarios breves sobre La muerte en el medioevo, el Renacimiento, las Utopías.

La finalización de la cursada se hace a través de una mesa redonda en la que los estudiantes presentan un informe sobre un tema de la cursada en relación con otras áreas disciplinares. Esos trabajos forman parte de una carpeta que está a disposición de otros estudiantes que quieran consultar el trabajo de cátedra que han ido realizando sus compañeros.

De este modo, y de a poco, vamos implementando modificaciones que incrementen el conocimiento y desarrollo intelectual sobre el período. Lo expresado aquí intenta ser una breve muestra de nuestro compromiso, en mi caso, durante tantos años, con la Filosofía en general y con la Filosofía Medieval en particular.

Formo parte de la Cátedra **Historia de la Filosofía Medieval y Filosofía Medieval** desde el año 1984, primero en la Universidad de Morón y luego, desde 1994, en la Universidad Nacional de Mar del Plata, como así también en la Universidad de Barcelona, España, durante los años 2002 a 2010, manteniendo mi presencia en Universidades europeas con actividades docentes e investigativas, dictando de Seminarios y Conferencias sobre el tema. Mi Tesis Doctoral tiene, como tema principal, a un autor alemán del siglo XI.

En lo que me compete, considero que esta misma pluralidad es la que se presenta en el aula, con la presencia de los estudiantes, y a la que le debemos el respeto que ejercitamos entre los integrantes del equipo docente, por ello es que tratamos de generar siempre un espacio propicio para recibir críticas y propuestas innovadoras.

Es imprescindible finalizar esta participación, reforzar el hecho de que, todavía hoy y aún sin saberlo somos muy medievales: “esos raros que nos legaron nuestra normalidad”.

TRABAJOS DE ALUMNOS

Éxtasis y *excessus mentis* en el *Itinerarium* de San Buenaventura

Nahima Caram

Aval: Prof. Ruth Ramasco

La presente comunicación se propone estudiar el problema místico en San Buenaventura, especialmente en su *Itinerarium mentis in Deum* a partir de las nociones de *excessus* y éxtasis. En esta obra escrita en 1259 el santo de Bagnoregio se retira al monte Alverna recordando la visión del alado serafín, en figura del Crucificado, que tuvo el bienaventurado San Francisco y las consecuentes llagas con las que queda. Consideró así que la visión que tuvo el padre san Francisco es también camino para llegar a ella. (*Itinerarium*, Pról., n. 1).

En el prólogo de la obra nos anuncia que el camino que va a trazar lo toma de la imagen del alado serafín. En efecto, las seis alas seráficas¹ dan a entender seis iluminaciones escalonadas, que empiezan en las criaturas y llevan hasta Dios. La propuesta bonaventuriana del ascenso posee un intenso clima de oración. En el prólogo anuncia las notas que lo caracterizan, cuyo camino no es otro que el ardentísimo amor al Crucificado. Y esto porque la muerte de Cristo es la que significa y llena de sentido nuestra metamorfosis espiritual (*Coll. In Hex.* 2,34). Quién quisiere subir es necesario que se ejercite por: la oración, en la gracia que reforma; la vida santa, en la justicia que purifica; la meditación, en la ciencia que ilumina; y la contemplación, en la sabiduría que perfecciona (*Itin.* 1,8).

Esta obra ofrece una guía para ascender, para elevarnos como por grados, en el cual cada grado es sucesivamente más perfecto que el anterior. O como nos dice Zubiri, en el prólogo a la obra de Olegario Gonzalez, el itinerario no es tanto una marcha del hombre hacia Dios sino un camino *en* Dios *hacia* su inteligibilidad². Este camino sigue un orden muy preciso, que comienza en el mundo sensible y termina

¹ En *De Sex Alis Seraphim*. Edición Quaracchi. Vol. VIII. Florentiae, 1990; Buenaventura nos indica que cada ala del serafín representa una virtud específica: 1) celo de justicia, 2) piedad o compasión fraterna, 3) paciencia, 4) vida ejemplar, 5) circumspecta discreción y 6) devoción hacia Dios.

² Xavier Zubiri en Prólogo a *Misterio Trinitario y Existencia Humana. Estudio histórico Teológico en torno a San Buenaventura*, Olegario González, Madrid, Ediciones RIALP, 1965.

cuando el hombre retorna a su Creador. Y este orden se puede observar en la manera en que Buenaventura dispone los capítulos: seis capítulos que corresponde a los seis grados de elevación respectivamente, y un último capítulo que corresponde al exceso místico³.

Así como Dios creó el mundo en seis días y en el séptimo descansó, seis son las especulaciones del alma hasta llegar a la séptima donde se da el descanso místico. Según la consideración *–per vestigium, in vestigio, per imaginem, in imagine, per lumen, in lumine* seis son los grados de la subida al monte Alverna. Ahora bien, el motor e impulso de esta subida es lo que el Doctor Franciscano llama *sursumactio*, es como una fuerza divina que nos atrae hacia la fruición del sumo bien. Y en este sentido “la oración es madre y origen de la sobre-elevación” (*Itin. 1,1*)⁴.

El itinerario es planificado por Cristo⁵ para el hombre, es la Trinidad la que precede a las creaturas y escribe *el liber naturae*, esto es a partir del hecho histórico de la creación, para que el hombre pueda leer el libro del universo y encontrar en el las huellas divinas. En palabras de Buenaventura⁶: “y en verdad reluce en las cosas creadas la suma potencia (Padre), la suma sabiduría (Hijo) y la suma benevolencia del Creador (Espíritu Santo), conforme lo anuncia el sentido de la carne al sentido interior por tres modos”. Es así que la Santísima Trinidad reluce en las creaturas de dos modos según se contemple *per speculum o in speculo*. La criatura no es, pues, solo algo que nos lleva a pensar en Dios, sino que lo contiene de algún modo.

El problema filosófico aquí planteado es “¿cuál es el sentido de la vida humana? ¿De dónde venimos, a dónde vamos y por qué caminos?”⁷ Buenaventura nos dice en sus *Collationes in Hexaemeron*: “Señor, salí de ti sumo, vengo a ti sumo y por ti

³ Buenaventura. *Itinerarium mentis in Deum*, T. I, BAC, Madrid 1947. En adelante abreviaremos *Itinerarium* (*Itin.*).

⁴ *Itin. 1,1*: “Oratio igitur est mater et origo sursumactionis”.

⁵ Tal como lo hace notar Olegario Gonzalez en su libro ya citado, la vida de Cristo se nos presenta como una llamada para que el hombre retorne al abismo de la Trinidad, y esto aparece especialmente en su texto *Soliloquio* donde el Doctor Seráfico nos dice que la existencia humana se vuelve una obediencia a esta llamada. “O anima, revertere: vocat te expansis in cruce manibus Iesus Christus; revertere; tuum redditum praestolatur totius Trinitatis abyssus”, *Soliloq. I*, 38.

⁶ *Itinerarium*, 1,10.

⁷ Étienne Gilson, *La filosofía de san Buenaventura*, Ed. Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1948, p. 411.

sumo⁸” (*Coll. In Hex.* 1,17), es decir el hombre es un ser para Dios, que en su ordenación desea el sumo bien. Y es lo que nos dirá el santo de Bagnoregio: “no siendo la felicidad otra cosa que la fruición del sumo bien, y estando el sumo bien sobre nosotros, nadie puede ser feliz si no sube sobre sí mismo” (*Itin.* 1,1). Sin embargo no podemos hacer este ascenso por nuestras solas fuerzas y sin el socorro divino, exige tomar conciencia de nuestra finitud y poner como cimiento la oración como ascesis del hombre en su interioridad.

El itinerario está dividido en tres grandes momentos según el alma contemple fuera de ella misma, dentro de ella misma o sobre (por encima) de ella misma, esto es: *extra se*, *intra se* y *supra se* respectivamente. En el primer caso es la consideración del ojo de la carne, pues está comunicado a las cosas exteriores, en el segundo el ojo de la razón el alma ha entrado dentro de sí misma y en el tercero por el ojo de la contemplación sube hacia las cosas superiores. “Con un símbolo bíblico dice San Buenaventura que quien se ejercita en el primer modo está en el atrio ante el tabernáculo; en el segundo ha entrado al santuario; y en el tercero está dentro: en el Santo de los santos donde Dios mismo mora”⁹ (*Itin.* 5,1).

Cuando el alma entra en sí misma y se dispone para los excesos mentales, acontece aquí la reforma por los dones gratuitos, pues nada puede hacer el alma sin el socorro divino. Al creer por la fe en Cristo increado recupera el oído y la vista, al suspirar por la esperanza para recibir al Verbo inspirado recupera el olfato espiritual, y cuando por la caridad abraza al Verbo encarnado recibiendo de Él delectación recupera el gusto y el tacto (*Itin.* 4,3). Reformados ya los sentidos espirituales se dispone el alma para los excesos mentales y estos son tres: la devoción, la admiración, y la exultación (*Itin.* 4, 3). Es así que el alma se hace jerárquica, iluminada y perfecta¹⁰ con ayuda del libro de la Sagrada Escritura (*Itin.* 4,6).

⁸ “Domine, exivi a te summo, venio ad te summum, et per te summum”.

⁹ Olegario González, ob. cit., p 119.

¹⁰ En un escrito posterior en 1260 titulado *De triplici via* Buenaventura divide en 3 etapas el camino a la contemplación mística, estas son: purgación, iluminación y perfección. En la primera se realiza un examen atento de todos nuestros actos y pecados, la segunda va unida a la gratitud de la afección y se caracteriza por estar seguida de calor (*ad cuius splendorem videmus sequi calorem*) y por último la vida de la perfección donde el deseo alcanza su culminación.

Vuelta el alma toda sobre ella misma, es natural que quede sin aire en esta subida. “Y en este tránsito, si es perfecto, es necesario que se dejen todas las operaciones intelectuales y el ápice del afecto se traslade todo a Dios y todo se transforme en Dios. Y esta es experiencia mística y secretísima, que nadie la conoce, sino quien la recibe ni nadie la recibe sino aquel a quien el fuego del Espíritu Santo lo inflama hasta la médula.”¹¹ (*Itin.* 7,4).

Consideremos ahora como el propio Buenaventura llama al modo de conocimiento por éxtasis:

“Llamo modo extático de conocer aquel en el cual el cognoscente es llevado hacia su objeto, que lo sobrepasa de cierto modo excesivo, elevándose sobre sí mismo, por medio de la cual entendiendo las cosas divinas, no según nuestra capacidad, sino en cuanto somos de todo en todo extrañados de nosotros mismos y totalmente deificados; pues mejor es ser de Dios que ser de sí”¹² (*De Scientia Christi*, q 7,r).

Las notas que caracterizan al éxtasis, siguiendo el estudio de Silvia Magnavacca, son: implica la suspensión de todo acto natural humano, trasciende y supera el conocimiento especulativo de la verdad divina, exige del alma un previo recogimiento y concentración en sí misma, culmina en una unión afectiva con Dios regulada por su luz, su consecución no depende de la voluntad humana¹³.

¹¹ “In hoc autem transitu, si sit perfectus, oportet quod relinquantur omnes intellectuales operationes, et apex affectus totus transferatur et transformetur in Deum. Hoc autem est mysticum et secretissimum, quod nemo novit, nisi qui accipit, nec accipit nisi qui desiderat, nec desiderat nisi quem ignis Spiritus sancti medullitus inflamat, quem Christus misit in terram”.

¹² “Excessivum autem modum cognoscendi dico, non quo cognoscens excedat cognitum, sed quo cognoscens fertur in obiectum excedens excessivo quodam modo, erigendo se supra se ipsum. De quo cognoscendi modo Dionysius loquitur in libro De mystica Theologia, et septimo capitulo De divinis Nominibus, dicit sic: “Oportet agnoscere, nostrum, per quam videt intelligibilia, unionem vero excedentem intellectus naturam, per quam coniungitur ad ea quae sunt ultra se. Secundum hanc igitur divina intelligendo, non secundum nos, sed nos totos a nobis totis extra factos et totos deificados; melius est enim Dei esse et non esse sui”.

¹³ Silvia Magnavacca. *Léxico técnico de filosofía medieval*. Miño y Dávila Editores, Buenos Aires, 2005, p 277, *In Sent. III*, d 34, p 1, a 2.

Hay una pequeña diferencia en el vocabulario utilizado por Buenaventura entre *excessus* y éxtasis, reside en que el primero refiere a la sobreabundancia de lo divino en tanto excede las potencias naturales humanas, tanto la intelectiva como la afectiva. En el primer caso encontramos el estado de tiniebla luminosa que le sobreviene al entendimiento a causa de la clarísima excedencia del objeto infinito; y en el segundo cuando el apex del *affectus* se traslada totalmente del amante al amado. Ahora bien, también es cierto que Buenaventura utiliza los términos éxtasis y *excessus* como si fuesen términos intercambiables, por ejemplo algunos de los términos que usa para aludir a estos estados místicos son: exceso mental (*mentalis excessus*), exceso sobremental (*supermentalis excessus*), exceso de la contemplación (*excessus contemplationis*), excesos extáticos (*extatici excessus*), amor extático (*amor extaticus*), amor excesivo (*amor excessivus*).

Buenaventura de Bagnoregio toma la noción de éxtasis de Dionisio Areopagita quien considera que el amor divino es extático pues “no permite que los amantes se pertenezcan a sí mismos, sino a los que aman”¹⁴.

El final, el medio y el objeto de todo este itinerario es contemplar a Cristo, que es “sumamente hermoso, sumamente armonioso, sumamente odorífico, sumamente suave y sumamente deleitoso” (*Itin.* 4,3). Y esto porque el alma no puede descansar en ninguna otra cosa que no fuera Dios, por lo que suspira por el grado supremo de la contemplación, por la unión transformativa del matrimonio espiritual, por la paz que sobrepuja toda sensación. Coincido con Balthasar en que la teología de Buenaventura es una teología del *excessus* ante la plenitud y sobreabundancia cada vez más grande de Dios:

“El exceso de revelación es lo auténticamente oculto del Dios cristiano; el exceso de la luz que resulta incomprensible, exige de la fe; el exceso de amor del Crucificado exige la humildad pura y la donación de sí; el exceso de liberalidad divina exige categóricamente la pobreza total que, como actitud humana de renuncia a todo, es la respuesta adecuada humanamente posible a la abnegación total de Dios hasta la cruz”¹⁵.

¹⁴ Dionisio Areopagita, DN 708 A, Citado por Ysabel de Andía, “Neoplatonismo y cristianismo en Pseudo Dionisio Areopagita”, *Anuario Filosófico* 2000, 33 (2008), p. 391.

¹⁵ Hans Urs Von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica*, Vol. 2, Ediciones Encuentro, Madrid, 1986, p 274

La subida al monte Alverna es para llegar a un conocimiento por *anagoge* donde el *affectus* y la gracia en el último eslabón provocarán una *alienatio ecstatica* en el hombre. El conocimiento por anagogía es la conducción hacia arriba: hacia la eterna bienaventuranza. “A esa enajenación deben disponerse los varones perfectos por la magnitud de la devoción, de la admiración y del gozo espiritual¹⁶” (*Sermones de re mystica*, 1,3). En *Itin.* 4,6 distingue el conocimiento anagógico del tropológico y del alegórico. El primero perfecciona mediante los excesos mentales, el segundo purifica para vivir honestamente y el tercero ilumina para entender claramente.

El ascenso iniciado en la contemplación de los vestigios culmina en el *excessus mentis*. El exceso es la clarísima excedencia del objeto infinito, puesto que aquí Dios es sujeto y objeto de la experiencia unitiva, y por eso mismo excede todo lo inteligible y todas las operaciones intelectuales y traslada todo nuestro afecto a Jesús, fin y aquietamiento de nuestros deseos. Las facultades cognoscitivas quedan reducidas a silencio y el alma concentra todas sus energías en el *apex affectus*. El vértice de la voluntad queda ardiendo en llamas, es un volcán de amor.

Después de haber contemplado a Dios como Creador, lo conocemos en la imagen como iluminador, lo amamos y gustamos por los sentidos espirituales en la semejanza como santificador, finalmente por las dos últimas alas del serafín lo contemplamos por sus nombres: Ser y Bien, antes de darse la unión mística con la conversión total a Cristo, “*plena conversione vultus*”.

El que llega al reposo místico queda “*quasi exterius mortuus*” pues la sabiduría revelada por el Espíritu Santo requiere que nada haga la naturaleza y menos la razón que queda en un estado absolutamente pasivo y silencioso. Requiere la cesación de todo aquello que procede de la naturaleza, pues la iluminación divina suplanta en el alma toda operación humana. Esta luz se difunde en la mente con una inmensa claridad que no deja al entendimiento distinguir nada; “algo así como si nosotros miráramos directamente el sol; la vista quedaría actuada por una potente claridad, que, precisamente por su misma fuerza, le impediría ver otra cosa que esta claridad. No diríamos que estamos ciegos, porque nuestra vista ve, y ve mucho, y, sin

¹⁶ “Ad talem alienationem debent disponi viri perfecti per magnitudinem devotionis, admirationis et spiritualis exultationis”.

embargo, no distinguimos nada. Esta es la condición del entendimiento en la divina tiniebla”¹⁷

Para San Buenaventura no es lo mismo *extasis* que *raptus*. El *raptus* traspasa los confines del *status viatorum* para acceder a una visión directa de la esencia de Dios. Así, a Dios no puede vérselo inmediata e intuitivamente en este mundo a excepción del *raptus* que ofrece una participación de la visión beatífica aunque sea a modo de relámpago y transitoriamente. (*Coll. In Hex.* 3,30).

El exceso extático tiene un efecto corporal en el hombre que lo vive y este tiene que ver con la muerte de Jesucristo. Así lo expresa Balthasar:

“Para la teología estética de Buenaventura resulta extremadamente decisivo que los estigmas sean impresos en el cuerpo en relación proporcional al exceso extático del alma. En este exceso se capta la forma de la belleza divina y en este exceso consigue también la belleza divina su forma en el mundo. Todo está ligado a que el éxtasis no significa para Buenaventura, ni en sus aspectos areopagíticos, sobrevalorar y abandonar el mundo, sino la apertura del mundo a Dios y, más precisamente, la manifestación del mundo prendado y tocado de Dios”¹⁸.

Notemos que si bien el éxtasis acontece después de la muerte, en el monte Alverna con la visión del alado serafín es posible un pregusto del éxtasis. Y dado que la unión del alma con Dios no puede realizarse en esta vida, el pregusto sería como tocar rápidamente la Eterna Sabiduría. En palabras de Gilson: “La vida del extático presupone, pues, tal agotamiento de todo el cuerpo que quién la vive no podría sostenerse sin una gracia especial del Espíritu Santo”¹⁹. El estudio de Ignacio Andereggen nos hizo dar cuenta de que en este momento culmen del itinerario la fuerza que viene del ápice del afecto se traslada toda a Dios. Sin embargo: “La visión de Dios implica la transformación total de la vida presente y su adecuación a la eterna”²⁰.

¹⁷ P. León Amorós. *El pensamiento de San Buenaventura* en Obras de San Buenaventura. Edición bilingüe. Tomo I, BAC, Madrid, 1945, p 149.

¹⁸ H. U. Balthasar, op. cit, p 266- 267.

¹⁹ E. Gilson, op. cit. p 91.

²⁰ I. Andereggen, “El ascenso contemplativo filosófico y místico según el *Itinerarium Mentis in Deum* de San Buenaventura”, *Sapientia* 52, n. 202 (1997), p 276.

Al-Rāzī: de la persecución al olvido

Alba Cristaldo

Aval: Prof. César J. Colman Villamayor

Cuando nos dedicamos al estudio o investigación de la filosofía correspondiente a la Edad Media, es fácil encontrarnos frente a una serie de errores y problemas que muchas veces no nos permiten tener un panorama real y completo del pensamiento filosófico de esa época. En primer lugar, pocos tienen en cuenta que la actividad filosófica medieval no se limita geográficamente al pensamiento filosófico Occidental, que hace referencia a la Escolástica, sino que también está presente en Oriente, y es dentro de esta unidad geográfica donde nos encontramos con visiones equívocas o incompletas acerca de la filosofía medieval árabe.

Al hablar del pensamiento filosófico medieval árabe, muchos tienden a cometer dos errores. El primero es el de encasillar a todos los representantes de este movimiento como seguidores de la corriente aristotélica, y el segundo es el de sintetizar el pensamiento filosófico árabe de esa época como una escolástica musulmana, en la que la interpretación racional del Corán y las verdades predicadas por el Islam eran el único tema tratado por los filósofos árabes de la época.

Ya aclarados estos errores, es posible comprender mejor una de las causas por las cuales se ha dejado en el olvido, o el desconocimiento de muchos, la vida y el pensamiento filosófico de AbūBakr Muhammad ibnZakārīyā Al-Rāzī, o el Rhazes latino. Este pensador se nos presenta como el mejor ejemplo de la visión errónea que muchos tienen sobre la filosofía medieval árabe, pues difiere de los demás filósofos de su tiempo en varios aspectos, como por ejemplo el hecho de que la fuente de su pensamiento no sigue la corriente aristotélica y sus temas de estudio no responden a una escolástica musulmana, motivo por el cual fue perseguido en su tiempo.

Mi intención primera no es analizar el pensamiento filosófico de Al-Rāzī sino más bien exponer un poco sobre su vida y obras en un intento por rescatarlo del olvido en el que ha quedado.

AbūBakr Muhammad ibnZakārīyā Al-Rāzī (el Rhazes latino), fue uno de los grandes filósofos que el mundo árabe nos ha legado. Sin embargo, vivió y expuso

sus ideas en un tiempo en el que la filosofía y los filósofos árabes se regían por una escolástica musulmana cuyo fin principal era interpretar el Corán, y quienes buscaban conocer más sobre otros temas o exponer ideas aunque sea mínimamente contrarias al pensamiento de esa época, como es el caso de Al-Rāzī, eran perseguidos. Este es el principal motivo por el cual su pensamiento filosófico nos ha llegado tardía y fragmentadamente. Pocos han logrado acceder a su filosofía y uno de ellos es Paul Kraus, quien en 1936 publicó una de las aproximaciones más certeras a la filosofía rāziana.

Al-Rāzī, vida y obras

AbūBakr nació en Persia, en una población de nombre Rayy ubicada a unos doce kilómetros del actual Teherán, a comienzos del mes de Sacbān del año 251 de la Hégira (865 d.C.). Fue un hombre polifacético, una característica rescatada por casi todos sus biógrafos, pues no sólo se dedicó a la filosofía sino que también incursionó en medicina y alquimia, aportando tanto o más en cada una de estas áreas. Pero su primer aporte lo dio en la filosofía, donde se caracterizó por su espíritu racionalista. Su inclinación por la medicina, en la que nos legó una gran enciclopedia con compilaciones de autores griegos, hindúes, persas y sirios, con comentarios y observaciones propias, conocida como el *Continens*, le llegó recién cuando estaba próximo a cumplir los 30 años. Sus aportes a la medicina y a la alquimia se han perdido en gran parte, pero lo poco que se ha salvado demuestra su impresionante conocimiento en estas áreas. Respecto a las producciones de Al-Rāzī en las distintas áreas, Aldo Mieli comenta:

“El catalogo preciso de sus obras, que nos ha sido trasmitido nada más y nada menos que por el célebre Al-Bīrūnī, que vivió un poco más tarde que Al-Rāzī, comprende 56 obras médicas, 33 de ciencia natural, 8 de lógica, 10 de matemáticas, 17 de filosofía, 6 de metafísica, 14 de teología, 23 de química, 10 sobre temas varios y 7 comentarios y explicaciones de otras obras médicas o filosóficas”¹

Otra característica de este personaje es sin duda su amor al trabajo, algo que el mismo relata en su Libro de la conducta filosófica², al punto de atentar con los

1 Aldo Mieli, *Panorama general de historia de la ciencia II. El Mundo Islámico y el Occidente Medieval Cristiano*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1952 (2ª ed.), p. 68.

2 Al-Rāzī, *Libro de la conducta filosófica*, *Al-Sirat al-falsafiyya* (Brit. Mus. Add. Or. 7473).

excesos a su salud.

En sus últimos años de vida, Al-Rāzī sufrió una parálisis y una ceguera que le impidieron seguir con su trabajo, por lo que le fue necesario conseguir un amanuense para que lo ayudara a concluir su labor. Sus biógrafos rescatan el relato de que cuando la ceguera comenzó a apoderarse de él, se solicitó a un médico que lo operase, pero Al-Rāzī se negó con este pretexto: “ya vi de la vida hasta el aburrimiento”. Con tanto en contra pero lleno de conocimientos e ideas por plasmar, siguió trabajando hasta su muerte, que según algunos fue en el año 923, mientras que para otros en el 932 d.C.

Para este filósofo el progreso continuo de las ciencias era muy importante, y sus enseñanzas eran abiertas tanto para sus discípulos como para cualquiera que quisiera escucharlas. Al-Rāzī no siguió estrictamente las doctrinas ortodoxas, pues reflexionaba sobre temas filosóficos apartados por completo de lo religioso, por lo que nunca faltaban los defensores de la fe musulmana que lo contradecían y combatían su pensamiento. Son esos pensamientos de progreso o contrarios a las doctrinas ortodoxas los que hacen que no le sean favorables a Al-Rāzī los juicios de los escritores árabes de su tiempo, quienes argumentaban que él no entendía de filosofía, por lo que sus ideas eran erróneas.

De exitoso puede ser calificado el trabajo de quienes hicieron hasta lo imposible por desprestigiar a Al-Rāzī y borrarlo, junto a sus pensamientos y obras, de la historia, no sólo de la filosofía, sino también, de todas las áreas en las que incursionó, considerando el hecho de que apenas han llegado a nuestros días pedazos desvaídos de sus obras que nos dejan una visión neblinosa de su vida. De entre esos fragmentos, y en lo que respecta a su obra filosófica cabe señalar³:

- El *Libro de la medicina espiritual*, *Al- Tibb al-rúbānī* (Brit. Mus. Add. Or, 25758; Vat. Ar. 182; Dār al-Kutub, El Cairo, 2241), pp. 1-96 en la edición de Kraus.
- *Libro de la conducta filosófica*, *Al-Sirat al-falsafiyya* (Brit. Mus. Add. Or. 7473). Existe traducción al francés por P. Kraus: “Raziana 1”, *Orentalia*, IV, 1935.
- *Signos de la llegada del Estado*, *Amārāiqbāl Al-Dawla*. (Rāgib 1463, ff. 98a-99b,

En la reimpression de la edición de P. Kraus de 1977, pp 96-112.

³ Las obras de Al-Rāzī fueron publicadas por P. Kraus: Abi Bakr Mohammadi Filii Zachariae Raghensis *Opera philosophica fragmentaque quae supersunt*, collegit et edidit P. Kraus, El Cairo, 1939. La obra de Kraus fue reimpresa en 1977. Esa es la edición citada aquí.

Estambul), pp. 135-138 en la edición de Kraus.

- *Libro de los placeres, Kitāb al-ladda*, pp. 139-164 en la edición de Kraus.

- *Libro de la Ciencia Divina, Kitāb al-cilm al-ilāhī*, pp. 165-190 en la edición de Kraus.

- *Discurso sobre la metafísica*, Maqālac fimā bacdal tabīca (pp. 113-134 en la edición de Kraus.

La fuente de su pensamiento filosófico

A la hora de hablar sobre Al-Rāzī no es extraño encontrarse con la interrogación acerca de las fuentes de su pensamiento filosófico, ya que según sus biógrafos y otros que se han dedicado al análisis de su filosofía, esta no responde a las características de la corriente aristotélica, presentes en otros filósofos de su tiempo. Respecto a esto, Fabienne Brion expresa lo siguiente: “AbūBakr no era más hombre de una escuela filosófica que de una religión y, en filosofía como en medicina, parece poder ser descrito como un práctico concienzudo, casi libre de prejuicios dogmáticos”⁴.

Esta cualidad de Al-Rāzī descrita por Brion, de no atarse a ningún dogma ni pensamiento pero sí tomar de algunos de sus elementos que quizás él consideraba útil, es lo que dificulta resolver el problema de las fuentes de su pensamiento. Así nos encontramos con una interesante variedad de teorías y análisis que cuentan entre las fuentes de su pensamiento, corrientes como el pitagorismo, el maniqueísmo o el brahmanismo. La mayoría también coincide en que las influencias más fácilmente detectadas en sus obras son las de Sócrates y Platón, encontrándose rastros de ellas en casi todas las obras que nos han llegado de él referentes a temas como la cosmogonía o la teoría de la transmigración de las almas.

Si bien Al-Rāzī conocía el pensamiento aristotélico, parece haber por su parte un rechazo hacia el filósofo e incluso existe un pasaje de IbnSācīd al- Andalusī, que también Kraus presenta en el Libro de la Teología, donde además se pone de manifiesto la preferencia de Al-Rāzī hacia Sócrates y Platón así como también se visualizan elementos procedentes de otras corrientes:

“...[En Al-Rāzī] Hay un fuerte rechazo de Aristóteles, le reprocha el haberse

⁴ Fabienne Brion, “Le temps, l’espace et la genèse du monde selon A.B. al-MS”, *Revue Philosophique du Lovain*, 87, 1989, p. 143.

separado de su maestro Platón y de los anteriores filósofos en muchas de sus opiniones. Afirma que corrompió la filosofía y alteró muchos de sus principios. Pero yo no creo que Al-Rāzī se irritase contra Aristóteles sólo por hablar mal de él, sino que menciona a Aristóteles y persigue su refutación Al-Rāzī en su Libro de la Teología, en su Libro de la Medicina Espiritual y en otros libros mostrando su preferencia por la doctrina dualista sobre el politeísmo y las ideas brahmánicas, sobre la derogación de la profecía y la creencia de todos los sabeos en la transmigración de las almas...”⁵.

El pensamiento de Al-Rāzī

Es difícil exponer por completo el pensamiento filosófico de Al-Rāzī por la extensión del mismo, que merece todo un libro dedicado, más que a una simple exposición, a un detenido y minucioso análisis, por lo que sólo se mencionaran, de forma resumida, algunos de los temas más relevantes.

De las pasiones y placeres

Para Al-Rāzī, alcanzar el estado máximo de placer significa lograr con la mente un completo estado de paz que no pueda ser perturbado por nada, algo que sólo se consigue al atravesar un valle correspondiente, pues los placeres suponen un sufrimiento previo o ruptura, idea que el filósofo explica por medio de ejemplos:

“Debe saberse que los que se dejan influenciar, se someten y entregan a los placeres, se pondrán en una situación en la que ya no tendrán placer y sin embargo ya no podrán dejarlo. Los que se dan a las mujeres, a la bebida y a la audición de músicas y cantos —a pesar de que son las pasiones más fuertes afianzadas instintivamente en la naturaleza—, no gozan como los no entregados a ellas, porque para aquéllos pasan a convertirse en un estado como cualquier otro suyo, o sea, algo habitual y acostumbrado, y tampoco pueden desarraigarlas porque se les han convertido en algo necesario para su vida, no en algo añadido o superfluo. Así, pasan a ser unos desgraciados cuando pensaban iban a ser felices, se ponen tristes cuando suponían iban a estar alegres y experimentan dolores en vez de placeres”⁶.

⁵ Ibn Sācīd Al- Andalusī, *Tabaqāt al-Umām*, trad. al francés de Blachere, París, 1935.

⁶ Al-Rāzī, *La conducta virtuosa del filósofo*, traducción, introducción y notas de Emilio Tornero Poveda, Madrid, Trotta, 2004.

En pocas palabras, alimentar a los apetitos y las pasiones del cuerpo, es una estrategia contraproducente, que aparta al alma del camino que busca llevarla de regreso a su hogar espiritual, algo que Platón había mencionado al comparar ese tipo de vida con tratar de llevar agua en un colador.

Sobre el Alma

Sobre este punto Al-Rāzī creía que el mundo poseía un alma que al principio se encontraba en un mundo espiritual pero que anhelaba tanto ser parte de este mundo, el mundo material, y Dios en su infinita sabiduría comprendiendo que el alma, al igual que un niño, sólo disminuiría su inquietud a través de la experiencia, la incorporó al mundo material no sin antes otorgarle el conocimiento para que esta supiera cuanto se ha alejado y busque la forma de regresar al mundo espiritual. Por este motivo el alma de cada hombre se enfrenta a los males del cuerpo que buscan apartarlo del camino y es esta lucha la que ofrece sentido a todos los esfuerzos humanos en el ámbito de la vida.

Sobre la muerte y la razón

Según Al-Rāzī el temor a la muerte es una afección que no será eliminada del alma mientras a esta no se le proporcione la satisfacción de que, tras la muerte, nos espera algo mejor. De esta manera el filósofo expresa lo siguiente:

“Vamos ahora a dar satisfacción al que piensa y cree que el alma se corrompe con la corrupción del cuerpo, porque cuando tiene temor a la muerte se está desviando de su razón y se está inclinando hacia la pasión. Según éstos, al hombre, tras la muerte, no le alcanza ningún mal ya que lo malo es una sensación y ésta sólo la tiene el ser vivo, el cual durante su vida está inundado y sumergido en males. La situación desprovista de males es mejor que la acompañada de ellos. La muerte, por consiguiente, es mejor para el hombre que la vida. Si alguien dijera: Aunque durante su vida le afecten al hombre los males, obtiene también unos placeres que no los tiene cuando está muerto. Se le podría entonces argüir: ¿Le dañaría, afectaría o sufriría de alguna manera en esta última situación el que no obtuviera placeres? Si dice que no –y así dirá porque si no lo dice se seguirá que estará vivo estando muerto, puesto que el mal sólo afecta al vivo y no al muerto–, se le

contestará: Entonces no le dañará no obtener placeres”⁷.

Entonces, según Al-Rāzī la verdadera sabiduría es producto de la superación del temor a la muerte. Este es un estímulo de las pasiones mayor que el apetito, pues sólo libre de este pensamiento el hombre puede conocer la verdad. Alimentar los apetitos de forma excesiva, en otras palabras enviciarse, es una manera equivocada del hombre de liberarse del temor a la muerte pues como Al-Rāzī creía, después de la muerte el alma volvería a su morada espiritual, donde sería inmortal.

Sobre la religión y la filosofía

Según Al-Rāzī, el hombre recibe de Dios todo lo que necesita saber, no por la revelación especial que sólo es causante de disputas y guerras de creencias, sino por medio de la razón que pertenece por igual a todos. Para este filósofo, si el hombre es capaz de crear tantas cosas nuevas cada día, también es capaz de encontrar la verdad por sí sólo y sin necesidad de un guía, sacerdotes y profetas. Consultado sobre si un filósofo puede seguir una religión revelada proféticamente, Al-Rāzī abiertamente replica que nadie puede pensar filosóficamente mientras se encuentre atado al dogmatismo y las contradicciones.

Al-Rāzī dice que cada discípulo aprende de su maestro pero que todos deben buscar superarlos y no contentarse con la enseñanza de estos. También dice que él nunca va a ser un Sócrates, y advierte que nadie esperó que él pueda, en el corto plazo, rivalizar con Sócrates, Platón, Teofrasto, Eudemo, Crisipo, Temistio o Alejandro de Afrodisia, o incluso Aristóteles. Pero también afirma la creencia en el progreso, al menos para individuos, y niega que uno está atrapado dentro de las enseñanzas de los grandes fundadores de las tradiciones, agregando que aquellos filósofos creativos, rápidos y persistentes en la investigación filosófica hacen que quienes los preceden no estén de acuerdo con ellos y busquen mejorar sus métodos y otras formas para alcanzar la verdad, lo que es bueno. El pensamiento, incluso si no llega a la verdad universal, Al-Rāzī insiste, ayuda a liberar el alma de su esclavitud en este mundo, y eso es más seguro para nosotros que la inmortalidad que tan mal describen y prometen en vano por los profetas.

En conclusión, con lo poco que se ha expuesto, resulta difícil negar la importancia del pensamiento filosófico que Al-Rāzī ha aportado y que es de gran

⁷ Al-Rāzī, *La conducta virtuosa del filósofo*.

significancia para la filosofía, no solo de la Edad Media, sino también para la formación de la filosofía posterior a esta época. Puesto que muchos puntos de su pensamiento, como la idea de la transmigración de las almas y su postura en cuanto a la imposibilidad de una religión revelada, pudieron haber sido utilizados como base para la formación de nuevas corrientes filosóficas, y aunque muchos sigan negando que exista algún aporte verdadero de Al-Rāzī al campo de la filosofía, el mero hecho de haber estudiado, analizado y comentado los textos grecolatinos traducidos, es también un gran aporte, porque de una u otra forma ha evitado que muchos de los antiguos conocimientos se pierdan.

Consideraciones sobre la *translatio studii* entre los siglos VI y IX

Alexis Marcus

Aval: Prof. Pablo Ubierna

Consideraciones iniciales

El presente texto tiene como propósito establecer las condiciones de posibilidad materiales, operativas y técnicas que permitieron la transmisión de los sistemas filosóficos clásicos desde fines de la Antigüedad Tardía hasta comienzos del Medioevo. Si bien se pondrá énfasis en los autores involucrados en este proceso, es de su relación con el espacio geográfico, las lenguas y los *corpora* de textos, donde se hará visible esta dinámica, y no tanto en sus conocimientos, lo cual puede dar un aspecto desdibujado a un entramado fuertemente inequívoco. Este período comunica dos grandes auges de actividad intelectual, y fue en sus polos donde se concentraron los mayores conocedores de la filosofía clásica.

S.V. Antecedentes. La Academia de Plutarco de Atenas y la Escuela de Alejandría

Hacia 430, Plutarco fundó en Atenas una escuela a la que llamó *Academia* en alusión a aquella fundada por Platón a comienzos del s. IV a.C. Si bien no es claro con quién se educó Plutarco, se declara seguidor de Jámblico de Calcis¹. Esta nueva Academia fue el centro del denominado Neoplatonismo Ateniense y estuvo en actividad durante casi cien años.

Desde el aspecto sucesorio, Plutarco fue maestro de Hiérocles de Alejandría y de Siriano. Hiérocles había estudiado con Olimpiodoro de Tebas. Siriano fue maestro de Domnino de Larisa y de Proclo. Tras haber estudiado con el rétor Leonas, con el matemático Herón y con el paripatético Olimpiodoro (*el Viejo*) en Alejandría, Proclo viajó a Atenas donde estudió con Plutarco y con su hija Asclepigenia, además de con Siriano. Proclo fue maestro, en Atenas, de Asclepiodoto, Agapio, Marino, Isidoro de Alejandría y de Amonio Hermias². De éstos, Amonio regresó a Alejandría donde

¹ W. Wright, *Philostratus and Eunapius*, Londres, Loeb, 1922, pp. 352-354.

² J. F. Boissonade de Fontarabie, *Marini Vita Procli*, Leipzig, Weigel, 1814, pp. 16-29.

enseñó a Zacarías Escolástico y Asclepio de Tralles; así como a Damascio, Olimpiodoro, Simplicio y Juan Filopón: los cuatro filósofos más importantes de este período. Damascio estudió con el rétor Theon, Isidoro de Alejandría, Asclepiodoto, Marino, Zenódoto, con Hermias y con su familia: su esposa Edesia y sus hijos: el menor, Heliodoro y el mayor, el mencionado Amonio. Como Proclo, Amonio y Damascio, Simplicio estudió en Alejandría y en Atenas³: Olimpiodoro y más aún Juan Filopón, sólo en Alejandría (pues allí eran más pragmáticos en su tolerancia para con los cristianos).

Tanto Simplicio como Olimpiodoro tuvieron discípulos: sobre los de Simplicio no hay datos. No obstante, existen comentarios alejandrinos contemporáneos a obras de Platón y de Aristóteles de autores anónimos, entre estos los de -los luego llamados- David y Elías, de cuyas vidas nada se sabe⁴, aunque es probable que fueran paganos que h.600, enseñaban filosofía a discípulos cristianos.

S. VI. Primer Polo y Desmantelamiento. La Generación Justiniana

Lejos de considerar al cierre de esta Academia a comienzos del reinado de Justiniano como el **ocaso de la filosofía pagana**, cabe destacar que, además de ser los individuos con mejor formación en filosofía clásica de todo el s. VI⁵, Simplicio, Olimpiodoro y Juan Filopón, son parte de una **generación** notable de nacidos a finales del s. V y en actividad durante los dos primeros tercios del s. VI, entre los que se encuentran: el mismo Justiniano, Belisario, Dionisio el Exiguo, Benito de Nursia, Boecio, Casiodoro, Finnian de Clonard, Juan Lido, Pablo el Persa, Artemio de Tralles, Eutocio de Ascalón, Leoncio de Neápolis, Cosmas Indicopleustes, Juan Malalas y Procopio de Cesarea.

El cierre en 529 de la Academia, es tratado muy brevemente por un único autor del s. VI: el poeta (e historiador) Agathías⁶ (h.530-590), quien no parece dar al hecho mayor importancia. Ningún otro de los historiadores del s. VI (Zacarías, Procopio, Malalas, Evagrio o Juan de Éfeso) lo mencionan. No obstante, las

³ C. Wildberg, *Philosophy in the Age of Justinian*, Cambridge, 2005, p. 319.

⁴ J. Barnes, V. Calzolari, *L'oeuvre de David l'Invincible*, Leiden, Brill, 2009, pp. 3-15 (no confundir con el comentarista).

⁵ R. Sorabji, *Aristotle Transformed*, Ithaca, Cornell University Press, 1990, passim.

⁶ B. G. Niebuhr, *Agathiae Myrinaei Historiarum libri quinque*, Bonn, Weber, 1828, t. II, p. 30.

Solutiones de Prisciano⁷ corroboran su autenticidad, si bien el original en griego está perdido y se conserva por una traducción latina posterior.

Las dificultades de rastreo no suponen necesariamente una extinción o una merma en la actividad filosófica durante la época justiniana, cuando la vida intelectual en Alejandría, Constantinopla, Siria y Armenia estaba en auge⁸. Así que difícilmente pueda hablarse de un **ocaso**; aunque seguirles el rastro a los filósofos comienza a hacerse más complicado conforme avanza el s. VI. En parte porque cada vez más los conocimientos sobre filosofía clásica se daban por medio de doxografías, epitomes, florilegios, crestomatías, comentarios, etc. y no por la lectura de los *corpora* mismos. Esto sin contar el problema de su autenticidad, y de la recepción por vía oral, de enorme importancia durante la antigüedad tardía y de difícil estudio debido a su naturaleza.

Además, entre los ss. IV-VII fue cada vez más necesario convertirse al cristianismo para acceder a una vida de estudios. Los recursos pasaban a estar cada vez más en manos cristianas, incluyendo tanto a textos como a eruditos. Una de las principales consecuencias de esto, es la redistribución geográfica de los centros de estudios, dada la reconfiguración administrativo-jurisdiccional que supone una potencia en expansión. Esto no sólo se daba debido al creciente poder político del clero secular a partir de Constantino, sino también a nivel tributario⁹, como consecuencia de la gran habilidad del monacato como *oikónómoi* desde sus orígenes. La reconfiguración análoga de los centro de estudios se evidencia más aún durante la primera mitad del s. VII, con el avance de los Persas, Ávaros y Árabes (h.606-641) sobre territorio Bizantino. Durante este período, se pueden rastrear los movimientos de los sucesores de los autores aunque no sin cierta dificultad.

El caso de Juan Filopón resulta considerablemente ilustrativo: uno de sus discípulos, Esteban de Alejandría, enseñó en el *Pandidakterion* de Constantinopla a comienzos del s.VII¹⁰ y pudo haber tenido entre sus discípulos a Sofronio, el que

⁷ F. Dübner, *Solutiones eorum de quibus dubitavit Chosroes Persarum rex*, París, Didot, 1855, pp. 772-798.

⁸ H. Hugonnard-Roche, *La logique d'Aristote du grec au syriaque*, Paris, Vrin, 2004, pp. 146-147.

⁹ E. Goehring, *Pachomius and the Development of Village Monasticism in Upper Egypt*, 1996, p. 276; 284.

¹⁰ P. Magdalino, *L'Orthodoxie des Astrologues*, París, Lethielleux, 2006, pp. 33-38.

luego sería maestro de Máximo Confesor quien hizo uso de sus conocimientos de la *Física* de Aristóteles en el ámbito de los debates cristológicos de su tiempo sobre el monotelismo. Otro posible discípulo de Esteban, pudo haber sido Teodoro de Tarso.

S. VII. El Sínodo de Whitby. Teodoro de Tarso

Hacia fines del s. IV tomaron impulso en la Galia varios centros cristianos de aprendizaje: en Poitiers, Auxerre, Tours, Lyon, Arles, Lérins, etc.; éstos a su vez herederos tanto de la Roma Pre-Constantiniana de comienzos del s.IV en la que se comenzaba a notar una merma en el conocimiento de la lengua griega; como por medio de Caprasio y de Honorato (c.370), seguidores de **los padres del desierto** y de la regla de Pacomio. A comienzos del s. V, el obispo Germano de Auxerre viajó a Britania junto con su discípulo Lupo¹¹. Su llegada a Gales sentó las bases que permitieron la educación (a fines del s.V) del monje irlandés Finnian de Clonard quien, a su regreso, fue maestro de los denominados **doce apóstoles de Irlanda**, muchos de los cuales fueron importantes monjes misioneros durante el s.VI como en los casos de Brendan y de Columba. No obstante, las invasiones de las tribus anglosajonas a mediados del s. V, imposibilitaron la creación de centros de aprendizaje en la zona de la *heptarquía* hasta fines del s. VI. En 597 arribó a Britania la misión encabezada por Agustín quien sería el primer Arzobispo de Canterbury.

Unas décadas más tarde, las diferencias en el cálculo de la fecha de la Pascua entre los monjes irlandeses y el clero en Britania suscitaron un conflicto en torno al *computus*: entre el sistema utilizado por los monjes de Iona (en Escocia, de origen irlandés) y el sistema alejandrino utilizado por Roma¹². La autoridad que establece la fecha de la pascua, cumple la función de cronometrar el tiempo antes del Juicio Final; de enorme importancia a nivel soteriológico y teleológico-escatológico.

Esto se resolvió formalmente en el **sínodo de Whitby**, en 664. Ese mismo año, tras la muerte del Arzobispo Adeodato de Canterbury, el rey Oswiu de Northumbria envió a Roma a Wighard de Kent como sucesor, elegido junto al rey Ecgbert de Kent. Pero Wighard murió víctima de la peste en Roma, antes de ser ungido. El papa Vitaliano eligió a Adrián, un Abad del norte de África, como reemplazo de Wighard.

¹¹ M. Dunn, *From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*, Oxford, Blackwell, 2003, pp. 138-144.

¹² M. Lapidge, *The Anglo-Saxon Library*, Oxford, 2006, pp. 40-42. (Ed.) Archbishop Theodore, Oxford, 1995, pp.15-18.

Adrián dijo considerarse indigno y rechazó la oferta, proponiendo en su lugar a un monje llamado Andrés, quien tampoco ocupó el cargo (por motivos de enfermedad). La vacante cayó nuevamente en Adrián, quien tras abdicar otra vez, propuso en su lugar a un monje griego nacido en Cilicia. Vitaliano aceptó con la condición¹³ de que Adrián lo acompañase y nombró en 668 como Arzobispo de Canterbury, al antes mencionado Teodoro de Tarso.

Teodoro resulta ser un personaje fundamental para entender el mundo intelectual entre los ss. VI-IX. Contrario a lo sostenido comúnmente, los monjes irlandeses no eran conocedores de la lengua griega¹⁴; había tres lugares dónde hubo genuinos conocedores del griego en Europa Occidental durante los ss. VI-VII: en la península ibérica (Juan de Biclario y Leandro de Sevilla); Teodoro, Adrián y sus discípulos en Britania; y los monjes griegos del sur de Italia. Teodoro y Adrián eran hablantes nativos, y su presencia en la Europa insular constituye una rareza, no sólo por sus implicancias a nivel lingüístico, sino también por su formación cultural.

Se conoce a tres estudiantes de Teodoro (y de Adrián): Aldhelm de Sherborne, Albino de Canterbury y Tobías de Rochester. Aldhelm trascendió como poeta, pero no hay evidencia de que haya tenido conocimientos relevantes de griego; a diferencia de los otros dos, de acuerdo con Beda, principal fuente para el estudio de este tema. Según él mismo cuenta, Beda fue discípulo de Ceolfrith y del monje Benedicto Biscop en el monasterio de Wearmouth-Jarrow, aunque una de sus principales influencias fue Albino, por medio del presbítero Nothelm de Londres que ofició en un comienzo como nexo epistolar entre ambos clérigos¹⁵. Aldhelm fue maestro de Æþelwald, de quien poco se sabe. Puesto que no se conservan nombres de discípulos ni de Albino ni de Tobías, el aspecto prosopográfico de este rastreo sigue a través de Beda, quien fue maestro de Ecgbert, maestro de Æþelbert, maestro de Alcuino de York¹⁶.

¹³ Ch. Plummer, *Historiam Ecclesiasticam Gentis Anglorum*, Oxford, 1896. t. I, 24: “(...) ut ei doctrinae cooperatore existens diligenter adtenderet, ne quid ille contrarium ueritati fidei, Grecorum more, in ecclesiam, cui praeesset, introduceret”.

¹⁴ M. Esposito, *The Knowledge of Greek in Ireland during the Middle Ages*, 1912, p. 668; et passim.

¹⁵ B. Bischoff, M. Lapidge, *Biblical Commentaries from the Canterbury School*, 1994, p. 254.

¹⁶ D. Bullough, *Alcuin Achievement and Reputation*, Leiden, Brill, 2004, passim pp. 252-431.

Ahora, si bien la formación de Teodoro parece haberlo hecho conocedor de los autores clásicos, es difícil saber con exactitud de cuáles, y qué enseñaba en la escuela que fundó en Canterbury. Dado lo poco que existe para su estudio fuera de la obra de Beda, uno de sus intereses mayores era el *computus*, disciplina de gran importancia también, en la obra de Alcuino¹⁷. No obstante, hasta dónde se sabe, su importancia radica en el conocimiento de la lengua griega que su llegada posibilitó, y en el acopio de textos que caracterizó al clero de la Europa insular desde su llegada, hasta las invasiones de los pueblos escandinavos.

S. VIII. La antesala del Triple Renacimiento: Latino, Bizantino y Semítico

La llegada de Alcuino a la corte de Carlomagno (h.782/6), lejos de ser el comienzo, es parte de un fenómeno de desplazamiento de eruditos de Europa Insular que arribaron a Francia durante la segunda mitad del s. VIII. Continuando así un movimiento de *regreso* en sentido Occidente-Oriente cuyo origen se halla en el s.VI entre los ya mencionados discípulos de Finnian de Clonard y entre los discípulos de éstos, como Gildas y Columbano¹⁸.

El desplazamiento ocurrido hacia 770/5, con Clemente de Irlanda junto con un compañero suyo de nombre desconocido, sigue con Virgilio de Salzburgo¹⁹; antes de que Carlomagno instara a Alcuino a solicitar el beneplácito del Arzobispo Eanbald, sucesor de su maestro Æpelbert, para su posterior traslado a la corte de Aquisgrán. Un antecedente importante que favoreció este movimiento de eruditos de la Europa insular a la continental, fue la *Regla* de Crodegango de Metz (h.755), basada en la *Regla* de Benito de Nursia, que destacaba a la educación como un aspecto fundamental del monacato.

Con focos donde el estudio del griego era posible tanto en Britania como en el sur de Italia, el desplazamiento de los eruditos de la Europa insular a fines del s.VIII hacia centros como Fulda y St. Gallen, resultan en un contexto en el que figuras formadas en el s.IX por contemporáneos de Rabano Mauro, discípulo de Alcuino, como Escoto Eriúgena, pudieron alcanzar un manejo de la lengua griega tal²⁰, que

¹⁷ J. Stevenson, *The "Laterculus Malalianus"*, Cambridge, 1995, pp.116 (ms.Voss.Q^oLat.n^o.69, ed J. Hessels, Leiden, 1906, passim).

¹⁸ J. E. Sandys, *History of Classical Scholarship*, 1903, pp. 433-445.

¹⁹ B. Notker, A. Grant, *Vita Karoli Magni*, London, 1922, pp. 61-62.

²⁰ M. Esposito, loc.cit.

les permitió comprender los textos griegos que llegaron a Occidente durante los ss. VIII-IX.

S. IX. Remodulación y Segundo Polo: La re-estratificación de los Sistemas

El auge resultante, fue precedido por tres acontecimientos específicos ocurridos en menos de una década a mediados del s. VIII (743-752): la derrota de Artabasco (Iconódulo), resultó en la restauración de la dinastía Isaúrida (Iconoclastas) en Bizancio; la derrota del califa Omeya Marwan II, resultó en la instauración de la dinastía Abásida en el mundo Islámico; y la derrota del rey Merovingio Childerico III, resultó en la instauración de la dinastía Carolingia en el Occidente latino. Los cambios a nivel político-diplomático resultantes, fueron cruciales en cada caso para permitir el auge en la actividad intelectual que caracteriza al s. IX²¹ en las tres regiones.

En el Occidente latino el caso más claro es el de Juan Escoto Eriúgena. Durante su madurez los tratados de Verdún (843), Prüm (855) y Mersen (870), separaron al Imperio Carolingio en lo que luego conformarían Francia, Alemania e Italia: esto incrementó una atomización análoga de cúmulos de centros de estudio, desencadenando así los procesos que darían origen a las universidades. En el Oriente grecoparlante, deben al menos mencionarse a Focio y a León el Matemático; y en las regiones semíticas, a Hunayn ibn Ishaq entre los cristianos, a al-Kindi entre los islámicos y a David al-Rakki entre los exponentes del judaísmo. Sin embargo, ni aún al-Kindi o Eriúgena llegaron a concebir a los sistemas filosóficos clásicos en forma plena: avance que ocurrió unas décadas más tarde²², con al-Farabi.

Ss. X/XI. Resultantes: Invasiones y Cismas

A fines del s.IX en Europa Occidental, las invasiones escandinavas desde el oeste y el avance de los magiares desde el Este, coartaron este frágil florecimiento de la actividad intelectual. Aún así, las regiones de Europa Oriental, comenzaron a florecer desde la segunda mitad del s.IX durante un período de algo más de un siglo. Tal es el caso de las escuelas de Ohrid y de Preslav, fundadas h.886 por el Príncipe Búlgaro Boris I y encabezadas por Constantino de Preslav y Clemente de Ohrid,

²¹ D. Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture*, Londres, Routledge, 1998, pp. 20-23.

²² R. Guerrero, *Al-Farabi*, Madrid, 2008, p. 17

discípulos²³ de Cirilo y Metodio (discípulo el primero del antes mencionado Focio), expulsados de la Gran Moravia por Svatopluk I en su intento por favorecer al clero germánico que se oponía a la liturgia llevada a cabo en lengua vernácula.

Tras el período entre el Cisma de Focio y el de Oriente y Occidente, estos conflictos se agudizaron, durante la segunda mitad del s.XI: tanto entre el Occidente latino y Bizancio, como en ambos ante al avance normando-escandinavo desde el N.O. de Europa y el de los pueblos túrquicos desde el Asia Centro-meridional. En Occidente²⁴, la Querella de las Investiduras (*Dictatus Papae*, 1075) y la ocupación normanda de Inglaterra (Batalla de Hastings, 1066). En Bizancio, el período de inestabilidad entre Macedónicos y Comnenos (1056-1081) en permanente tensión bélico-diplomática con árabes, kázaros; búlgaros (del Danubio y del Volga), y la Rus' de Kiev; se agravó con la de los selyúcidas (1070), cuyo avance llevó a la Primera Cruzada (1095-1099). Estas interacciones contribuyen fuertemente a caracterizar el comienzo de la Baja Edad Media.

Consideraciones finales

La *translatio studii* presentó, en cada una de las tres regiones en cuestión, entre los procesos de *desmantelamiento* y *remodulación* planteados, un auge en la actividad intelectual a mediados del s.VI y del IX: en tiempos de Boecio y Cassiodoro, en Occidente, y de Damascio, Olimpiodoro y Simplicio en Bizancio; Sergio de Reshaina tradujo, entre otras obras²⁵, las *Categorías* de Aristóteles al siríaco, comenzando así una tradición de traducciones de obras clásicas griegas al siríaco entre los ss. VI-VIII.

Las primeras traducciones de obras griegas al árabe se dieron por medio de las traducciones disponibles en siríaco a fines del s. VIII y se concentraron en el s. IX. Al mismo tiempo (s. IX-XVI), comenzaron a producirse en Bizancio, así como casi la totalidad de los textos griegos premodernos supérstites en la actualidad -puesto que la paleografía papirológica es relativamente reciente como disciplina académica- los casi 260 manuscritos en los que se conserva el *corpus platonicum*, y los más de 1000 en los que se conserva el *corpus aristotelicum*.

²³ F. Curta, *Southeastern Europe in the Middle Ages*, Cambridge, 2006, pp. 213-247.

²⁴ R. Ziolkowski, *Liber contra Wolfelmum*, Leuven, 2002, p. 26.

²⁵ W. Cureton, *Fragments of the Iliad of Homer from a Syriac Palimpsest*, London, 1851, pp. VIII-X.

El *amor cortés* como bisagra entre dos Edades Medias

Nicolás Martínez Sáez

Elías Bravo

Aval: Prof. Susana Violante

El **amor romántico** tal como hoy lo conocemos es una construcción surgida en un espacio geográfico e histórico determinado. Historiadores, eruditos de la edad media y filósofos han señalado una línea de demarcación entre la Alta y la Baja Edad Media: la primera vinculada con la dureza ascética del cristianismo y de carácter masculino y la segunda relacionada con el surgimiento del fenómeno del **amor cortés** y de carácter femenino.

El presente trabajo pretende poner de relieve y reflexionar sobre las condiciones históricas y filosóficas en que surgió aquello que los contemporáneos han denominado **amor cortés** y en su interpretación como fenómeno de quiebre o ruptura entre ambos periodos de la Edad Media.

El contexto

El medievalista C. S. Lewis ha señalado que la pasión romántica, que hoy nos parece tan noble y que la consideramos tan natural, hubiera sido difícil de transmitir a personajes como Aristóteles, Virgilio o San Pablo¹. El **amor romántico** entre hombres y mujeres tal como lo podemos comprender en la actualidad tiene sus inicios en un periodo geográfico e histórico bien determinado: el sur de Francia en los comienzos del siglo XII.

Pero, ¿cuál es el contexto político donde se da lo que muchos autores consideran es una novedad histórica denominándolo *fine amour* o *amor cortés*? ¿Cuáles han sido entonces las condiciones que posibilitaron el pasaje de una Edad Media tosca y

¹ C. S. Lewis, *La alegoría del amor. Estudio de la tradición medieval*, Buenos Aires, Eudeba, 1969, p. 3

varonil a otra refinada y femenina? El filósofo José Ortega y Gasset² explica que el siglo XII fue un siglo de acumulación de riqueza, de cierto bienestar, orden y paz. Los hombres comenzaron a pulir su lenguaje y sus modales, dejando atrás el ademán tosco y convirtiéndolo en un gesto mesurado y grácil. Tal mutación, señala Ortega, se debe al ingreso de la mujer en el escenario de la vida pública. En el siglo XII las altas damas de Provenza y Borgoña comenzaron a ser el centro e introdujeron un nuevo estilo de cultura y de vida: la cortesía. Es por aquella época en donde se refina la cultura masculina, los trajes de los hombres comienzan a imitar las líneas del traje femenino, se ajustan a la cintura y se descotan bajo el cuello, los poetas dejan de lado la admiración y los cantos al héroe varonil y se transforman en trovadores que componen versos románticos inspirados en las altas damas. Es de ésta época de donde proviene el culto a la Virgen María, que viene a ser la entronización de lo femenino en el orden subllunar.

En la Europa feudal de finales del siglo XI y principios del XII muchos jóvenes solteros, sin esposas legítimas y en plena formación, se sienten atraídos por las miradas furtivas de las altas damas, las mismas que se hallaban en relación de matrimonio con algún Señor. El matrimonio era considerado, por los clérigos y por la sociedad medieval, una cuestión vital para el mantenimiento del orden feudal. Su única función era la de la procreación con el fin de mantener el linaje y los intereses de las familias nobles. Frente al gélido pacto entre las familias para esposar a sus herederos, los clérigos hablaban no de amor, sino de una especie de *afecto*, que es la traducción del latín de la palabra *dilectio*. El objetivo del joven caballero era seducir a la dama, humillarse ante ella y servirla hasta en los más crueles caprichos. La dama, por su parte, cumplía en entregarse por partes, a riesgo de que tanto su padre como su marido la descubrieran y le dieran muerte inmediatamente.

Así fue surgiendo en las cortes del siglo XII una ética caballeresca con base en dos virtudes: la mesura y la amistad. El joven entraba en el juego del **amor cortés** y en él aprendía a contener sus impulsos y apetitos sexuales, los mismos que eran desatados frente a las mujeres de baja condición social como campesinas o prostitutas. El joven era verdadero amigo de la dama, que lo ponía a prueba en cada momento para que reforzara su soberanía sobre el cuerpo. Éstos jóvenes pasaron de la vida en campamentos de guerra junto a hombres, las borracheras y las grandes

² J. Ortega y Gasset, *Obras completas. Tomo III (1917-1928)*, Madrid, Revista de Occidente, 1957, p. 475.

manducaciones, a una vida en las cortes, donde refinarán su cultura convirtiéndose en trovadores y juglares cuyos versos y canciones románticas idealizarán a la mujer, aunque no a cualquier mujer, sino a las altas damas.

Aquí yace la novedad, lo que se ha denominado **amor cortés**, una construcción en las mentes de jóvenes trovadores acerca de un amor que tiene como meta a una mujer inaccesible, una aventura de seducción llena de prohibiciones y de peligros.

Los rasgos del amor cortés

Lewis ha dicho que comparado con esta revolución (en referencia al **amor cortés**), el Renacimiento no es más que una ligera ondulación en la superficie del océano de la literatura³. Explica que dos cosas impidieron a los hombres de aquel entonces relacionar su ideal de amor romántico y apasionado con el de matrimonio: primero, la organización de la sociedad feudal donde el matrimonio no tenía nada que ver con el amor, sino con un interés cambiante y el arreglo entre familias que negociaban los candidatos para el matrimonio; segundo, la mentalidad medieval en general, donde el amor apasionado era visto como perverso en sí mismo y ni siquiera dejaba de serlo si el objeto de él era la esposa legítima. Son notables las disputas acerca de la pasión, la sexualidad inocente, el deseo y el acto sexual, entre los hombres de la Iglesia. Nadie afirmaba que el acto fuera intrínsecamente pecaminoso pero todos los eclesiásticos concordaban en que había, a partir de la Caída, un elemento de culpa. Lo que se disputaba era dónde estaba esa culpa, si en el acto, en el deseo o en algún otro lugar.

Lewis señala cuatro rasgos del amor cortés, que no fueron más que el reflejo de la sociedad feudal: la humildad, la cortesía, el adulterio y la religión de Amor. Un amor inspirado en la relación entre el señor y el vasallo, un amor de servicio y donación que compatibilizará con el amor cristiano en por lo menos dos aspectos: (i) la consideración del amor como don y (ii) el modelo de amor no carnal inspirado en el amor distante y desapasionado entre el hombre y Dios.

Entre los estudiosos acerca del fenómeno del **amor cortés** es posible identificar dos tesis acerca del mismo: la primera, que considera que la literatura cortesana representa un documento histórico autobiográfico de un sentimiento que brota

³ C. S. Lewis, ob. cit., p. 3.

espontáneamente y la segunda, que considera que tal literatura representa una invención poética, convencional y socialmente determinada, pero sin ningún asidero en la realidad.

Ortega ha sostenido que el **amor cortés** vacila siempre entre un sentimiento real y una ficción simbólica⁴. Lewis propone evitar la fatal dicotomía que hace de cada poema un documento autobiográfico y a la vez un “ejercicio literario”, como si el valor de lo escrito radicase en cualquiera de los dos, y explica que si el sentimiento viene primero, luego una convención literaria surgirá para expresarlo, en cambio, si la convención antecede, pronto enseñará el nuevo sentimiento a quienes la practican. Para Lewis, podemos estar casi seguros de que aquello que inició tan grande cambio de sentimientos en toda Europa no fue una *nueva* convención ni tampoco una transcripción literal de experiencias reales, sino que fue poesía⁵.

Consideraciones finales

¿Por qué hablar de **amor cortés** en nuestros días? ¿Tiene este **amor cortés** medieval algo que ver con lo que en términos de hoy se llama **amor romántico**? ¿No es acaso una cuestión ya sin importancia y enterrada en algún rincón de la oscura edad media? Hay filósofos, críticos literarios e historiadores que coinciden en afirmar que muchos de los rasgos que derivan de las prácticas del amor cortés pertenecen a las características que más tajantemente distinguen a nuestra civilización occidental de las otras⁶. ¿Podemos decir entonces que el fenómeno del **amor cortés** es un acontecimiento de ruptura o quiebre? ¿Podemos reconocer en nuestras prácticas amoratorias actuales una herencia de los rasgos de este amor medieval? ¿No deberíamos abandonar el vilipendio a coro, que suele tentar a filósofos e historiadores contemporáneos, al atacar al medioevo y acusarlo por ser una época negra que nada nos puede decir hoy?

Nuestra civilización hereda del fenómeno del **amor cortés** muchos de sus rasgos más notables. El derecho por igual de hombres y mujeres de elegir a sus cónyuges sin más influencia que su libre decisión, el refinamiento de nuestra cultura y la

⁴ J. Ortega y Gasset, *Estudios sobre el amor*. Madrid, Revista de Occidente, 1966, p. 180.

⁵ C. S. Lewis, ob. cit., pp. 9.

⁶ Georges Duby, *Historia de las mujeres en Occidente. El modelo cortés*, Madrid, Taurus, 1992, p. 319.

cortesía para con el prójimo y la componente de entrega que tiene nuestro actual *amor romántico* son algunos de ellos. Sin embargo, no solamente heredamos lo que tiene de noble y destacable el *amor cortés*, sino que también somos herederos de muchas formas culturales que a veces funcionan como dispositivos inquisidores, dogmáticos y rígidos que acechan cualquier forma de *amor romántico* que no encaje dentro del patrón normativo del amor heterosexual. Con todo, tales aspectos sombríos, no debieran oscurecer ni hacernos perder de vista los méritos de tamaño revolución medieval.

Libertad, voluntad, cuerpo y trascendencia en la mística de Margarita Porete

Antonella Oviedo

Aval: Prof. Ruth Ramasco

Poco sabíamos de Margarita Porete hasta que la estudiosa italiana Romana Guarnieri descubre seis siglos más tarde, a través de las frases fuera de contexto que se recogen fragmentariamente en las actas de la Inquisición, que el libro por el cual había sido condenada esta beguina era *El espejo de las almas simples*.

Margarita fue mujer y religiosa, no en sentido estricto, es decir, lejos del aparato de poder eclesiástico y político que la condena. Condenada, primero a través de su libro, luego a través de su cuerpo, muriendo en la hoguera alrededor del 1310¹. Sin afán de reiterar, ateniendo a su género, quizás una obviedad semántica, en este trabajo pretendo reivindicar la autonomía femenina en el medievo, por un lado frente a ciertos dispositivos discursivos propios de la historiografía, que tienden a anular o simplificar las figuras del pensamiento femenino y a masculinizar la historia del pensamiento; y por otro, frente a aquellos que, extrapolando categorías contemporáneas propias del feminismo del siglo XX, sostienen la ausencia de cierto feminismo autónomo en dicha época, contribuyendo a dejar en el patio trasero de la historia el conocimiento del pensamiento de mujeres como Margarita o Guillerma de Bohemia, que se insertan en un movimiento femenino, como un hecho nuevo, ya cristalizado en el siglo XIII².

Blanca Garí sostiene en su prólogo al *Espejo de las almas simples* que la escritura femenina es un fenómeno producido por la aparición de la escritura mística

¹ Margarita Porete, *El espejo de las almas simples*, edición y traducción de Blanca Garí, Madrid, Siruela, 2005, Introducción, p. 11.

² Luisa Muraro, "Margarita Porete y Guillerma de Bohemia (la diferencia femenina, casi una herejía)", en *DUODA Revista d'Estudis Feministes*, n. 9 (1995), p. 83. Allí Muraro sostiene que habría lugar en el Medievo para las "utopías feministas" en sentido actual, salvando las diferencias. Según el cual no había lugar para tendencias más radicales. Entiendo que allí Muraro se focaliza sobre todo en la noción de autonomía.

en la escena occidental. Ello cristaliza con fuerza, pugnando por una nueva forma de espiritualidad, que se delinea alejándose de las formas de interpretación ofrecidas por el clérigo. Por otro lado la influencia franciscana en occidente viene a cristalizar en el movimiento de las beguinas, mujeres que conciliaban la acción y la contemplación y vivían en conventos, con cierta autonomía respecto al clérigo. Objeto de cuestionamientos y persecución, estas mujeres reafirmaban una relación más directa con la divinidad.³ Por demás, sabemos que no es casual que el proceso contra Margarita haya transcurrido en el contexto del rechazo a la Orden del Temple, y de la institución eclesiástica a las nuevas formas de piedad, sobre todo de aquellas mujeres que no eran reconocidas a través de los votos, las beguinas⁴. Este es el trasfondo político e histórico de la condena a Margarita, contexto que no se agota en la renovada arista metafísica que se va trazando en el texto, sino también en intereses concretos en torno al eje relacional entre la Espada y la Cruz.

Ahora bien, ¿qué nociones del libro han determinado la obstinación del aparato de poder frente al cual ha tenido que hacer frente Margarita? Me propongo hacer un breve desarrollo de la noción de libertad desarrollada en el libro, conocido como el quinto estado en la escala ascendente, deteniéndome en la dinámica de la voluntad y en las tres caídas. A partir de allí, demostraré que se produce una novedosa revalorización del cuerpo en el marco de un ascenso espiritual, y que las caídas se producen conjuntamente a partir de una vía negativa en la dinámica de la voluntad.

La libertad del alma se produce como ascenso y descenso, a partir de tres caídas: la caída del pecado en las virtudes, de las virtudes en amor y del amor en nada⁵. La caída del pecado, de las virtudes, del amor, representa estados concretos dentro la evolución espiritual hacia la libertad del alma. Sugiero detenernos en dichas caídas. El camino ascendente hacia las virtudes, se remontaba en la tradición medieval de J. Clímaco, que vindicaba el camino de las virtudes como el correcto para lograr la

³ Cf. Margarita Porete, *El espejo de las almas simples*, p. 16.

⁴ *Ibíd.*

⁵ Margarita Porete, *El espejo de las almas simples*, cap. XCI: “Su voluntad es nuestra, pues ha caído de la gracia en la perfección de las obras de las Virtudes, y de las Virtudes en Amor, y de Amor en nada”.

perfección del alma⁶. Por otro lado en Margarita se produce una inversión respecto a la tradición, la despedida de las virtudes, la caída hacia el amor, que en el tercer estado refiere “al espacio que tiene que ampliarse para que entre amor”⁷, es un ascenso en la evolución espiritual. El ascenso hacia la libertad supone la caída. La vida según las virtudes y la razón es una experiencia de sujeción y servidumbre, pues la libertad emerge de una doble comprensión, el conocimiento de la lejanía de Dios y la autopercepción de la condición ontológica creatural y precaria.⁸

Veamos escuetamente cómo opera la voluntad y la razón respectivamente en cada estado para determinar la dinámica previa a la anihilación liberadora que se produce en el quinto estado. El ascenso se produce a través de una escala que se asemeja a peldaños por los que se asciende. En el primer estado opera la voluntad y la razón dentro de los límites antropológicos de la naturaleza; dicho estado tiene que ver con el desapego del pecado hacia las virtudes⁹. En el segundo y el cuarto estado se produce una inicial negación de la voluntad, si bien los cuatro primeros estados corresponden al estado de servidumbre, la misma escala alegórica, considero, representa una construcción sistemática, y en consecuencia, lineal.

La libertad

“Encontré muchos de los que perecen en los apegos del espíritu, en las obras de las virtudes, en los deseos de buena voluntad; pero encontré poco de los noblemente extraviados y sin duda aún menos de los libres, es decir de los que viven en la vida liberada, que son como este libro dice, esto es: que tengan el solo querer que dispensa Amor Puro”¹⁰

⁶ P. García Acosta, *Poética de la visibilidad del mirouer des simples ames de Marguerite Porete*, tesis doctoral UPF, Department d' Humanitas, Universitat Pompeu Fabra, 2009, p. 111.

⁷ Margarita Porete, *El espejo de las almas simples*, cap. CXVIII.

⁸ Ruth María Ramasco de Monzón, “Pobreza y Anonadamiento en Margarita Porete”, en S. Filippi (edit.), *Controversias filosóficas, científicas y teológicas en el Pensamiento Tardo Antiguo y Medieval*, Rosario, Paideia Publicaciones, 2011: 305-314, 310: “La fuerza de Luz de la bondad divina produce el conocimiento de su opuesto: la creatura, en tanto tal, no puede ser o existir fuera de lo malo, y, al estar en él, es toda maldad. Sin la consideración del Ser, no podría avizorarse esta oposición”

⁹ Margarita Porete, *El espejo de las almas simples*, cap. CXVIII.

¹⁰ *Ibíd.*, cap. CXXXIII.

El mundo conflictivo de la naturaleza anuncia en la soberanía de la razón y las mediaciones, la precariedad ontológica de la creatura; de allí que la libertad se entienda como conciencia de la lejanía de Dios. En el quinto estado el alma advierte su inclinación a la nada por naturaleza, como consecuencia se produce la tercera caída de amor en nada. Dios es, el alma no es. Además Dios es aquél del que toda cosa viene a ser. El alma conoce, no sólo su radical nihilidad, sino también su maldad:

“¿Cuánto comprendo de mi debilidad, mi ignorancia, y mi maldad? Tanto como comprendo de vuestro poder, vuestra sapiencia y vuestra bondad. Y si pudiera comprender una de estas dos naturalezas, comprendería ambas”¹¹

Ahora bien, la comprensión de su nada parece ofrecerse como fuerza liberadora. Podemos dejar planteada la siguiente problemática, que le es cara a las diversas interpretaciones y problemáticas que ha generado el libro hasta el día de hoy, ya que en el mismo proceso de escritura interviene la razón, la pretensión de ser comunicado (baste observar dos actitudes atinentes; en el libro, que la secuencia de ascenso se presenta casi como una pedagogía de liberación del alma, y por otro lado, la perseverancia y convicción de su autora respecto a su obra frente a la persecución eclesiástica) y explicado, tratándose de una experiencia inefable: Entonces, ¿esta comprensión tiene alcance en los límites de la racionalidad? Retomemos, entonces el quinto estado. A la maldad le corresponde la voluntad como fuerza que se encierra en su interior. La libre voluntad es correlativa a la naturaleza, que le ofrece límites ontológicos y antropológicos: el obrar, el conocer, y el dinamismo que tiende siempre a un fin. Pues bien, el Alma conoce su maldad a la que corresponde una voluntad libre. Veamos dos fragmentos del texto para clarificar al respecto. En el capítulo CXVIII:

“Ahora bien, la divina Bondad ha puesto en ella libre voluntad, por pura divina bondad [...] lleva encerrada en su interior libre voluntad al ser de Dios, que es Ser y que quiere que quien no tiene ser lo tenga de él a través de este don”

En el mismo sentido se expresa unos capítulos antes:

¹¹ Margarita Porete, *El espejo de las almas simples*, cap. CXXX.

“Ved cómo me ha dado libremente mi libre voluntad [...] que no me ha dado ninguna otra cosa [...] que no me ha dado más que la libre voluntad [...] Pues al darme por pura bondad libre voluntad, me lo ha dado todo”¹².

El querer le ha sido comunicado. Luego la creatura autopercibe y conoce su nada. Le basta eso: él (Dios) es, ella no es¹³. Por ello, si posee voluntad, conoce mediante razón; le falta siempre algo.

Si, como dijimos anteriormente, partir de la despedida de las virtudes se manifiesta en el texto, no sólo una inicial dinámica de negación de la voluntad, sino también la inversión respecto al camino de las virtudes, al llegar al quinto estado, en donde el alma ya conoce su radical nihilidad, su maldad ontológica, y su condición precaria frente a Dios, se manifiesta también cierta valoración moral positiva de la caída, puesto que sin caída no hay avizoramiento de la trascendencia: entre la caída y el ascenso hay una relación necesaria que se corresponde con cierta tensión entre la distancia y la cercanía, el cuerpo y el alma: la trascendencia no deja de darse en un estado corporal¹⁴, por ello, el alma liberada se muestra siempre colmada y a la vez insatisfecha: la nada obra negando toda finitud, pero indefectiblemente, la mediación de la pura nada la lleva a atisbar una trascendencia “relámpago”, que vuelve a alejarse tanto más se acerca por el amor que la colma. En la renuncia al deseo, al querer, y las obras, también se avizora una trascendencia que se aleja. El alma, permaneciendo en un estado ontológico anterior, no puede retener nada de aquello, ni siquiera puede pensarlo¹⁵. No se mueve interiormente ni obra externamente¹⁶; lo creado le es lejano, y tampoco comprende nada, Dios, lejos-cerca, le es demasiado grande. Una vez avizorado el ser de Dios en el sexto estado, el alma retorna iluminada a su existencia corporal¹⁷. La dinámica de negación del querer en Margarita busca la fusión de la oposición ontológica entre el ser y la nada en una sola voluntad divina, pero también, la necesidad de mantenerse iluminada corpóreamente en el mundo terrenal. En este sentido pareciera que la vida corporal nos impide llegar a la vida gloriosa plena, pero también se marca un quiebre

¹² Margarita Porete, *El espejo de las almas simples*, cap. CIV.

¹³ *Ibíd.*, cap. CXXXV.

¹⁴ P. García Acosta, *Poética de la visibilidad*, p. 77.

¹⁵ Margarita Porete, *El espejo de las almas simples*, cap. LXXXIV.

¹⁶ *Ibíd.*, cap. LXXXI.

¹⁷ Cf. P. García Acosta, *Poética de la visibilidad*, p. 77-78.

respecto a dicha concepción de perfección fundada en la negación del cuerpo: la trascendencia, la unificación de la voluntad humana con la Divina, la libertad pura, no deja de darse, siguiendo en estado corporal. De allí el énfasis de este trabajo en la revalorización del cuerpo y la caída que supone el **espejo**, respecto a lo establecido por la tradición.

Cercanías y diferencias entre Aristoteles y Tomás de Aquino: una lectura de los postulados esenciales de la Ciencia Política

Emiliano Primiterra

Aval: Prof. Celina A. Lértora Mendoza

El presente trabajo centrará sus lineamientos en la manera en como Tomás de Aquino interpreta ciertos conceptos del proceder intelectual de Aristóteles. Es sabido que, si bien el Aquinate es un arduo y fiel lector del pensador griego, no menos cierto es que muchas de las concepciones fundamentales (como ser la de función distintiva del hombre, la del fundamento del bien y aun el fin de éste) difieren en uno y otro autor. Bajo este respecto, basaré mi trabajo en el segundo libro de la *Summa contra gentiles* de Tomás (ya que el mismo versa más sobre política que sobre teología – respecto de otros escritos del mismo autor – y porque además intento precisar el aspecto filosófico-político de Tomás por sobre todos los demás planos desde los cuales se puede abordar su pensamiento), intentando relacionar los conceptos referidos allí en relación con la filosofía práctica, esto es: los conceptos de **bien, mal, fin último, felicidad, prudencia y virtud** con aquellos aludidos en la *Ética Nicomaquea* y la *Política* de Aristóteles.

Las concepciones Aristotélicas

El fin y el bien

Aristóteles, en los inicios de su *Ética*, considera al bien como aquello a lo cual todas las cosas tienden. En efecto, se lee en las primeras líneas del capítulo primero de la *Ética Nicomaquea*:

“Todo arte y toda investigación, lo mismo que [toda] acción y [toda] elección, tienden, según se admite, a algún bien. Por eso se ha declarado con acierto que el bien [es aquello] a lo que todas las cosas tienden”¹

También, en la *Politica* se precisa, en cuanto a lo que a la comunidad refiere que

¹ Aristoteles, *Ética Nicomaquea* I 1, 1094a1, Trad. Eduardo Sinnott, Buenos Aires., Ed. Colihue, 2007, p. 3, desde ahora se refiere *EN*.

“Puesto que vemos que toda ciudad es una cierta comunidad y que toda comunidad está constituida con miras a algún bien (porque en vistas de lo que les parece bueno todos obran en todos sus actos), es evidente que todas tienen a un cierto bien [...]”².

A su vez, hay una jerarquía entre bienes, los cuales pueden ser subordinados a otros, siendo los bienes subordinados, no bienes o fines en sí mismos, sino bienes y fines intermedios. El último bien o fin es aquel que da sentido y unidad a los fines restantes por cuyas existencias es posible realizar el fin último. A su vez, este fin último es aquel que confiere sentido a todo ejercicio recreado por la existencia humana. Respecto de esto Aristóteles sostiene lo siguiente:

“Los fines de las arquitectónicas son preferibles a las de las [subordinadas] a ellas, pues estos se persiguen con vista a aquellos. Y no importa que los fines de las acciones sean las actividades mismas o alguna otra cosa aparte de ellas, como en el caso de las ciencias mencionadas...”³.

El bien anhelado por la humanidad no es otro más que la dicha o felicidad⁴ (*eudaimonía*), siendo este el ideal en el que convergen todos los otros esfuerzos humanos, tanto individuales como colectivos. La dicha, este **bien en sí mismo**, es un bien para nada ideal cuya existencia se equipara a la acción o que se alcanzará mediante ella. Además, dos de las características fundamentales de este bien son: (1) que él mismo es suficiente por sí solo (*autarkes*); y (2) que, además, es él mismo un bien completo (*téleion*) ya que se busca por sí mismo. Esto se ve claramente en el siguiente pasaje de la *Ética*:

“[...] la suficiencia es lo que por sí solo hace que la vida sea digna de ser elegida y no necesite de nada, y creemos que la dicha es una cosa así”⁵.

² *Política*, I, 1 1252a Trad. Manuela García Valdés, Madrid, Ed. Gredos. (De ahora en adelante se refiere *Pol.*)

³ *EN*, I, 1, 1094a 14-18.

⁴ Estos términos se usarán indistintamente.

⁵ *EN*, I, VII 1097b 1097b 14-17.

La función distintiva del hombre

El deseo de Aristóteles de explicar la finalidad humana y el bien en sí mismo lo llevó a remarcar que el bien entendido por sí mismo no es ni la salud, ni el valor ni otras tantas concepciones ajenas. En efecto, la *eudaimonía* es un bien superior al cual se ven subordinados aquellos bienes por los cuales se alcanza la felicidad en sí. Por tanto, sería erróneo equiparar la felicidad con los conceptos que son medios para alcanzarla. Este problema lleva a Aristóteles a preguntarse sobre cuál es la función distintiva del hombre, cuestión que se soslaya mediante el argumento que refiere que dicha función no es otra cosa que la actividad de la parte racional del alma en relación a la virtud.

Ahora bien, siendo que Aristóteles analiza el alma en relación con una serie de capacidades, esto es: que el alma nutritiva es responsable del crecimiento como así mismo de la reproducción; que la parte locomotora lo es de la emoción, la perceptiva de la percepción, etc., refiere el autor que biológicamente hablando, lo que hace al hombre cuanto es, es en efecto que el ser humano es la única especie que, además de poseer estas capacidades -atribuidas a otras especies- también, el hombre, tiene alma racional (capacidad vedada a otros seres). Vale referir a este respecto que siendo que el **bien** –cual finalidad- del ser humano tiene que estar relacionado con el **ser** humano, ello entonces tiene que ver con aquella parte del alma que es racional –puesto que es ella la que nos diferencia, como ya se dijo, de las otras especies– teniendo así el hombre la capacidad de vivir una vida mejor guiándose por la razón. Por tanto, siendo que vivir bien requiere excelencia (*exis*), entonces es necesario que las acciones que el hombre daba llevar a cabo para cumplimentar su felicidad tengan su raíz en actividades de esta índole, a saber, virtuosas⁶.

Aristóteles traza una importante relación entre la función distintiva del hombre y la dicha (*eudaimonía*), la cual fue ya explicada en el apartado precedente, aunque la misma puede ser mejor descripta, también, del siguiente modo:

⁶ Para una aproximación mas detallada a esta (y otras cuestiones respecto del pensamiento de Aristóteles en lo tocante a su manera de referir la esencia humana) véase Richard Kraut, “Aristotle's Ethics”, John Kilcullen, “Medieval Political Philosophy”, y John Finnis, “Aquinas' Moral, Political, and Legal Philosophy”, en Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2010-2011.

“[...] El decir que la dicha es el bien más grande se muestra como una cosa acerca de lo cual hay acuerdo unánime, y se echa de menos que digamos aun con mayor claridad lo que ella es. Acaso se la pueda hacer si se comprende la función de hombre. Pues tal como se admite que para el flautista, el escultor y todo artesano, y en general para los que tienen una función y una acción el bien y la perfección reside en la función, de igual modo cabría admitir que es [el caso] para el hombre, si en efecto hay una función que sea propia de él [...] ¿Cabría afirmar que tal como es manifiesto que hay una función del ojo, de la mano y del pie, y en general de cada órgano, hay aparte de estas una función que es propia del hombre [como tal]? Y ¿cuál podría ser, entonces, esa función?”⁷.

A lo que se responde más adelante que esta función es:

“...una forma [de vida] práctica de la [parte] racional [del alma] [...] la función del hombre es una forma de vida, y que esta consiste en una actividad del alma y en acciones acompañadas de razón, y que es propio del varón virtuoso hacerlas bien y noblemente, y cada cosa se lleva al término de su completud según la virtud [que le es] propia, si es así, el bien humano es una actividad del alma de acuerdo con la virtud; y si las virtudes son varias, de acuerdo con la óptima y más completa, además, en una vida completa, pues una golondrina no hace verano, y tampoco un solo día; así, ni un solo día ni un lapso breve [hace a nadie] feliz y dichoso [...]”⁸.

Por lo que se vino diciendo hasta aquí, es posible ahora referir que la función distintiva del hombre acaso es la de obrar acorde a la parte racional del alma, la cual, como se refirió, es existente únicamente en la especie **hombre**. Por tanto lo distintivo del hombre en cuanto tal será el de buscar, acorde sus capacidades y dando lugar a acciones virtuosas la dicha o felicidad en sí.

La Virtud

Aristóteles explica que la virtud del hombre es una actividad del alma, y la divide en dos grupos: las dianoéticas y las éticas, siendo las primeras la sabiduría, la

⁷ EN, 1, VII, 1097b20 – 1098a1.

⁸ EN, 1, VII, 1098a1- 1098a20.

comprensión y la prudencia; mientras que en el segundo grupo se cuentan, entre otras, la generosidad y la moderación.

Las virtudes dianoéticas se incrementan por, como también tienen su origen en, la enseñanza, por ello algunos ejemplos de este grupo de virtudes son la comprensión y la prudencia; en cambio, las virtudes éticas derivan de la costumbre. Su origen no es natural ya que ninguna cosa por naturaleza se modifica por costumbre. A este respecto Aristóteles afirma que:

“[...] las virtudes no se originan por naturaleza ni contra la naturaleza, sino que somos naturalmente aptos para recibirlas y las complementamos por medio de la costumbre”⁹.

Así, adquiriríamos las virtudes en tanto y en cuanto las ejerzamos primero, de la misma manera en que se llega a ser constructor de casas construyendo casas y citarista tocando la cítara. Sin embargo, no todo constructor de casas es buen constructor de casas, como tampoco no todo citarista es buen citarista, ya que para ser buena una persona en aquello que realiza, debe ejercitarse en el acto que concierne a aquello en lo cual procura destacarse.

Esto se da de este modo ya que “los hábitos nacen de las actividades [que les son] semejantes”¹⁰. Ahora bien, el pensador griego sostiene que las acciones o virtudes pueden destruirse a causa del exceso o el defecto¹¹. También cabe destacar que, si las virtudes se refieren a acciones y las acciones están acompañadas de placeres y dolores, entonces las virtudes también lo estarán. Por tanto, la virtud ética es “la que tiende a actuar de la manera más óptima en relación con los placeres y los dolores”.¹²

En resumen, lo que es la virtud ética nos lo define el mismo Aristóteles del siguiente modo:

“la virtud se relaciona con los placeres y los dolores [...] los mismos [actos] que la originan, hacen que crezca y que, si no se cumplen del mismo modo,

⁹ *EN*, 2, I, 1103a15.

¹⁰ *EN*, 2, I, 1103b20.

¹¹ Véase los argumentos que refiere Aristóteles (Cf. p. 55 de *EN*).

¹² *EN*, 2, I, 1104b25.

se destruya; y que se la ejerce en relación con las mismas cosas de que nació”¹³.

También cabe destacar que para que se realicen actos virtuosos el saber tiene poco peso¹⁴, siendo necesarias solo dos cosas: recrear actos justos y, a la vez, moderados. Cabe destacar bajo este respecto que Aristóteles define a las virtudes como hábitos, denotando a su vez su condición de afectos y/o capacidades.

La concepción tomista: similitudes y diferencias con la teoría aristotélica

Si bien Tomás es un ávido lector de Aristóteles, no es menos cierto que su lectura del filósofo griego se ve contaminada de cierto tinte personal. En efecto, en la lectura que hace el escolástico de las tesis aristotélicas, el ejercicio de comprensión se ve matizado con el de interpretación, como acaso acontece a todo obrar filosófico, denotando así no pocas (ni vanas) diferencias del modo de pensar tomista en cuanto al discurso aristotélico. Es por ello que en este apartado intentaré demostrar las diferencias que separan a ambos filósofos: A Aristóteles y a Tomás.

El fin y el bien

Tomás, ya en el capítulo II del libro III de la *Suma contra los gentiles*, adelanta una categorización del fin como término de la acción humana. No sería posible, según su lectura de Aristóteles, proceder *ad infinitum* en las virtudes activas, ni en las forma de los entes (cosa que se ve probada en el libro I, capítulo 13), y, por tanto, el escolástico afirma que no es posible que se proceda del modo anteriormente descrito, denotando la necesidad de la existencia de algo que, al obtenerlo, aquiete el deseo del agente: el fin propiamente dicho.

Ahora bien, en el capítulo III del libro citado, Tomás relaciona el fin al bien, afirmando que

“[...] eso a lo cual tiende determinadamente el agente debe serle conveniente; pues no tendería a ello sino en razón de alguna conveniencia

¹³ EN, 2, I, 1105a15.

¹⁴ Respecto de esto ya se ha referido que las virtudes dianoéticas son aquellas que se relacionan con el saber, ya que estas, y no las éticas, son enseñables.

con él. Y lo que es conveniente a alguno es bueno para él. Luego todo agente obra por un bien”¹⁵.

Es así como este bien se determina por el apetito, siendo el bien aquello que todos apetecen (tanto los agente racionales como los no racionales). Sin embargo, en el capítulo XVII de la *Suma* (mismo libro trabajado hasta aquí) empieza a entreverse un postulado propio de Tomás en relación al bien y fin de la humanidad determinando que, en tanto que las cosas se ordenan a un único fin como así a un único bien, y siendo que el sumo bien será, por tanto, el fin de todas las cosas, y siendo además que el sumo bien es identificado con Dios, entonces todas las cosas se ordenan a un único fin que es Dios, quien es él mismo “en grado máximo fin de todas las cosas”¹⁶. De este modo se entiende que, siendo Dios la causa de toda bondad, sea por tanto el fin último al cual tiende el ejercicio humano.

La felicidad y la condición humana

En el capítulo XXVI Tomás explicita que la felicidad no consiste en un acto de la voluntad sino en un acto de la contemplación, agregando, más avanzado el capítulo antedicho, que “no podemos querer lo que no entendemos. Consiste, pues, la última felicidad del hombre en conocer a Dios sustancialmente por el entendimiento, y no por un acto de la voluntad”.¹⁷ Sin embargo, también es cierto que en el capítulo CXVI el Doctor Angélico afirma que el hombre se adhiere a Dios principalmente por el amor, cuestión que será expuesta más adelante.

Ahora bien, en el capítulo XXXIV se afirma que la felicidad no consiste en las operaciones morales, ya que éstas son ordenables a alguna otra cosa por fuera de sí, como acaso lo es el guerrear, nos dice Tomás, ya que la misma actividad busca la paz – distinta esta de la guerra misma – y por tanto sería el fin ultimo de la guerra, algo distinto y externo a ella, siendo absurdo guerrear por guerrear. La felicidad de la que habla Tomás en este pasaje es distinto del mero accionar ético de Aristóteles. En efecto, ya habiéndose demostrado en el capítulo XIX que el fin ultimo de todas las cosas es asemejarse a Dios, la felicidad estará, justamente, donde el ejercicio de

¹⁵ Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles*, ed, ex codice autographo, Roma, Ucelli, 1878, Trad. de María Mercedes Berdagá, Bs. As., Ed. Club de Lectores, 1951, p. 16. De ahora se refiere *Suma*.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 41.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 77.

los actos acerquen al hombre, en mayor medida, a él. Este fin, la felicidad, dado que el hombre es un ser racional, debe ser propiciado por la razón y, en tanto que Dios es el fin último del hombre, aquello que más se asemeje a Dios mediante el ejercicio intelectual será la felicidad en esta vida. Esta posibilidad, la de dar con la felicidad por el mero ejercicio de la razón, es también lo que diferencia al hombre del animal, ya que el mismo posee en cierto modo virtudes morales, pero no capacidad intelectual, no siendo de ellos (los animales) la capacidad de aprehender la felicidad. Así, tampoco la felicidad consiste en el acto de la prudencia para Tomás, puesto que la felicidad radica en la contemplación de los objetos más perfectos y dado que

“[...] la operación de la prudencia no es acerca de los objetos más perfectos del entendimiento o de la razón; pues no es acerca de cosas necesarias, sino de operables contingentes, no consiste, pues, en la operación de la prudencia la última felicidad del hombre”¹⁸.

La felicidad del hombre consiste en la contemplación de Dios, leyéndose en el capítulo XXXVII del trabajado libro lo siguiente:

“Si, pues, la última felicidad del hombre no consiste en las cosas exteriores que llamamos bienes de fortuna, ni en los bienes del cuerpo, ni en los bienes del alma en cuanto a la parte sensitiva, ni en cuanto a la parte intelectual según los actos de las virtudes morales, ni según las intelectuales que atañen a la acción, a saber, el arte y la prudencia, resulta que la última felicidad del hombre se halla en la contemplación de la verdad...[la cual] es buscada por sí misma”¹⁹.

Esta verdad apetecida por el intelecto humano no es otra que Dios. Es por ello que la felicidad del hombre no puede hallarse en esta vida ya que, si el fin último pone término al apetito natural, no se buscaría por ello alguna otra cosa. Pero esto (la felicidad), dice Tomás, no puede ocurrir en esta vida, ya que a mayor entendimiento del hombre, mayor apetito de entender. Además, el escolástico advierte que las sustancias separadas no pueden ser conocidas, derivándose de este modo el creer que la felicidad no puede obtenerse en esta vida mortal. Incluso, al obtenerse la felicidad se obtiene con ella el reposo y, dado que a todo el mundo le

¹⁸ *Ibíd.*, p. 89.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 30.

pueden sobrevenir enfermedades o males de tal modo que priven al agente de conocer, o impidan la operación en que se cifra la felicidad, *ergo* la felicidad no puede ser obtenida en esta vida. Además, estando el hombre sujeto al designio del tiempo, no puede él mismo llegar a la perfecta especulación de las ciencias haciendo imposible el hecho de que en la vida mortal el hombre sea efectivamente feliz, denotando por lo tanto que “nadie es feliz en esta vida”²⁰.

Ahora bien, mientras que el hombre es inferior a las sustancias separadas, es superior a los seres irracionales y, por tanto, consigue su felicidad de un modo más perfecto que estos últimos. Sin embargo, por más capacidad de raciocinio que el hombre posea como especie, “es imposible que el hombre en esta vida consiga su fin último”²¹. He aquí otra radical diferencia respecto a la filosofía aristotélica: para el pensador escolástico la felicidad se consigue una vez alcanzado el saber supremo y siendo que él mismo sólo será aprehensible por contemplación de los seres divinos (como así también, y por sobre todo, de Dios mismo), no sería posible alcanzar la felicidad última, la cual según Aristóteles se alcanzaría mediante la contemplación y el estudio de las ciencias, en esta vida mortal vedada al conocimiento de las esencias superiores. Por esto cabe destacar lo que el Doctor Angélico sostiene en el capítulo CXVI del texto citado que:

“[...] el hombre se une sobre todo a Dios por el amor, [por tanto] es necesario que la intención de la ley divina se ordene principalmente a amar”²².

Aquí aparece un argumento que el Aquinate desarrollará más adelante en el mismo apartado, el cual declara que el hombre se une a Dios *principalmente* por amor. Sin embargo, para llegar a esta conclusión el filósofo escolástico probará primero que la unión a Dios se lleva a cabo por el entendimiento, hecho que se complementa a su vez con la voluntad, ya que “mediante la voluntad el hombre... descansa en aquello que el entendimiento aprehende”²³.

²⁰ *Ibíd.*, p. 125.

²¹ *Ibíd.*, p. 126.

²² *Ibíd.*, p. 309.

²³ *Ibíd.*, p. 310.

Ahora bien, la voluntad se une a su objeto mediante el amor, siendo de este modo “que la unión a Dios mediante el amor es el mejor modo de unirse a él”²⁴ y denotando que la bondad del hombre es por la virtud, y la virtud es la que convierte en bueno al que la tiene. Esto deja ver, entonces, que la ley divina pretende hacer bueno a quien posee la virtud y, dado que el hombre virtuoso obra con deleite, obra de este modo principalmente por amor, en tanto que “por amor hacemos algo con constancia y deleite”.²⁵ Siendo así el amor del bien (lo que equivale a Dios) lo último que pretende la ley divina.

A modo de conclusión

Habiendo analizado ya las nociones tanto de Aristóteles como las de Tomás de Aquino respecto de ciertos conceptos de índole práctica, se concluye que, si bien Tomás lee a Aristóteles y en base a sus principios diagrama su filosofía toda, no es menos cierto que el Aquinate hace uso de conceptos propios como, por ejemplo, de la equivalencia del bien con Dios, la introducción de la fe como respuesta al problema de la felicidad del hombre en esta vida, el rasgo distintivo del hombre que lo diferencia de las especies separadas (entidades que en Aristóteles no se encuentran) como también de los animales, entre otros conceptos ya referidos en este trabajo. De ello se deduce que, en efecto, Tomás interpreta a Aristóteles de un modo tal que debe, acorde a sus necesidades históricas quizás, introducir en la filosofía del pensador griego conceptos que este último, con seguridad, ni siquiera había advertido.

Creemos necesario, al momento de abordar lecturas del canon tomista dar cuenta del modo en que Aristóteles diagrama su teoría. Sin embargo se debe atender a las cuestiones históricas, no pudiéndose así separar las necesidades socio-culturales a las cuales tiene que dar respuesta Tomás, al momento de escribir sus trabajos. En efecto, la era en la que Aristóteles escribe sus tratados es una era diametralmente distinta a la de Tomás. Las guerras macedónicas y la importancia de la búsqueda de la felicidad en un ámbito teñido de pérdida cultura, da cuenta del poder que tendría, en este aspecto, el correlato de la felicidad con el “buen obrar” y por tanto con la

²⁴ Descartando anteriormente que la unión a Dios por temor no es propicia ya que aquello a lo cual uno se une por otra cosa (en este caso el castigo) no es propiamente dicho una unión principal por no unirse a una cosa en razón de ella misma sino en razón de una cosa externa a ella.

²⁵ *Suma*, p. 310.

prudencia. En Tomás, al menos en lo que se vino leyendo del trabajo *Suma contra los gentiles*, lo que expone el autor no es otra cosa, al menos en sentido laxo, que la búsqueda del acercamiento con Dios, en una era en la que, por motivo de unificación del reino temporal al espiritual, debe darse cuenta de la necesidad de acercarse al sumo bien (Dios) imperando el lugar del papa y del ámbito espiritual.

PRESENTACIÓN DE LIBROS

Platonis Alcibiades. Edidit Oscar Velasquez, Ediciones Táficas, Santiago de Chile, 2013. Prólogo latín, texto griego (tapas rojas).

Platón, *Alcibíades*, Edición crítica del texto griego traducción y comentarios de Oscar Velásquez, Ediciones Táficas, Santiago de Chile, 2013 (tapas blancas).

1. Del editor. Con gran admiración presento ante Ustedes, aquí en la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino en Tucumán, Argentina, este diálogo sorprendente de Platón: *Alcibíades*. En una particular doble edición de dos volúmenes independientes -rojo y blanco- de la Colección de Ediciones Táficas, aparecida en Agosto de 2013 en Santiago de Chile. Esta es una edición crítica del texto griego, con traducción y comentarios de Oscar Velásquez. En el día de hoy, aquí presente entre nosotros, Oscar Velázquez (1940-), con quien he compartido unos veinte años de escenario académico, de quien puedo dar testimonio que se ha destacado en el quehacer académico chileno, tanto por su labor en el Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile, como en el Departamento de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile. Su obra, la cual incluye la fundación de dos revistas (*Seminarios de Filosofía* y *Diadokhé*), armoniza las humanidades con la filosofía. La preocupación por la realidad humana, cuestión que aparece en varios de sus trabajos sobre Platón, San Agustín, la literatura griega (trágicos) y la latina (Virgilio). Se destacan, en relación con San Agustín, sus estudios sobre la interioridad del hombre y su relación con Dios. Los aspectos políticos son abordados en varios como el libro sobre *La República de los Atenienses*, ‘*Jenofonte*’ (2010); o la *Politeia: un estudio acerca de la República de Platón* (1997). Además de las Universidades de Chile y Católica de Chile, el Profesor Oscar Velásquez se graduó en filología clásica y filosofía en las Universidades de Lancaster, Cambridge y Autónoma de Barcelona.

2. Del Alcibíades histórico. Prefiero destacar lo que nota recientemente mi colega, David Morales (“Las pasiones de Sócrates”, *Veritas*, 2011), vale decir, “un héroe trágico del socratismo”. Porque es a propósito de Alcibíades que Sócrates revela su más grande pasión política: la justicia, e imbuido en ese ánimo nos da lecciones de política; también lecciones de antropología, cuando mantiene que el hombre es su alma; nos da lecciones de *paideia*: personificando al maestro que invita al discípulo al ejercicio de la virtud. A ser mejor individuo, mejor ciudadano por la vía del antiguo *dictum* delfico: “conócete a ti mismo”! Y todavía lo más sorprendente -en la línea del diálogo Alcibíades -es el escenario de intimidad espiritual en el que Sócrates declara su saber sobre *eros* y *filia*, pues no solo afirma

que sabe algo sobre estas materias, sino que confiesa su otra larga pasión amorosa: Alcibíades, el hijo de Clinias (Cf. *Gorgias*, 481d), y así nos da entonces dos lecciones magistrales de seducción y de política.

3. De la edición de la Colección Ediciones Tácitas. En el volumen de tapas rojas del Alcibíades aparece el texto Griego que edita Oscar Velásquez. Sin duda se trata de la composición de una obra maestra dedicada a investigadores y filólogos avanzados. Consta de un Prefacio escrito en latín donde el Dr. Velásquez enseña el origen y la manera en la que se reconstruye la obra desde el texto Apógrafo. En esta edición ha analizado y comprendido los primordiales manuscritos medievales, siendo los más distinguidos -por antigüedad y autoridad -los códices el Bodelianus Clarkianus transcrito el año 895 y el Parisinus en el año 1807. A las lecciones sobre cómo se configura cada uno de los códices, Velásquez agrega un aparato crítico, el cual, según los académicos expertos que presentaron la obra en Santiago de Chile, Antonio Arbea y Nicholas Denyer (Editor de *Alcibiades*, 2001, Cambridge University Press). En la presentación de esta edición, Nicholas Denyer acotó: “vi mi propia edición del 2001 como en un espejo, la mía es comentada, la de O. Velásquez es definitivamente crítica”, a lo cual agregó que este trabajo no puede ser superado, porque es “perfecto y definitivo”. En mi parecer, esta juiciosa apreciación quiere significar que la edición 2013 del Alcibíades alcanza la incorregibilidad.

Incluye, además, tres tipos de índices: Uno, sobre términos griegos usados regularmente a lo largo del texto Alcibíades; otro, de términos platónicos usados a lo largo de la obra platónica; y otro índice de términos griegos raros de toda la obra platónica incluyendo el Alcibíades.

En el volumen de tapas blancas aparece el texto crítico bilingüe Griego/Español del Alcibíades con comentarios de Oscar Velásquez dirigidos a estudiosos, literatos, historiadores del pensamiento filosófico y humanistas de todos los tiempos. Incluye una Introducción, en la cual Oscar Velásquez: (i) contextualiza la brevilocuencia del *gnôthi sautón*, aparentemente traducida por Abelardo en la Edad Media latina como *scito te ipsum* y que según Sócrates pertenece a la enseñanza antigua espartana. (ii) Analiza cada una de las tres partes del diálogo Alcibíades. (iii) Discute con F. D. E. Schleiermacher (quien publicó en 1804 su traducción al alemán de las obras de Platón) sobre la autenticidad del Alcibíades.

Me quedo convencida de qué lado se zanja la victoria, puesto que: de un lado, se observa el *hard-minded* filólogo alemán que cree en la ficción de un sistema

construido por el espíritu platónico previsto antes de la escritura de su obra total, en la que Alcibíades no tiene existencia. Por otro lado, un filólogo contemporáneo, que conecta este diálogo con el resto de los diálogos platónicos y nos lleva a comprender su significado pedagógico medular, dentro de la larga historia del platonismo: por cierto una historia que incluye no sólo la obra escrita de Platón, sino el legado y la tradición de su Academia. (iv) Detalla la historia de la presente edición y traducción, donde agrega 50 páginas de notas, en las cuales justifica sus decisiones de traducción frente a otras alternativas pertenecientes a anteriores ediciones. El Dr. Velásquez se mueve libre y ligero en la lengua griega clásica, su traducción, explica él, no es literal, sino conceptual. Lo cual nos lleva a una última observación, porque como nos dice el traductor: “Debemos considerar, por otra parte, que toda obra griega está de hecho culturalmente vinculada con la nuestra con sólo débiles indicios, que intuimos al presente de alguna manera todavía como nuestros. Aquí la traducción es como el rescate de los restos de un naufragio.” (p. 33) Sutilmente parece aludir a la metáfora náutica, o sea, el barco del austriaco Otto Neurath y el navegante del filósofo estadounidense, Willard Van Orman Quine, metáforas a las que ellos aluden ante el dilema metafísico de la identidad de los objetos a través del tiempo. Efectivamente, Oscar Velásquez personifica bien el navegante que debe reconstruir su barco -Alcibíades- en el mar abierto: ha sabido reconstruirlo allí, en tales condiciones, escogiendo claramente el mejor material, quiero decir, la red de términos y frases de la lengua griega antigua y la red del pensamiento filosófico platónico.

Giannina Burlando

Orígenes. *Tratado sobre os Princípios*. Tradução de João Lupi, introdução de Bento Silva Santos. São Paulo, Paulus, 2012.

O *Tratado sobre os Princípios*, de Orígenes (185-253) foi a primeira obra sistemática sobre toda a temática fundamental da doutrina cristã escrita por um teólogo e baseada na Escritura. Orígenes assumiu desde jovem uma tarefa de tal amplitude que não tem similar em toda a história da Teologia: partindo da análise crítica dos textos das Escrituras (*Héxaplas*) redigiu comentários e homilias a cada um dos livros da Bíblia; e além de alguns estudos menores (*Oração, Martírio*) compôs dois grandes tratados: este no início da sua atividade de professor e escritor, e outro quase no final da vida – *Contra Celso*. No conjunto desta imensa obra, em grande parte perdida, o *Tratado* é o principal texto de referência teórica fundamental, mas do seu original em grego – *Peri Arxon* – restam apenas alguns trechos coletados por seus discípulos capadócijs na *Filocalia* (c.358-360). A versão completa existe somente na versão latina de Rufino (*De Principiis*, 398), pois da tradução de Jerônimo, escrita para corrigir a de Rufino, também só restam fragmentos.. A estrutura temática do livro é clássica: Deus, o mundo, e as criaturas racionais, mas segue uma ordem peculiar em que parece haver mescla de assuntos e repetições, e ao final inclui um capítulo especial sobre a maneira de ler e entender a Escritura.

Orígenes começou a lecionar, pregar e escrever apenas um século depois dos Padres Apostólicos, quando os cristãos ainda eram perseguidos, não havia tranquilidade continuada para estudar e refletir sobre a mensagem cristã, não havia concílios, nem autoridade doutrinária central, nem dogmas definidos, e apenas começava a haver um consenso sobre quais os livros aceitos pelas comunidades como de inspiração divina. Admira por isso que ele escrevesse com clareza sobre tantos assuntos, e que ao mesmo tempo que continuamente hesitava e avisava o leitor de que poderia haver opiniões melhores do que a sua, raras vezes se afastou da doutrina que posteriormente seria tida como ortodoxa. Esses pontos –por exemplo: a relação trinitária entre o Pai e o Filho, pré-existência das almas, retorno universal a Deus após o fim do mundo– foram porém exagerados por alguns discípulos, e, pelo contrário, minimizados por outros, inclusive Rufino e os Capadócijs, pelo que é difícil ter a certeza de quais os pontos doutrinários em que Orígenes mostrava tendências que, mais tarde, foram tidas como heréticas. Mas ele tentou soluções para os problemas teológicos, e se arriscou a resolvê-los com muita liberdade de pensamento e erudição. Esta tradução, a primeira em língua portuguesa, e destinada

a um público interessado mas não especializado, evita formulações que dêem lugar a mal-entendidos doutrinários, e segue as diretrizes dos atuais intérpretes de Orígenes (a maioria Jesuítas) e de nossa orientadora origenista, a professor argentina Maria Mercedes Bergadá.

João Lupi

Cadernos Patrísticos. Textos e Estudos. N.10 (novembro de 2011). “O Nascimento da Literatura Cristã (séculos I e II)”. Instituto Teológico de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil, desde 2006. Editor: P. Edinei da Rosa Cândido.

Para o desenvolvimento dos estudos patrísticos havia na América Latina, no final do século XX, dois núcleos de certa importância: um no Chile, consistente e com pesquisadores experientes, e outro na República Argentina, que se destacava pela revista *Patristica et Medievalia*. No Brasil, porém, tais estudos estavam dispersos, e em sua maioria se dedicavam a Agostinho de Hipona, até que em 1995 a Editora Paulus lançou a *Coleção Patrística* (hoje com 31 volumes) e em 2006 o Instituto de Teologia de Santa Catarina apresentou a revista *Cadernos Patrísticos*; finalmente em 2011, no mesmo Instituto, hoje Faculdade Católica, reuniram-se editores, tradutores e estudiosos para criar a Associação Brasileira de Estudos Patrísticos. Deste modo a revista *Cadernos Patrísticos* se tornou um núcleo aglutinador da promoção dos estudos patrísticos no Brasil, tendo até ao final de 2013 lançado onze edições. Desde seu primeiro número se caracterizou a revista pela própria exclusividade dos textos e estudos patrísticos, algo inédito na literatura teológica brasileira, e a tentativa, quase ousadia, de conjugar os clássicos da literatura cristã antiga com personalidades da Igreja moderna e contemporânea - palavras inaugurais de Dom Eusébio Oscar Scheid, que foi Arcebispo de Florianópolis, e então (2006) era Cardeal Arcebispo do Rio de Janeiro. Este último aspecto era ressaltado pelo editor quando no mesmo número da revista assemelhava a experiência cristã recente à dos primeiros séculos, pois descendem da mesma matriz e bebem da mesma fonte: “em todos eles pode se perceber a profundidade da experiência cristã que faz escola, que congrega seguidores e seguidoras, que vive a excelência da dimensão eucarística levada às últimas consequências do testemunho, manifestado no concreto e no real”.

O número 10 da revista, dedicado à Literatura cristã dos séculos I e II, tem como característica temática a questão da diferenciação entre os últimos textos do Novo Testamento e os primeiros escritos propriamente patrísticos. “Com efeito, diz o editor, a documentação remanescente de algumas comunidades dos séculos I e II demonstra o pleito de muitos escritos à inspiração bíblica. Trata-se de uma evidência a mais de que muito cedo o cristianismo teve que se haver com duas realidades literárias que, conforme a situação, poderiam variar entre distanciamento, aproximação e fusão. Portanto, tomar consciência de que, enquanto os escritos neotestamentários eram produzidos, a experiência cristã gerava outros escritos, parece um a priori que se impõe.” A delimitação entre escritos neotestamentários de

inspiração divina e literatura cristã costuma colocar-se no “desaparecimento de todas as testemunhas oculares do período da revelação” mas essa delimitação não é assim tão clara como parece, pois começa pela aceitação das *Epístolas* atribuídas a Paulo, que não conheceu o Salvador, e continua pela divergência na variada aceitação de outros escritos, conforme as comunidades cristãs, que mantinham sua autonomia nessas e noutras decisões. A interpretação e discussão de autores como Melitão de Sardes, Justino Mártir, Inácio de Antioquia, Policarpo de Esmirna e Irineu de Lião coloca-nos no ambiente dessas Igrejas que, sendo dependentes apenas de seu Bispo, divergiam entre si, e, no ardor das controvérsias que aspiravam a definir o melhor entendimento da Revelação, chegavam à heresia e a fortes oposições e mútuas condenações. Assim nesta Literatura uma nova visão de Deus e do homem é colocada, mas, desde seu “nascimento” ela nunca será uniforme e não poderá fixar-se em fórmulas rígidas.

João Lupi

Tomás de Aquino, Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo: la Encarnación del Verbo y la obra de la Redención, volumen III/1, Pamplona, 2013, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, n 39, EUNSA, pp. 798.

El 24 de octubre de 2002 la Línea Especial de Pensamiento Clásico Medieval y Renacentista en nota firmada por la Secretaria de la Línea Especial de Investigación Dra. Idoia Zorroza Huarte se me “confirmó los términos de la traducción al español de la obra de Tomás de Aquino *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, III, d6-d22”, versión que fue luego entregada y aprobada por la Junta Directiva de la Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista.

Pero en este volumen III que acaba de editarse se lee, después del título, que “han colaborado en la traducción *Pedro Arias; Jesús Garitaonandía; Ana Mallea; M. Idoia Zorroza*”, desconociendo los términos firmados en la nota de 2002, no figurando mi nombre en calidad de traductora ni indicando las partes que han sido traducidas por mí: III/1, d.6-d.22. Ante estas irregularidades ya se han cursado los reclamos correspondientes a los responsables de la edición.

De este Comentario de las *Sentencias* se ha editado: en 2002 el volumen I/1 *El misterio de la Trinidad* (I, d.1-d.21); en 2004 el volumen I/2 *Nombres y atributos de Dios* (I, d.22-d.48); en 2005 el volumen II/1 *La creación: Ángeles, Seres Corpóreos, Hombre* (II, d.1-d.20), en 2008 el volumen II/2 *El libre arbitrio y el pecado* (II d21-d44). El volumen III/1 es el que acaba de publicarse. Los que faltan, los volúmenes III/2, IV/1 y IV/2 están “en preparación” informa la Colección en el listado final.

Esta obra teológica de Pedro Lombardo gozó en el medioevo europeo de gran trascendencia convirtiéndose en texto obligado en la Universidad de París; llegar a ser bachiller sentenciario era un logro ineludible para alcanzar la maestría.

En palabras de Benedicto XVI el 30 de diciembre de 2009: “El gran mérito de Pedro Lombardo consiste en haber ordenado todo el material que había recogido y seleccionado con esmero”, organizando el patrimonio de la fe en una totalidad unitaria, ordenada y creativa. No se había hecho antes de él. La importancia de esta obra se manifiesta en los muchos comentarios, contándose más de mil, desde el de Alejandro de Hales hasta el de Martín Lutero, pasando por el de Buenaventura, el de Alberto Magno y el que ahora nos ocupa, el de Tomás.

Esta primera edición en español del comentario de Tomás es digna de mención, porque una obra así no podía faltar en la Biblioteca de una institución universitaria ni el acervo cultural filosófico-teológico de nuestro tiempo. Y esperemos que pronto los tres volúmenes que faltan salgan a la luz, y este comentario adquiera, al estar completo, todo su valor.

Ana Mallea

Cartas de Abelardo y Eloísa (M. Borelli y N. Jakubecki trans.), Buenos Aires, La Parte Maldita, 2013, pp. 266.

Hoy queremos compartir con ustedes el fruto de un trabajo conjunto: una nueva traducción de las *Cartas de Abelardo y Eloísa*, editadas por La Parte Maldita, cuyo Estudio preliminar, traducción y notas han estado a cargo mío, Natalia Jakubecki y de mi colega aquí presente, Marcela Borelli.

Este trabajo tiene como eje el epistolario personal de Pedro Abelardo y Eloísa, cuya famosa y trágica historia los precede. Por tanto, no vamos a ahondar en la su presentación sino que nuestra intención es contarles un poco acerca del contenido de esta nueva traducción.

En primer lugar, consideramos oportuno este trabajo ya que, aunque no podemos decir que hasta el día de hoy no se haya traducido la correspondencia en nuestra lengua. en efecto, las traducciones castellanas hechas hasta hoy son, por orden cronológico: M. de B. (1826), Peri- Rossi, C. (1982). Cigüela, J. (1983), sólo de *Historia Calamitatum* y Santidrián, P. y Astruga, M. (1993). Pero lo cierto es que las restantes versiones han quedado desactualizadas o bien se encuentran agotadas en el mercado editorial. Además, la selección de textos que componen el epistolario varía según la edición. Así, por ejemplo, José María Cigüela tradujo solamente la *Historia calamitatum*, primera carta de Abelardo que, si bien da origen a el intercambio epistolar de los amantes, está dirigida a un amigo caído en desgracia y no a Eloísa. Pedro Santidrián y Manuela Astruga, por su parte, ampliaron la cantidad de cartas aunque, por ejemplo, de la VII traducen sólo la introducción.

Es por todo ello que creímos necesaria una nueva traducción de uno de los más valiosos documentos de la historia de la literatura altomedieval. Y como consideramos que dicha correspondencia es digna de ser transmitida al público masivo y no sólo al mundo intelectual, la edición en su conjunto se ha realizado de manera tal que, mediante el Estudio preliminar y algunas de las notas a pie de página, sea asequible también al lector no especialista, sin por ello disminuir su riqueza histórica, literaria y filosófica.

Así, este libro contiene:

Estudio preliminar. En el cual se anticipa y contextualiza el contenido de las cartas y la vida de los amantes.

- *Historia de mis calamidades.* Carta autobiográfica escrita por Abelardo para consolar a un amigo suyo, en la que están contenidos los pormenores de su vida – tanto filosóficos como personales– desde el día de su nacimiento hasta sus aproximadamente 55 años.

- *Correspondencia personal entre Abelardo y Eloísa.* El epistolario propiamente dicho de los amantes. Consta de cinco cartas en las que, luego de muchos años, ambos intercambian lamentos, reproches y añoranzas.

- *Correspondencia de Abelardo para Eloísa y las hermanas de Paráclito.* Aquí se presenta una selección de pasajes de dos cartas que contienen la historia y la justificación de las órdenes femeninas y las reglas que Abelardo instituye para la congregación del Paráclito, respectivamente. El contenido de la carta VII, si bien parcial, nunca había sido traducido al castellano hasta ahora.

- *Confesión de fe de Abelardo.* Carta que Abelardo le dirige a Eloísa, donde comparte con ella su credo después de la condena de algunas de sus tesis por heréticas.

- *Carta de Pedro el Venerable al papa Inocencio II.* Petición del abad de Cluny al Sumo Pontífice para que Abelardo concluya sus días en la abadía a su cargo.

- *Correspondencia entre Eloísa y Pedro el Venerable.* La misma contiene tres cartas que versan sobre Abelardo, su relación con Eloísa, la muerte del filósofo y su absolución.

- *Absolución de Pedro Abelardo* entregada a Eloísa por Pedro el Venerable tras la muerte de Abelardo.

- *Epitafios de los amantes.* La misma es una selección de los epitafios más conocidos que se le han dedicado a ambos. La incorporación de estos epitafios es una novedad respecto de todas las ediciones anteriores.

Marcela Borelli – Natalia Jakubecki

VersioneS, Revista del Centro de Traducciones Filosóficas “Alfonso el Sabio”,
Buenos Aires, 2013, año 15, n 15, pp. 48.

Es un hecho muy feliz que este número 15 coincida con el XIV Congreso que estamos celebrando y también con los 15 años de la revista que hemos editado desde 1999.

VersioneS está dedicada por completo a la traducción de textos filosóficos y a la consideración de los problemas inherentes a la tarea misma de traducir, se trate de dificultades exegéticas, filológicas, etimológicas, etc.

Durante sus 15 años la revista ha editado importante material, como por ejemplo de Carmen Balzer, Miguel Candel, Rafael Ramón Guerrero, Josep Puig Montada, Silvia Magnavacca, Alexander Fidora, Maurice Beuchot, Juan E. Bolzán, Francisco Bertelloni, Juan H. Fuentes y tantos otros que han contribuido a que sea conocida en los claustros universitarios como fuente de seriedad y de prestigio. Algunos autores han enviado trabajos espontáneamente, casi como en muestra de reconocimiento.

Desde la Piedra de Rosetta, del 196 a.C. y la Septuaginta, pasando por las versiones de Aristóteles y Platón al siríaco, al árabe y al latín, las traducciones no han tenido descanso a través de toda época y lugar, considerándoselas siempre necesarias. Esto no quiere decir, sin embargo, que se las haya valorado en toda su dimensión.

VersioneS nació con la intención de mostrar a estudiosos, profesores, alumnos, aficionados, especialmente de filosofía, que traducir no es una tarea informativa común sino que comporta idoneidad en la mudanza de lengua a lengua, en el registrar y resolver las dificultades que presentan los textos, sobre todo si son antiguos, y en la actitud de respeto hacia la palabra ajena. Lo dicho puede sintetizarse en pocas palabras, verter siendo fiel al texto y a su autor.

Han pasado quince años, y la revista ha seguido sin interrupciones, con regular continuidad, con referato, y blandiendo su vocación de presentar versiones inéditas, algunas de épocas y lenguas distantes de la nuestra, siempre intentando aportar nueva luz a los problemas que las traducciones filosóficas plantean con tanta frecuencia. Con esta consigna seguimos avanzando, con convicciones y con el entusiasmo de realizar una tarea hecha con enorme agrado, cuya gratificación

consiste, sobre todo, en la recreación filosófica que desde adentro se plasma en la traducción.

El número que hoy se presenta en homenaje a este XIV Congreso está enteramente dedicado a la Filosofía Medieval, cuyo contenido presentamos en pocas palabras:

- * Un artículo de Silvia Magnavacca: “Las traducciones del *feror* agustiniano y la persistencia de un viejo error”.
- * La traducción del *Prólogo al Evangelio de San Juan*, de San Jerónimo, por Ana Mallea y Marta Daneri-Rebok.
- * Vertido al español por Celina A. Lértora Mendoza el Comentario de Roberto Grosseteste a los *Posteriores Analíticos* de Aristóteles (I, 1-3).
- * De Alberto Magno el *Comentario del Prólogo al Evangelio de Juan*, traducido por Ana Mallea y Marta-Daneri-Rebok.
- * Tres reseñas de obras medievales.

Ana Mallea

ACTO DE CIERRE

Luis Alberto De Boni

Minhas amigas e meus amigos,

Com satisfação saúdo os congressistas aqui presentes.

Na pessoa da Professora Celina Lértora Mendoza, saúdo os colegas argentinos e brasileiros que com tanta competência organizaram esse congresso.

Uma especial saudação aos Freis Franciscanos que, além de co-organizadores, providenciaram o acolhimento dos participantes.

Quando do encerramento do congresso em San Antonio de Padua –e lá se vai mais de uma década–, disse que sempre considerara os argentinos como mais competentes que os brasileiros, exceto em organizar congressos de Filosofia Medieval e em futebol. Mas, a partir daquele congresso, nos, os brasileiros, ficávamos apenas com o futebol. Não quis então mencionar que o Brasil teve também o primeiro papa latino-americano: os vaticanólogos e os círculos eclesiásticos sabem que, quando do falecimento de João Paulo I, o cardeal brasileiro, D. Aloísio Lorscheider, foi o sucessor eleito, mas apresentou laudos médicos e declinou do cargo por ser cardiopata e não querer que os cardeais fossem novamente, em questão de meses, convocados para novo conclave. Ainda bem que não mencionei esse fato, pois hoje teria que dizer que também neste quesito os argentinos nos derrotaram. O primeiro papa latino-americano, que assumiu o posto para o qual foi escolhido, é argentino: “Um homem enviado por Deus, cujo nome é Francisco”. “Francisco, vai e restaura minha Igreja!”. E confesso aos amigos que, ao saber das primeiras medidas que ele tomou, disse eu ao Senhor: *Nunc dimittis servum tuum, Domine, secundum verbum tuum in pace: Quia viderunt oculi mei salutare tuum*. Acrescento apenas que continuo com minhas convicções de que Pelé foi maior jogador de futebol que Maradona.

Pois bem, como previsto, o congresso deste ano aconteceu em Tucumán, uma cidade tão importante na História da Argentina e de toda a América Ibérica. E fui convidado para proferir a conferência de abertura, enquanto meu colega e amigo, o Prof. José Antônio de Souza, deveria pronunciar a conferência de encerramento. Contudo, *La forza del destino*, ou melhor, seguindo o provérbio brasileiro, como “o homem propõe e Deus dispõe”, nem a abertura, nem o encerramento correram como

esperado. José Antônio, por graves problemas de saúde, comunicou com antecedência que não poderia se afastar de Goiânia. De minha parte, na véspera da partida, problemas de saúde me impediram de tomar o avião, e por conselho médico tive que repousar, o que me fez perder também a viagem a Alcalá, onde se realizaria o colóquio anual da SIEPM.

O importante, porém, não foi a ausência de duas pessoas, e sim o sucesso do evento, tanto quanto aos temas, como no número de participantes. Quando, pela primeira vez, o Prof. José Antônio, com seus sonhos de D. Quixote, organizou um congresso sobre Filosofia Medieval, em Brasília, no ano de 1982, com muita dificuldade foram encontrados no país 10 “gatos pingados”, somando-se a eles o português João Morais Barbosa, de saudosa memória. Faltou tão somente o Prof. Carlos Arthur Nascimento, que estava no Canadá.

Nos eventos seguintes foi sendo sempre maior o número de congressistas e o leque foi se abrindo: crescia a número de brasileiros e surgiam colegas de outros países, principalmente argentinos, dos menciono os primeiros participantes: Francisco Bertelloni (que foi o primeiro), Celina Lértora Mendoza, Silvia Magnavacca e a jovem Claudia D’Amico, a quem um dia saudei como “mi vieja amiga”, e ela jamais me perdoou por esta saudação!

E o que estamos vendo hoje? O evento adquiriu renome internacional e passou a realizar-se em diversos países (até hoje na Argentina, no Chile e no Brasil), atraindo colegas, não só da América Latina, e levando os latino-americanos a participar cada vez mais de eventos internacionais. Os 11 participantes daquele primeiro encontro, acontecido há 31 anos, se multiplicaram, e cerca de 120 estavam inscritos em Tucumán. José Antônio não era, pois, um D. Quixote, mas alguém que previa o futuro!

Olhando a lista dos inscritos é animador ver que uma nova geração de medievalistas se faz cada vez mais presente. Isso mostra que o interesse pela Filosofia Medieval é cada vez maior e que ela é aceita como parte constituinte da civilização ocidental, ao contrário do que aconteceu até poucas décadas, quando, nos estudos filosóficos, se fazia um salto de Proclo para Descartes, ignorando-se o que aconteceu durante os 1.100 anos que separam esses dois autores.

Caros congressistas, dentro de dois anos nos haveremos de ver novamente. A todos um grande abraço, un abrazo de gaucho!

Silvia Contaldo

O encerramento de um congresso é sempre ocasião de sopesar o que foi feito. Fazemos sempre as contas dos acertos, dos ganhos, do que poderia ter sido. Mas sobretudo é momento de agradecimento. E neste XIV Congresso Latinoamericano de Filosofia Medieval, agradecemos em primeiro lugar à direção da Universidad de Tucumán que nos acolheu tão amavelmente nesses dias. Agradecimento especialíssimo à Prof^a Celina Lértora. Articular temas, propostas, datas, demandas institucionais, gerenciamento do evento – desde a sua preparação, não é tarefa fácil. É lenta, laboriosa, política e, o mais difícil, há prazos a cumprir, para que haja início, meio e fim.

E em Tucumán todos vimos muito de perto todo esse trabalho realizado e concretizado. Agradecemos também à toda equipe da Prof^a Celina cujo apoio foi valioso para a consecução de todas as atividades, incluso aí as apresentações artísticas e momentos de convivência entre os **hermanos**.

Assim, em nome dos brasileiros aqui presentes, agradeço a acolhida, os vários e diversos tempos para expor, debater e trocar ideias, valendo-me do vocábulo Tucumán. A palavra, derivada do vocábulo *yucuman* significa ‘lugar onde nascem os rios’. Certo, há controvérsias e tantos outros significados se interpõem. Também dizem que a palavra deriva da voz quechua *tucma* que significa ‘lugar onde as coisas terminam’. Especialmente referindo-se ao último reduto do povo inca.

Seja um ou outro sentido, o fato é que em Tucumán terminamos uma jornada mas também, como os rios, seguiremos adiante, margeando acontecimentos, percorrendo histórias, cruzando pontes. Certamente será para todos grande alegria reencontrarmo-nos seja no Brasil ou no Chile, daqui a 2 anos, para o XV Congresso de Filosofia Medieval que tem sido para todos nós, professores e pesquisadores, lugar onde muito se aprende.

Gracias!

Rafael Cúnsulo OP

Estimados colegas y alumnos:

Para la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino ha sido un gusto tenerlos en casa durante estos cuatro días, donde hemos tenido la posibilidad de compartir nuestras búsquedas en el campo de la filosofía medieval. Este período de la filosofía es especialmente estudiado en nuestra facultad ya que nuestra tradición filosófica se remonta hasta el siglo XIII con hermanos como Alberto Magno y Tomás de Aquino, entre otros.

La Universidad a puesto al servicio de este XIV Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval no sólo el espacio físico, la calidad del servicio de su personal administrativo, informático y de maestranza sino también su capacidad de acogida fraterna, que la caracteriza, para superar todas las pequeñas dificultades que se presentaron a lo largo de la realización del mismo. A todas las personas que han colaborado les doy un reconocido agradecimiento, especialmente a Teresa Lewis y Federico Martinelli, quienes han realizado una labor oculta pero muy eficiente.

La coordinación red Latinoamericana de Filosofía Medieval que se ha conformado en la asamblea que hemos tenido hoy al mediodía podría funcionar como articuladora de todos los eventos que se realizan en nuestros respectivos países para que podamos coordinar esfuerzos y que en todos ellos podamos contar con una importante presencia de investigadores, profesores y alumnos.

Finalmente, los esperamos en nuestra Universidad en septiembre del año 2014 cuando realicemos nuestra VII Jornadas de pensamiento Patrístico y Medieval.

Esperando que se hayan sentido en su propia casa, les agradezco nuevamente su presencia y la labor realizada.

Celina A. Lértora Mendoza

Estimados colegas y amigos

Hemos llegado al final, y antes de despedirnos con la cena de camaradería, en este breve acto de cierre, sólo quiero referirme brevemente a dos asuntos.

El primero, es agradecer públicamente a todos los participantes, que han mostrado una excelente disposición. Contrariamente a lo que sucede en muchos congresos de este tipo, hemos tenido público sostenido e interesado a pesar de que en algún caso hubo hasta cuatro sesiones simultáneas. Es motivo de satisfacción la nutrida presencia de estudiantes, tanto de esta casa como de la Universidad Nacional de Tucumán, de otros centros argentinos y del otros países, particularmente Paraguay. Deseo también agradecer al personal administrativo, de limpieza y de maestranza de la Universidad por su permanente presencia y colaboración. Un agradecimiento especial al equipo de Informática, que ha posibilitado la presentación *on line* de todos los participantes que no pudieron venir; hemos inaugurado un criterio que puede ser aplicado en los próximos congresos, y a Teresa Lewis, la incansable Secretaria del Decanato, cuya colaboración ha sido inestimable. Mi agradecimiento también a Judith Raimondo, colaboradora de FEPAI, que ha trabajado eficientemente desde los primeros pasos organizativos y que nos ha acompañado durante toda la semana. Desde luego, un agradecimiento muy especial a la Comisión Académica, cuyos miembros han tenido la difícil tarea de evaluar en dos instancias los trabajos, rimeros los resúmenes amplios y luego los trabajos completos que están en el Primer Volumen de las Actas; su tarea nos permite asegurar la calidad del resultado del encuentro. Y finalmente, una gran felicitación a la Comisión Ejecutiva, cuyo trabajo ha sido ingente, por momentos abrumador: Natalia Jakubecki, Gustavo Fernández Walter y Marcela Borelli que se ocuparon de la recepción de resúmenes, trabajos y evaluaciones, Susana Violante con las adhesiones institucionales, Ruth Ramasco con las cuestiones organizativas en esta ciudad y Silvia Contaldo, la voz en portugués de nuestras comunicaciones.

El segundo tema que traigo ahora, es la ratificación, en la Asamblea realizada este mediodía, del compromiso de continuar con esta serie de Congresos y fortalecer la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval con una serie de actividades y proyectos que se informarán en breve. La Asamblea volverá a reunirse *on line* dentro de dos meses, para votar definitivamente por una de los dos sedes propuestas para el XV

Congreso: Belo Horizonte de Brasil (presentada por Silvia Contaldo) y Santiago de Chile (presentada por Giannina Burlando). El grupo de coordinadores que hemos consensuado en la Asamblea, se comprometió a seguir en permanente contacto con todos nosotros, trabajando por la consolidación de esta tradición medievalista latinoamericano que ha dado ya tan importantes frutos.