

**LA EXÉGESIS
EN EL PENSAMIENTO MEDIEVAL**

Ricardo O. Díez
(Compilador)



**LA EXÉGESIS
EN EL PENSAMIENTO MEDIEVAL**

Díez, Ricardo O.

La exégesis en el pensamiento medieval / Ricardo O. Díez ; compilado por Ricardo O. Díez. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2021.
Libro digital, PDF/A

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-537-167-5

1. Filosofía Medieval. I. Título.
CDD 180.1

**LA EXÉGESIS
EN EL PENSAMIENTO MEDIEVAL**

Ricardo O. Díez
(Compilador)

ÍNDICE

| | |
|--|-----|
| Introducción Gerald Cresta | 13 |
| A lo largo de la experiencia Teología y filosofía monástica en los siglos XI-XII Dr. Emmanuel Falque | 15 |
| Las dos exégesis de Tertuliano de Gn 1, 2b Juan Carlos Alby | 55 |
| La Hermenéutica de Hugo De San Víctor Marcelo Oscar Amado | 71 |
| Exégesis de lo mudo y lo simbólico a partir de la experiencia del dibujo M. Verónica Arís Zlatar | 81 |
| El Maestro Eckhart, lector de las <i>Homilías sobre el Génesis</i> de Orígenes Silvia Bara Bancel | 105 |
| Pistas del argumento supercesionista en la <i>Legación en favor de los cristianos</i> de Atenágoras Julián Barenstein | 131 |
| De la Exégesis a la contemplación en San Buenaventura Julio César Barrera Vélez | 141 |
| Biblia e Historia de los pueblos Fray Luis Fernando Benítez Arias OFM | 149 |
| “Este es mi cuerpo que se entrega por ustedes” Lc 22, 19- <i>Reflexión sobre algunas imágenes de la Eucaristía</i> María Sara Cafferata | 169 |
| La exégesis como camino hacia la bienaventuranza: El perfeccionamiento de la contemplación en la teología de Orígenes Patricia Ciner | 189 |

| | |
|---|-----|
| <i>Absoluta bonitas</i> : el bien trascendental en la <i>Summa</i> de Felipe Canciller Gerald Cresta | 203 |
| La hermenéutica analógica y el discurso icónico sobre la religión Rafael Cúnsulo | 213 |
| Exégesis cusana del Evangelio de Juan: acerca de la noción de principio Claudia D'Amico | 223 |
| La causalidad creadora en la <i>Suma de teología I</i> : una comprensión analítica de la q. 44 Fernando Martin De Blassi | 233 |
| La <i>lectio divina</i> en el pensamiento de Anselmo Ricardo O. Díez | 247 |
| Analogía como clave exegética en el <i>Timeo</i> de Calcidio Laura Carolina Durán | 261 |
| La Exegesis Los Nombres De Dios María del Carmen Fernández | 279 |
| A propósito de la nueva edición crítica de las <i>Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis</i> de Juan Duns Escoto Silvana Filippi | 291 |
| Carta sobre una carta: “Sobre la Vida Contemplativa” La Escala de los Monjes. Carta de Dom Guigo, el cartujo, a su hermano Gervasio María Raquel Fischer | 301 |
| Exégesis bíblica en el corpus místico de Helfta Ana Laura Forastieri, OCSO | 329 |
| La “Exégesis del alma” NHC II, 6 Francisco García Bazán | 345 |

| | |
|--|-----|
| La relación <i>járis/phýsis</i> en Evagrio Póntico a la luz de la tradición clásica. Una comprensión de la gracia que posibilita y supone el acercamiento médico a la <i>Physis</i> | 355 |
| María Tersa Gargiulo | |
| De ser nada a serlo todo. Observaciones acerca de las analogías entre el pensamiento de Søren Kierkegaard y Meister Eckhart y su meta común | 367 |
| Ángel Garrido Maturano | |
| Interioridad y alteridad: la recepción del mundo como recreación del sentido en Edith Stein | 381 |
| Cecilia Giudice | |
| <i>“per totum mundi tempus ista agri inventa est distinctio et auditorum differentia”</i> : La exégesis de la parábola del sembrador como interpretación de la historia en el <i>Sermón</i> 26 de Isaac de la Estrella | 393 |
| Pedro Edmundo Gómez | |
| Inmunidad textual Sobre el estatuto hermenéutico de las Sagradas Escrituras | 405 |
| Martín Grassi | |
| El lugar de la exégesis en los diálogos interreligiosos de Gilberto Crispino | 417 |
| Natalia Jakubecki | |
| El problema de la exégesis en la teología política medieval: el caso de las reglas monásticas | 427 |
| Fabián Ludueña Romandini | |
| Santo Tomás, la patria y el patriotismo. Algunas precisiones hermenéuticas | 439 |
| Ceferino Muñoz | |
| El “universal” en Tomás de Aquino, y en Egidio Romano | 445 |
| Fernanda Ocampo | |

| | |
|--|-----|
| La eficacia de los sacramentos y la reflexión semiótica en la Edad Media Rubén Peretó Rivas | 457 |
| Sensación, imaginación y mente en la exégesis de san Agustín de 2 Corintios 12: 2-4 (<i>De genesi ad litteram</i> , xii) Paula Pico Estrada | 471 |
| La exégesis alegórica y literal en Orígenes Leonardo Vicente Pons | 485 |
| Construcciones del pensar que nos dan que pensar Luisa Ripa | 503 |
| Cuatro ejemplos de exégesis de San Bernardo Y “las cuatro dimensiones del sentido de las Escrituras” Fernando Rivas | 519 |
| Las enfermedades del alma en Evagrio Pónico. Nuevos aportes desde la interpretación hipocrática-galénica del concepto de <i>phýsis</i> Santiago Vázquez | 531 |
| Los modos de ser y no ser de los universales en Boecio Susana B. Violante | 543 |
| El sujeto literario y la poética averroísta en la temprana modernidad El <i>Libro de buen amor</i> , la <i>Celestina</i> y el <i>Lazarillo de Tormes</i> Christian Wehr | 555 |

A Silvana Filippi y Agustín Costa
In Memoriam

INTRODUCCIÓN

Esta publicación reúne el conjunto de los trabajos de investigación presentados en las XVIª Jornadas de Filosofía Medieval, bajo el tema convocante de “La exégesis en el pensamiento medieval”, entre el 20 de abril y el 18 de mayo de 2021. En una nueva edición realizada año a año por la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires para la difusión de los estudios clásicos, el grupo de colegas nacionales e internacionales que se dan cita en estos encuentros académicos representa una significativa muestra del valor otorgado a los diversos ámbitos del conocimiento y la espiritualidad tardo-antigua y medieval.

A la conferencia inaugural del Prof. Emmanuel Falque, centrada en “el giro de la experiencia”: “Au Fil de l’expérience. Théologie monastique et philosophie aux XI ème - XII ème siècles”, le siguen treinta y siete artículos cuya extensa y abarcante temática va desde la exégesis como camino de bienaventuranza en Orígenes, hasta las lecturas homiléticas de Meister Eckhart, pasando por la exégesis del alma en los Códices de Nag Hammadi, la exégesis en los diálogos religiosos de Gilberto Crispino, la exégesis bíblica en el corpus místico de Hefta, por mencionar sólo algunos ejemplos de las excelentes contribuciones. Pero la riqueza de esta rapsodia del espíritu no es propia de la exegética filosófico-teológica, porque en relación con ella se asiste también a una variedad de reflexiones que profundizan la hermenéutica del saber medieval y nuestra hermenéutica contemporánea sobre

ella, con lo cual el espectro amplía su alcance para incorporar modalidades de abordaje como lo simbólico en el lenguaje artístico –en la exposición sobre las imágenes paleocristianas y medievales de la Eucaristía, y en el trabajo que aborda la reflexión sobre lo mudo y lo simbólico en la experiencia del dibujo– o la fina intención pedagógica, como se muestra en el análisis de la afectuosa carta de Guido el cartujo en respuesta a su hermano Gervacio. A esta lista no le es ajena la búsqueda del equilibrio entre dos exégesis de un mismo autor a un mismo texto –en el estudio de las dos exégesis de Tertuliano al texto del Gn 1, 2b–, o la obra del monje Evagrio Póntico considerada a la luz del concepto clásico de *physis*, como un posible camino epistemológicamente válido para delimitar sus proyecciones psicoterapéuticas, analizadas en dos trabajos sobre la meditación medieval en referencia a las enfermedades del alma. Estas apreciaciones incluyen asimismo la consideración de la exégesis en el marco del orden social, como puede verse en el trabajo Biblia e Historia de los pueblos, o en el que trata sobre las precisiones hermenéuticas de Tomás de Aquino en torno a los conceptos de patria y patriotismo, y en el mismo registro ético-político, también el que aborda las reglas monásticas frente al problema de la exégesis en la teoría política medieval.

Común a todos ellos es la noble actitud de diálogo en el intercambio de ideas y la camaradería, que, a pesar de las distancias y las situaciones de incertidumbre vividas como sociedad mundial, une sus fuerzas especulativas y afectivas para hacer que brille, una vez más, esa luminosa salud del espíritu sin fronteras y sin ocaso.

Los que hemos formado parte de este encuentro y compartido este gozo, agradecemos a la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires su constante apoyo, al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas por su acompañamiento con subsidios para la organización y publicación de estas Actas, a Francisco Díez-Fischer por haber colaborado gentilmente en la tarea de traductor-moderador del diálogo con Emmanuel Falque, y finalmente a Ricardo y Raquel Díez-Fischer la organización que, como todos los años, es siempre impecable.

Gerald Cresta

A LO LARGO DE LA EXPERIENCIA TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA MONÁSTICA EN LOS SIGLOS XI-XII¹

Dr. Emmanuel Falque

LEER LA EXPERIENCIA

“Hoy leemos en el libro de la experiencia” –*Hodie legimus in libro experientiae*. Esta fórmula del Libro III del *Sermón sobre el Cantar* de Bernardo de Claraval² marca un giro, o más bien un nuevo comienzo, en la historia de la filosofía. Algo nuevo se produce en los siglos XI y XII, en el marco de la teología monástica, que no había sido visto antes. Ciertamente, no hubiésemos previsto que la filosofía medieval estableciera un vínculo entre “ejercicios espirituales y filosofía antigua” en apoyo de Séneca, Cicerón o Marco Aurelio, por ejemplo³, ni fundar una filosofía, o ver una espiritualidad, a causa de una experiencia, y

1 Reanudamos, cabalgando aquí con grandes pasos, el cruce de la experiencia como hemos descrito y analizado en nuestro libro: *Le livre de l'expérience, D'Anselme de Cantorbéry à Bernard de Clairvaux*, Paris, Cerf, 2017, 455 pages. Conférence donnée à *Notre Dame University* (US), dans le cadre du *Medieval Institute*, le 28 Novembre 2017.

2 Bernard de Clairvaux, *Serm. Cant. 3, 1*, dans *Sermons sur le Cantique*, t. I, Paris, Cerf, Sources chrétiennes n° 414, 1966, p. 101 (Œuvres complètes, Vives, vol. 4, p. 140).

3 Cf. P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995, p. 145-226 : “ Les écoles hellénistiques ”.

esto de manera paradigmática desde las Confesiones de San Agustín⁴. La experiencia no es nueva en el cambio de milenio, y tampoco lo es su narrativa. Pero porque es precisamente necesario pasar de un milenio a otro –lo cual en todo punto corresponde a nuestro ser-ahí *in situ* y nos acerca tanto a este período medieval– ya no nos conformaremos ni con reclamar un ascetismo (sabidurías griegas) ni con fundar un discurso en el relato de una experiencia (San Agustín), sino que intentaremos indicar, describir y analizar qué significa “tener una experiencia”. La conceptualización de la experiencia pertenece repentinamente a la experiencia misma.

A partir del siglo XI con Anselmo de Canterbury, y en el XII con Hugo y Ricardo de San-Victor, o Elredo de Rieval y Bernardo de Claraval, “hablar por experiencia”, según la expresión consagrada en francés, ya no significa solo hablar *a partir* de la experiencia, sino también hablar *sobre* la experiencia. Ciertamente podemos “hablar de experiencia” (genitivo subjetivo) porque la experimentamos, la conocemos y la atravesamos. Hablar de experiencia es aquí referirse a uno mismo, a la propia experiencia y al pasado a través del cual se enriquece el presente. Pero también se puede “hablar de experiencia” (genitivo objetivo) porque la experiencia misma se convierte en el lugar de un discurso, una reflexión, incluso una teorización. Hablar de experiencia, entonces, equivale menos a volverse hacia uno mismo, que a buscar las leyes objetivas mediante las cuales una experiencia se construye y logra expresarse. Hay, en efecto, un riesgo al restringir la experiencia a la experiencia vivida, incluso a la narración de esta experiencia vivida. Porque la experiencia siempre tiene por derecho propio que es efímera y necesita ser conceptualizada para que perdure. Lo mismo ocurre con la “caridad afectiva” y la “caridad actual” en Bernardo de Claraval. No basta con esperar todo del afecto, también hay que recurrir a la razón, o al respeto de la regla, para que lo que se ha dado una vez (Dios sensible al corazón) también se pueda dar varias veces (por la razón que lo recuerda, se refiere a él, y en ocasiones también le permite volver). Hay como un “mandamiento de amar” que hace que, paradójicamente, se descubra en uno mismo “un afecto que gobierna la razón [...], que consiente a la ley de Dios porque es simplemente bueno”⁵.

4 Saint Augustin, *Confessions*, Paris, Bibliothèque augustinienne, vol. 13, 1996, livre VII.

5 Bernard de Clairvaux, *Sermon sur le cantique*, Serm. 50, 4, dans *Œuvres complètes*, Paris, Vives, 1873, vol. 4, p. 390 (*Sources chrétiennes*, n° 452, p. 351-353). Cité et analysé *Le livre de l'expérience* [désormais cité LLE], p. 340-342 [LLE, 339-342: “L'amour sur commande”].

Lo saben los amantes, que siempre se casan por el único recurso de la experiencia, pero cuyo juramento también hará que el compromiso perdure en el tiempo. No, ni mucho menos, que basta con ceñirse al “juramento” sin pasar por “la fidelidad de la carne” para continuar amándose, sino que por eso el “sí” de una vez es lo que queda cuando no se puede decir cada vez ni todas las veces⁶. “El corazón tiene sus motivos que la razón no conoce, lo sabemos en mil cosas”, recuerda Blas Pascal en sus *Pensées*⁷. Esto no significa, ni mucho menos, que el corazón esté sin razón (sin causa) o fuera de la razón (sin racionalidad), sino que las “razones del corazón”, que no son *de facto* las “razones de la razón”, siguen siendo necesarias para referirse a él y dar al amor para que perdure. “Te amo” porque a veces lo experimento, pero “yo también te amo” porque la mayoría de las veces lo sé por experiencia. El *saber* o la *lectura* de la experiencia se refuerza y es en sí misma una experiencia, a riesgo de perder, en la fusión de lo afectivo, todo lo que surge del pensamiento para poder, por tanto, perdurar.

“Hoy leemos del libro de la experiencia” significa que la experiencia debe leerse (*legere*), y no solo para ser vivida (*vivere*), o más bien, puede ser *vivida* solo en la medida en cuanto es *leída*: “Así que lee y ama (*legite ergo atque diligite*), y lo que lees por amor, se lee para amar (*et quod propter dilectionem legitis, ad hoc legite ut diligatis*)”, recomienda magníficamente Hugo de San-Victor a sus hermanos en *De laude caritatis*⁸. No hay experiencia por un lado (fenomenología) y su lectura por el otro (hermenéutica), pero la lectura de la experiencia (hermenéutica) es en sí misma un modo de experiencia (fenomenología). La fenomenología es hermenéutica y la hermenéutica es fenomenología; de ahí la fórmula para un “libro” (hermenéutica) de “experiencia” (fenomenología). Lejos del único “injerto” de la hermenéutica sobre la fenomenología (Ricoeur), reconoceremos hoy que uno y otro se pertenecen y compenetran, hasta el punto de que dejaremos finalmente de separar, e incluso de “injertar”, el *discurso sobre la experiencia* por un lado (hermenéutica) y la *experiencia vivida* por el otro (fenomenología). El discurso sobre la experiencia (hermenéutica) es en sí mismo un modo de experiencia (fenomenología). Interpretar es vivir y vivir

6 Sobre esta necesidad de una “fidelidad a la carne” que no se quede solo en “fidelidad de juramento” (J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, Paris, 2003), nous renvoyons aux *Noces de l'agneau*, Paris, Cerf, 2011, § 21 [“La différence à l'origine”], p. 244-247 (*Triduum philosophique*, Paris, Cerf, 563-566).

7 B. Pascal, *Pensées*, Lafuma, 423 / Brunschwig, 277.

8 Hugues de Saint-Victor, *Louange à la charité (De laude caritatis)*, dans *L'œuvre de Hugues de Saint-Victor*, Paris, Brepols, t. I, p. 183 (P. L. 176, 971A) [LLE, 154-157 : “Lire pour aimer”].

es interpretar. En este círculo, no sólo de fe y de razón (Ricoeur), sino de hermenéutica y fenomenología, se encuentra precisamente hoy la necesidad de “leer” y no sólo de “vivir” la experiencia⁹.

HOY LA EXPERIENCIA

Tal desvío por una experiencia que no es sólo “vivir” (*vivere*) sino también “leer” (*legere*) –la exigencia de hablar no sólo “a partir” de la experiencia más todavía “sobre” la experiencia cuando uno habla de experiencia– regreso entonces a cierta experiencia de “ayer” (*heri*), pero también de una experiencia de “hoy” (*hodie*). “Hoy la experiencia” vuelve a la experiencia de los monjes de los siglos XI-XII en el cambio de milenio. Pero también se abre, y esto es nuevo, hacia el “hoy” de nuestro hoy en esto que nosotros mismos no podíamos permanecer indiferentes, en el siglo XXI, a lo que se dijo y se hizo, como pasamos nosotros también hacia otro milenio. El aquí y ahora, o el *hic et nunc*, de la teología monástica no es por supuesto, o ya no es más hoy, pero de uno a otro podemos aprender a vivir, o más bien a pensar, o mejor, a pensar lo que significa vivir, tan pronto como el pensamiento mismo se convierta en un modo de vida.

Para el “hoy del ayer”, es decir, para entender el hoy del período monástico, si se trata de una aporte *filosófico* de la teología monástica, no es cierto sólo que podemos o debemos experimentar a Dios (en comunidades retiradas para dedicarse a él), pero porque es propio de este período de la filosofía medieval desarrollar “leyes” según las cuales lo que se hizo en el pasado todavía se puede hacer hoy, o rehacer, ya sea de otra manera. o según otra modalidad: “la voz del verbo debe entenderse ahora como entonces la carne (*hic intelligenda est vox Verbi quod ibi caro Dei*)”, dicta magistralmente Hugo de San-Victor, subrayando que hoy Dios”, y por tanto su palabra encarnada en un cuerpo, no reemplaza el ayer de su “carne”, sino que se ancla plenamente en ella y actúa como ella. Así como los discípulos en la era apostólica lo vieron por su “carne”, para desarrollar la analogía Victorina, así lo escuchamos hoy en la era post-apostólica, por su “voz”¹⁰. El *hoy*

9 Perspectiva que se encuentra también desarrollada Cl. Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Paris, Folio-Essais, 2010, ch. XXII, p. 873-906 : “ La phénoménologie en tant qu’herméneutique ”.

10 Hugues de Saint-Victor, *La parole de Dieu (De verbo Dei)*, dans *Six opuscules spirituels*, Paris, Cerf, Sources chrétiennes n° 155, 1969, I, 2, p. 63 [LLE, 172-177 : “ Le grand sacrement ”, et 177-181 : “ La chair et la voix ”]. Una fórmula que servirá de base a la “hermenéutica católica del cuerpo y la voz” a diferencia de la “hermenéutica judía del cuerpo de la letra” (Lévinas) y la “hermenéutica protestante del sentido del texto” (Ricoeur). Cf. *Passer le Rubicon, Philosophie et théologie : Essai sur les frontières*, Paris, Lessius, 2013, ch. II, p. 61-85 : “ Pour une herméneutique du corps et de la

de la experiencia, por lo tanto, designa en primer lugar, en este período monástico, la posibilidad de repetirlo, incluso en lugares (Bec Helloin, el monasterio de San-Victor o la abadía de Claraval en lugar de Jerusalén), y en tiempos (en este período monástico más que en los tiempos apostólicos), que no son lo mismo. Esto es porque la experiencia se lee, y por tanto se comprende, no solo por las condiciones, si no para su reproducción, o al menos para su producción, se juntan en un solo monasterio donde volver a ser vivida y aún más descifrada.

Pero hay más y mejor en el presente de la experiencia, por eso precisamente la experiencia de este tiempo viene a ser descrita desde nuestro “hoy de hoy”, es decir, llevarse bien con el siglo XXI. Ciertamente, y nunca hemos dejado de subrayarlo en lo que hemos llamado una “práctica fenomenológica de la filosofía medieval”, existe un gran peligro de proyectar sobre los autores del pasado lo que nosotros mismos buscamos. Los pueblos medievales no responden a las preguntas que nos hacemos, ya tienen bastante que ver con las suyas. Pero la forma en que *ellos mismos* han respondido a sus propias preguntas depende de la forma en que *nosotros mismos* respondamos las nuestras¹¹. En otras palabras, si la experiencia del pasado puede arrojar luz sobre la experiencia del presente, no es en esto que buscaríamos en vano una “identidad de la experiencia” que el peligro del anacronismo golpearía con toda su fuerza, sino por donde la “búsqueda de la experiencia” *ayer* en la teología monástica reúne, en muchos sentidos, las exigencias *hoy* de una denominada fenomenología vivencial y no exclusivamente conceptual¹². Después del llamado “giro teológico de la fenomenología francesa” (Janicaud), se está produciendo una suerte de “giro de la experiencia” en todos aquellos que esta vez depende más en reclamar de Maurice Merleau-Ponty que de Husserl y Heidegger. El “mundo de la vida” (*Lebenswelt*) del último Husserl resurge como el centro de la filosofía contemporánea, y abre un cuestionamiento del “conocimiento por prueba” (*pathei mathos*) –el *experimentarlo* o *atravesarlo*–, significa para quien lo conoce que no puede negarlo jamás, pero siempre se apoya en una experiencia pre-reflexiva que ha venido a fundarlo¹³.

voix ”

11 Cf. *Dieu, la chair et l'autre, D'Irénée à Duns Scot*, Paris, PUF, 2008, § 4 : “ L'arbre à ses fruits ” (en particulier p. 26).

12 Cf. *Dieu, la chair et l'autre, D'Irénée à Duns Scot*, Paris, PUF, 2008, Introduction, p. 13-40 : “ *Fons signatus* : la source scellée ”.

13 Cf. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. II : “ Volver a las cosas en sí mismas, es volver a este mundo antes el conocimiento del que habla siempre el conocimiento, se lee como leitmotiv en el prefacio a la

Decir en este sentido de la experiencia que constituye *hoy* el centro del conocimiento –“*hoy*”, es decir, en el siglo XXI en el marco de la fenomenología– es entonces entender que hay dos tipos de “experiencias” que deben distinguirse y también conceptualizarse. De hecho, depende de Hans Georg Gadamer haber sabido, y también visto, que el “retorno a la experiencia” podría significar de diversas maneras, dependiendo de si uno se coloca en la tradición husserliana de la “experiencia vivida” (*Erlebnis*) o en la tradición heideggeriana de “travesía de sí mismo y del mundo” (*Erfahrung*). Todo esto importaría poco, y en la filosofía medieval incluso más que en la fenomenología, si el uso de dos términos en alemán para significar “experiencia”, mientras que el francés como el latín tiene solo uno (*experientia*), no tuviera que enseñarnos a significar las diferentes formas del “experimentar”. Donde el término *Erleben* en alemán “pone el acento sobre la inmediatez con la que se capta algo real” y donde “lo vivido es siempre lo que uno mismo ha vivido (*leben, vivir*)”, el término *Er-fahr-ung* en alemán o *ex-per-ire* en latín deriva del lado del probar o del atravesar (*far, per*) por el cual el sujeto es llevado (*fahren, ire*) fuera de sí mismo (*er, ex*)¹⁴. En resumen, hay en *Erfahrung* un peligro de sí mismo que difiere del único *Erlebnis* encapsulado en su vivir para apropiarse de ella en lugar de permitir que se transforme: “Tener una experiencia (*eine Erfahrung machen*) con algo, escribió Martin Heidegger en *Acheminement vers la parole* [1959], ya se trate de una cosa, de un hombre o de un dios, eso quiere decir: dejarla venir sobre nosotros, que nos alcance, que nos caiga encima, que nos derribe y que nos transforme”¹⁵.

Ahora bien, y es aquí donde volvemos a la teología monástica o que la vinculamos directa e históricamente a Martin Heidegger a través de Bernardo de Claraval, es precisamente en una única nota que

Phénoménologie de la perception, y respecto del cual toda determinación científica es abstracta, significativa y dependiente, como la geografía respecto del paisaje donde aprendimos por primera vez qué es el bosque, un prado o un río”. En cuanto al “giro de la experiencia”, véalo como ejemplos o ilustraciones: R. Barbaras, *Le tournant de l'expérience, Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 1998; Cl. Romano, *Au cœur de la raison*, op. cit., (Gallimard, 2010); N. Depraz (avec F. J. Varela et P. Vermesch), *A l'épreuve de l'expérience, pour une pratique phénoménologique*, Zeta books, 2011. Una distinción entre “generación de fenomenólogos” cuyos vestigios se pueden encontrar en nuestra contribución.

14 Cf. H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode* (1960), Paris, Seuil, 1996: “Contribución a la historia del concepto de *Erlebnis*” [p. 77-81 (S. 66-69)], y su “aparición tardía relativa al concepto de *apparition Erfahrung*” [p.77 (S. 66)].

15 M. Heidegger, *Acheminement vers la parole* (1959), Paris, Gallimard, 1976, p. 143 [GA, 12, S. 149].

el filósofo de Friburgo tomó e indicó en un cuaderno del monje cisterciense: nota indicada en una carta y que se encuentra más tarde en un cuaderno escrito a mano: *Hodie legimus in libro experientiae* –“hoy leemos en el libro de la experiencia”– apenas y extrañamente transcrito así: “Hoy queremos movernos de una manera comprensiva (descriptiva) en el campo de la experiencia personal”¹⁶. Independientemente del ensayo de traducción, que aquí extrae la lectura del “*liber experientiae*” del lado de la hermenéutica de la facticidad más que de la hermenéutica del texto, debe notarse que la teología monástica y la fenomenología han estado ligadas desde el nacimiento del proceso y del método fenomenológico –en el sentido de que tal mención data de 1920, cuando el joven Heidegger aún no había elegido el corpus sobre el que iba a trabajar (teología medieval o Aristóteles [esta segunda elección conducirá a *Ser y Tiempo* (1927)], ni el lugar donde debería hacer carrera [Friburgo o Marbourg].

¿La experiencia monástica tenderá entonces más hacia *Erlebnis* (experiencia interna), o hacia *Erfahrung* (travesía y modificación de sí mismo)? ¿No hay, incluso en el marco de la fenomenología francesa, una especie de “viraje de la *Erlebnis* en detrimento de la *Erfahrung*”, concomitante con lo que también hemos llamado “viraje de la carne en detrimento del cuerpo”¹⁷? Si, en efecto, en la fenomenología hay un pensamiento del “acontecimiento” (*Ereignis*) como una irrupción y modificación radical del yo por lo que no soy yo, y no sólo como autoafección del yo, es altamente deseable. apostar que la teología monástica de los siglos XI y XII es esta vez uno de los manantiales más importantes, para que Dios que viene a visitarme no esté solo para consolarme, sino también para encontrarme, e incluso para transformarme. *Experto crede* –“cree en mi experiencia”, escribió Bernardo de Clairaval a su hermano Henry Murdach, como para significar que pasó a través de otro– que él mismo ha pasado –me asegurará que yo también podré pasar, sin embargo, sin debilitarme ni temer dejarme modificar¹⁸.

16 M. Heidegger, *Phénoménologie de la vie religieuse* [cours et notes de l'université de Fribourg-en-Brisgau (1919-1921)], Paris, Gallimard, 2012, p. 377-381 [GA, 60, S. 334-337]).

17 Cf. *Les noces de l'agneau, Essai philosophique sur le corps et l'eucharistie*, Paris, Cerf, 2011, Introduction, p. 23-38 : “L'embarquée de la chair” [*Triduum philosophique*, Paris, Cerf, 2015, p. 377-380].

18 Bernard de Clairvaux, Lettre 106 [à Henry Murdach], op. cit. (Vivès), vol. 1, § 2, p. 159 [LLE, 321-328 : “Creo en mi experiencia”].

CAMPOS DE EXPERIENCIA

Pero la experiencia no solo se lee o se conceptualiza en los siglos XI-XII. Tampoco tiene sentido simplemente para “hoy” (ya sea teología monástica o fenomenología). Viene en diferentes *campos* a través de los cuales no solo se diversifica, sino que también se ejemplifica a sí mismo. Porque “todo *es* experiencia” en esta naciente Edad Media, no lo es en ser consciente de ello, sino por ello que todos los sectores y todas las modalidades del ser humano se convierten en lugares para “experimentar a Dios”: la “experiencia en el pensamiento” para Anselmo de Canterbury, “experiencia del mundo” para Hugo y Ricardo de San-Victor, y “experiencia en afectos” para Elredo de Rieval y Bernardo de Claraval. Que Dios puede “llegar a la idea”, e incluso “manifestarse como un concepto en el pensamiento”, es lo que nos enseñará Anselmo en su *Proslogion* con su famoso argumento ontológico al que llamaremos aquí “teofánico”. Que un “arte de leer” o un *Didascalicon* puede servir de base a toda cultura, y así consagrar la interpretación misma como una forma de vida, tal es lo que nos mostrará Hugo, confirmándolo en la adecuación del gesto y la palabra. en la *formación de novicios*. Que el objetivo del *Comentario al Cántico* no sea otro que darnos a “experimentar a Dios en los afectos” hasta “sentirnos vivos” en *El Diálogo con el Alma*, tal es finalmente lo que nos darán a leer Bernardo y Elredo en tratados que son menos explicaciones que descripciones de cómo lo divino viene fenomenológica y también místicamente a nuestro encuentro.

La “experiencia en el pensamiento”, la “experiencia del mundo” y la “experiencia en los afectos” marcan así las tres etapas de una verdadera “conceptualización” del concepto de experiencia en la teología monástica en los siglos XI-XII a través de unos hermanos señalados en su forma de pensar, pero también por la expresión de monjes arraigados en una comunidad a la que se dirigen y que les dan la oportunidad de escribir o enseñar: visión benedictina en Bec-Hellouin para el Abad Anselmo, perspectiva victorina en el pórtico de París en la abadía de San-Victor para Hugo y Ricardo, raíces cistercienses en la abadía de Rieval para Elredo y en la abadía de Claraval para Bernardo. Tantas formas de vida que aquí no dicen simplemente “una forma de ver el mundo”, o desarrollan una “imagen coherente del mundo”, sino que también marcan “el espíritu de una época” (*Zeitgeist*) –sea en “la manera del pensamiento y la sensibilidad de quienes no son ellos mismos filósofos, que no leen las obras de los filósofos creadores y que las reciben sólo a través de numerosas mediaciones”, para utilizar aquí la fórmula de Edith Stein¹⁹.

19 E. Stein, “La significación de la fenomenología como concepción del mundo

Que “no se ve a nadie sin un libro en la mano”, les dictó el padre Guildin a sus hermanos en su *Liber ordinis* en San-Victor, incluidos para los que no saben leer²⁰. Esto no significa aquí, por supuesto, que todos los monjes deban leer el libro; sabemos cuán pocos eran los que sabían leer en ese momento y el gran número de hermanos laicos en una comunidad monástica en los siglos XI-XII, pero en el sentido de que todo el mundo debe mantener el *libro abierto*, incluso si necesitamos ilustraciones o iluminaciones para orientarnos mejor. Porque bajo los “signos” de las letras está siempre el “significado” de la presencia de Dios, o detrás del “orden de lectura” (*ordo legendi*) el “orden de la vida” (*ordo vivendi*). Lo que ciertamente es cierto del monje teólogo o el copista para descifrar manuscritos en el *scriptorium*, también es cierto del monje campesino en los campos para la cosecha, del monje pastor de vacas en el establo para cuidar de los animales, del monje cocinero en la estufa para preparar la comida, o el monje del hotel para recibir a los peregrinos.

Todo “habla de Dios”, como hemos dicho, porque “todo deviene en experiencia” en el resto del primer milenio: la filosofía, la teología y las matemáticas por supuesto, pero también la fabricación de la lana, el armamento, la navegación, la agricultura, la caza, la medicina o el teatro, que son explícitamente tantas actividades en las que Dios se da tanto para ser leído como para ser interpretado según el *Didascalicon* de Hugo de San-Victor²¹. Y así fue pensado, e incluso conceptualizado, por la teología monástica que se ejerció en los siglos XI-XII. Lo que es una lección para esta *cultura de la lectura* que está surgiendo en las escuelas monásticas, es también una lección para toda esta sociedad cambiante. Con la copia de los manuscritos ayer todo pasó a ser leído en la “página” (pergamino), al igual que con el desarrollo de Internet hoy todo se puede encontrar en la “red” (web). Nadie espera que todos sepan leer las páginas, ni que todos sepan navegar por las redes, pero todos entenderán que el acto de recorrer las líneas, como el que corresponder en la red, define una nueva forma de ser cuyo

(*Weltanschauung*) ” [1932], dans *Phénoménologie et philosophie chrétienne*, Paris, Cerf, 1987, p. 1-18 : “ una filosofía dominante determina el espíritu de una época (Zeitgeist), es decir, la manera de pensar y la sensibilidad de aquellos que no son en sí mismos filósofos, que no leen las obras de los filósofos creadores y que las reciben a través de numerosas mediaciones ”.

20 Guilduin (second abbé de l'ordre sous la juridiction duquel Hugues enseigne), *Liber ordinis*. Formule rapportée par R. Baron, Hugues et Ricardo de Saint-Victor, Bruxelles, Bloud et Gay, 1961, p. 13 [LLE, 169-171 : “ Le sens de la lecture ”].

21 Hugues de Saint-Victor, *Didascalicon*, L'art de lire, Paris, Cerf, 1991 [el plan de la obra se divide en filosofía teórica, práctica, mecánica, lógica].

pasado bien puede enseñarnos hoy también. No sólo se lee libros en el marco de las comunidades monásticas de la Edad Media, sino que se interpreta *sobre el modo de lectura* de la totalidad del mundo, incluso en su propia vida. De la “página” a la “red” la consecuencia es buena, menos en lo que se descifra que en la forma de volver a pensar, e incluso también de experimentar²².

A. EL ARGUMENTO TEOFÁNICO O LA “EXPERIENCIA EN EL PENSAMIENTO” (ANSELMO DE CANTERBURY)

Es posible tener una experiencia de Dios “en el pensamiento”. Mejor, nada estaría más mal, hemos dicho, que separar pensamiento y vida, incluso la conceptualización de la experiencia y la experiencia vivida. La conceptualización de la experiencia es en sí misma una experiencia y un modo de vivir la experiencia, y al olvidarla hemos separado la teoría por un lado y la praxis por el otro. “El Espíritu mismo da testimonio de nuestro espíritu”. Por esta fórmula de san Pablo en la *Epístola a los Romanos* (Rm 8, 16), tomaremos literalmente la idea de que Dios puede manifestarse en nuestro propio pensamiento, incluso mediante conceptos en los que llega a ser. Por supuesto, el teólogo no es un profeta, y el filósofo menos aún. El hecho es que nadie impedirá que Dios se dirija al pensamiento (Anselmo de Canterbury), de la misma manera que se expresa en el mundo (Hugo de San-Victor) o en el corazón de los afectos (Bernardo de Claraval). Tal es la originalidad del Abad de Bec, cuya supuesta prueba ontológica -que todo el mundo sabe que no es ni “prueba” ni “ontológica”- tiene en nuestra opinión un sentido *litúrgico o teofánico*, más que simplemente místico o exclusivamente lógico. Sería incorrecto sacar el argumento del *Proslogion* de Anselmo de Canterbury ya sea del lado de los Padres como un simple comentario sobre las Escrituras (Barth, Corbin), o del lado de los escolásticos como una especie de razonamiento dialéctico puro (R. Roques, P. Vignaux). Anselmo, disfrazado de monje, es ante todo un monje, es decir, en busca de la unidad en sí mismo entre la abadía y el Scriptorium, entre el Altísimo cantado en los salmos (Yahvé Eleison) y “aquello que nada más grande puede pensarse” formulado en el argumento (*aliquid quo nihil majus cogitari possit*). Por tanto, es en el corazón de esta vida monástica y religiosa que debe leerse, sea o no un monje o un religioso. Porque es entrando en la luz del otro que uno se comprende a sí mismo, con el riesgo, por el contrario, de quedarse para siempre encapsulado en el propio pensamiento, buscando eso

22 Cf. Entretien de R. Chartier avec A. Grafton, “ De la página al lienzo: ¿una ruptura esencial? ”, dans *Critique*, Oct. 2012, n° 785, p. 854-865.

que el sí mismo, en realidad, ya ha encontrado: “Ni el último de los Padres, ni el primero de los escolásticos, subraya el famoso historiador Southern, Anselmo es *un representante de este período intermedio* que debería llamarse *el siglo, o los siglos, de los benedictinos*”²³.

1. UN SENTIDO SENSATO DEL INSENSATO

Cuando “Dios viene a la idea”, qué sucede exactamente, para seguir aquí el hermoso título del libro de Emmanuel Levinas. No solo se manifiesta como un “concepto”, sino también como “vida de Dios”²⁴. Vida de Dios que no consiste aquí, a nuestro juicio, en oponerlo al concepto, sino en aceptar que el concepto mismo, o la aparición de Dios como “idea”, pertenece también a su vida o a su manifestación. Paradójicamente, y este es el significado “teofánico” del argumento, el “Dios como aquello en lo que nada más grande puede pensarse” (*aliquid quo nihil majus cogitari possit*) del capítulo II del *Proslogion* es válido como una experiencia no para el creyente sólo, sino también para el insensato. Hay un “sentido sensato del insensato”, y esto se olvida con demasiada facilidad al condenarlo. En efecto, el insensato que dice en su corazón y como el salmista (Sal 13,1 o Sal 52,1) que “Dios no es (*non est Deus*)”, no es contra Dios, y quizás tampoco sin Dios, aunque no serviría bautizarlo sin su conocimiento, y menos aún imponerle una experiencia del corazón cuando reclama en él la única experiencia en el pensamiento.

Pero, ¿qué dice, entonces, esta experiencia en el pensamiento del insensato? Ella dice mucho, porque el insensato, subraya el Abad de Bec con mucha precisión, “oye” (*audit*), “comprende” lo que oye (*intelligit*) y sabe dónde está el lugar de esta comprensión (*ubi*), es decir, para decir al menos en la inteligencia: “ciertamente, este mismo insensato cuando oye (*audit*) lo que digo: “algo de lo que nada más grande se puede pensar”, comprende esto que oye (*intelligit quod audit*), y lo que entiende está en su inteligencia (*et quod intelligit in intellectu ejus est*), aunque no comprenda que lo es”²⁵. Es decir, el insensato no es ni un “pecador” que no entendería quién es Dios por haber negado

23 R. W. Southern, *St Anselm, A portrait in a landscape*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, p. 441 [LLE, 42-45 : “ Liturgie et théophanie ”].

24 E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée* (1986), Paris, Vrin, 1992, Avant-propos, p. 13 : “ Pero también, con la ouesta en mí de la idea de Infinito, acontecimiento profético más allá de su particularidad psicológica: el latido del tiempo primordial donde el latido del tiempo primordial donde, para sí o por sí mismo, la idea de infinito – deformada – significa. Dios-viene-a-la idea como vida de Dios ”.

25 Saint Anselme, *Sur l'existence de Dieu (Proslogion)*, Paris, Vrin, 1992, ch. II, p. 13 (trad. modifiée).

o blasfemado (Barth), ni un mal “dialéctico” que se equivocaría de lógica al no reconocer su necesaria existencia (Roques). Más bien, es la indicación de la búsqueda de un lugar “común” donde los hombres puedan reunirse con un trasfondo común de humanidad.

El verdadero y gran descubrimiento de Anselmo sobre Tomás de Aquino fue, en nuestra opinión, que los hombres tenían y debían encontrarse a sí mismos, o encontrar semejanza y unidad, y luego producir lo distinto o diferente. No, por supuesto, ni negativamente debido a una incredulidad común (que por supuesto no es el caso de los locos en el siglo XI), sino positivamente en torno a una evidencia común: la comprensión del otro cuando me habla de Dios (él entiende), la comprensión común de lo que entiende (la formulación del argumento) y el lugar de este entendimiento (en la inteligencia). Eso es mucho y no nada. La “razón” que ayer era el lugar de lo común ahora se llama “finitud”, de ahí el imperativo contemporáneo de una *Metamorfosis de la finitud*²⁶. Los objetivos siguen siendo los mismos (la búsqueda de algo en común), aunque los contextos y los problemas son muy diferentes (paganos o infieles por un lado, ateos o agnósticos por el otro). En este tiempo como en todos los tiempos, no es el “por” o “contra” Dios el que tendrá que dominar los debates, sino la búsqueda de una “comunidad de la naturaleza” o de un “hombre sencillo”, sin el cual no hay posible encuentro, aunque uno podría haberlo olvidado a fuerza de afirmar una identidad separada. Ciertamente existe la “certeza negativa” por un lado que mantiene al hombre en la evidencia de un absoluto apofático que lo supera, pero también existe, por otro lado, la “incertidumbre positiva” para una comunidad de entendimiento o de búsqueda (*quaero*), aunque sea por la única razón, traza el horizonte a través del cual Anselmo y el insensato –los que creen y los que no creen o creen de otra manera– pueden sin embargo y juntos dialogar: “Los infieles (*infidelium*) buscan una razón porque no creen (*quia non credunt*), indica Anselmo en una fórmula magistral de *Cur Deus homo*, nosotros al contrario, porque creemos (*quia credimus*): uno y lo mismo (*unum idemque*) es sin embargo lo que buscamos (*tamen est quod quaerimus*)”²⁷.

Ciertamente es necesario “creer para comprender” y “comprender para creer”, como repetía el Abad de Bec de San Agustín al comienzo

26 Cf. *Métamorphose de la finitude, Essai philosophique sur la naissance et la résurrection*, Paris, Cerf, 2004 (*Triduum philosophique*, Paris, Cerf, 2015). En particular en el cap. III : “ ¿ hay un drama del humanismo ateo ? ”.

27 S. Anselme, Pourquoi un Dieu homme (*Cur Deus homo*) ? dans *L'œuvre de S. Anselme de Cantorbéry*, Paris, Cerf, t. 3, L. I, ch. III, p. 307 [LLE, 84-89 : “ La sesatez del insensato ”].

de su *Proslogion* en su célebre adagio de *fides quaerens intellectum*, o de “la fe en búsqueda de la inteligencia”²⁸. Así lo atestigua el final del capítulo I de la *Alocución*, que sitúa la fe en el principio del entendimiento, o la fe como fuente de toda reflexión: “Y no busco comprender para creer (*neque enim quaero ut intelligere, ut credam*), pero creo para comprender (*sed credo ut intelligam*). Porque también creo que no podría entender si no creyera (*nisi credidero, non intelligam*)”²⁹. Pero para detenerse allí, el insensato seguiría siendo un “pecador” o un “loco”, sin gracia (pecado) o razón (falta de lógica) para desplegar lo que se da primero, y solo, desde la fe.

Y, sin embargo, el final del capítulo IV, el que precisamente cierra el pasaje del insensato como interlocutor privilegiado de Anselmo, abre una brecha en lo que el mismo san Agustín nunca habría dicho, e incluso pensado, es decir, que también es posible “comprender sin creer”, no porque se esté “en contra” de la creencia, sino porque el común del entendimiento sigue siendo siempre y primero lo que une al insensato y a Anselmo en una “identidad de la naturaleza” en la que la diferencia de “confesar creer” puede encarnarse y también estar encarnado: “aunque no quisiera creer que lo eres (*si te esse nolim credere*)”, confiesa Anselmo después de haberme dejado transformar por el insensato, “no podría no haberlo entendido (*non possim non intelligere*)”³⁰. Uno puede ser “siempre creyente”, como hemos indicado en otro lugar, no porque sea necesario pedir a todos que confiesen a riesgo de no comprender nada ni de uno mismo ni del mundo, sino que al hacerlo una creencia original en otros o en el mundo caracteriza a todo hombre, en el que se injerta y se realiza la creencia religiosa. El insensato puede no creer “todo” ni “a todo”, pero su creencia a modo de entendimiento constituye el terreno común por el cual se dice la confesión³¹.

2. LA TEOFANÍA DEL ARGUMENTO

Pero que “entiende” (*audit*) el insensato y también Anselmo con lo que significa la fórmula “Dios es aquello de lo cual no se puede pensar nada más grande”, que se “comprende” con lo que escuchado (*intelligit quod audit*), y lo que se entiende y comprende “donde” (*ubi*), es

28 *Proslogion*, op. cit., Prólogo (*Prooemium*), p. 5.

29 *Proslogion*, op. cit., ch. I, p. 11-13 (finale).

30 op.cit., ch. IV (finale), p. 17 [LLE, p. 70-89 : “ La experiencia común ” (no creer y comprender)].

31 Cf. *Passer le Rubicon, Philosophie et théologie : Essais sur les frontières*, Paris, Lessius, 2013, ch. III, p. 89-120 : “ Sigo creyendo ”.

decir “en la inteligencia” (*in intellectu*), no dice que esto sea en realidad, o más bien que “eso es”: “aunque no comprenda que es” (*etiam si non intelligat illud esse*)³². Y tal es el escollo, o más bien la diferencia, entre los protagonistas del debate: el autor del *Proslogion* por un lado (el Abad de Bec) y la ficción metodológica creada por el otro (el insensato).

Conocemos la explicación clásica, y además exacta, del argumento tal como lo afirma San Anselmo: “Y ciertamente lo que no se puede concebir más grande no puede estar solo en el intelecto (*non potest esse in solo intellectu*). En efecto, si sólo estuviera en la inteligencia, se habría pensado que también estaba en realidad (*et in re*), que es más (*quod majus est*)”³³. Lejos de su versión los términos de esencia y existencia (Tomás de Aquino), lejos de un paso por una prueba por el infinito (Descartes), y lejos de su rechazo por una definición de la existencia como “posición de una cosa” (Kant) el llamado argumento ontológico sólo puede entenderse aquí en realidad según un único modo de comprensión: “el mayor” (*majus*). Y lo sabe Anselmo, que distingue un poco más sobre el comparativo sin complemento de comparación (“lo que es más”) y el acto de significar la cosa misma según su palabra en la inteligencia y según su cosa “*in re*” -en la realidad ciertamente, pero también en “como tal”: “no es lo mismo (*aliquid*), indica el *Proslogion*, que se piensa una cosa (*res*), cuando se piensa en la palabra que la significa (*vox eam significans*), y cuando se piensa a la cosa misma (*idipsum quod res est intelligitur*)”³⁴.

Dicho de otro modo, si el sentido del argumento vuelve, como todo el mundo sabe, o al menos lo aprende y lo entiende, afirmar que el Dios que está tanto en la inteligencia (*in intellectu*) como en la realidad (*in re*) es “mayor” (*majus*) que un Dios que sólo está en la inteligencia en que carece de realidad o de ser - y que por tanto “Dios es” -, todo depende en realidad del significado que le atribuimos a la “cosa” (*res*) o a dicha “realidad” que es. Si se sostiene que el “*in re*” o en la cosa sigue siendo la presencia y la existencia de un Dios fuera de uno mismo que es objetivamente independiente de mí y casi sin mí, entonces el argumento decae. Seguro en términos de ontología, y no de teofánico, fenomenológico o litúrgico. Pero si admitimos, a la inversa, que no todo es una cuestión de la existencia objetiva de Dios fuera de mí, lo cual sería una tontería estrictamente hablando en un momento

32 Saint Anselme, *Proslogion*, op. cit. (ch. II, p. 13).

33 Ibid.

34 *Proslogion*, op. cit., ch. IV, p. 13 (trad. modifiée). LLE, 93-95 : “ Del comparativo al acto de significar ”.

en el que nadie dudó nunca de que no lo sea, sino una experiencia subjetiva de lo divino en mí, no en que se reduzca a mí, sino en que la experiencia cristiana, y la del monje en particular, es en primer lugar encontrarlo, luego entendemos que la “cosa” (*res*), o “en la cosa” (*in re*), designa menos la independencia ontológica de Dios en relación con el hombre, que su dependencia teofánica para manifestarse en él.

Lejos de tener, o de sostener, que el “más grande” sería algún Dios apofático o inefable en una pseudo referencia a la teología mística de Dionisio el Areopagita que el Abad de Bec probablemente nunca tuvo en sus manos o nunca leyó, afirmaremos, al contrario, el argumento muestra el “límite” del hombre que lo recibe (subjetivamente en la inteligencia, incluso en la realidad) más que la “grandeza” de Dios que lo sobrepasa. Mejor aún, Dios nunca es tan grande como cuando se entrega tanto dentro de los límites de su kénosis como en la pequeñez de la humildad a la que todo monje está llamado. Y tal es probablemente el significado de este “más grande no puede ser pensado”, en que se piensa en mí y partiendo de mí: “La inteligencia de Dios impone un camino por negación del pensamiento, *una vía negativa por limitación* [...] El *algo* no tiene nada mundano; difiere completamente de la experiencia (empírica) y sólo nos afirmamos en esta diferencia”³⁵.

¿Qué hay entonces de dicha realidad, o más bien del descubrimiento de Dios “en la cosa” (*in re*) que no está “sólo en la inteligencia” (*in intellectu*)? No designa otra cosa, al menos a nuestros propios ojos y según una interpretación que sólo sigue al texto, *la fuerza de la manifestación* que hace que Dios que ya se haya manifestado en la inteligencia, según un común entre Anselmo y el insensato - esta vez también quiere ser visto o mostrado en lo que él mismo es: no solo un “objeto de pensamiento” o un concepto que también y comúnmente experimentamos, sino “alguien” que conocemos y que es capaz de transformarnos: “Y este ser [aquel de quien nada más grande se puede pensar], eres tú nuestro Dios (*et hoc es tu, Dominate Deus noster*)”³⁶, confiesa el abad de Bec y como en un grito, esta vez y vinculando definitivamente en él el pensamiento de Dios en el Scriptorium y el Dios orado en la iglesia abacial. *La fuerza de la manifestación*, y por tanto lo “teofánico”, es en realidad lo que determina la totalidad de la finalidad de Anselmo, y que hace que el Dios que uno podría pensar que no podría ser y por lo tanto permanecer solo en la inteligencia, no puede en realidad no ser, y por tanto manifestarse, puesto que también

35 P. Gilbert, *Le Proslogion de S. Anselme, Silence de Dieu et joie de l'homme*, Rome, Universita Gregoriana, 1990, p. 68. LLE, p. 89-109 : “ El límite y el manifiesto ”.

36 *Proslogion*, op. cit., ch. III, p. 15.

quiere darse en él en la realidad de lo que es - *in re*, en la “cosa”, incluso en la “misma cosa” (*sache Selbst*) diría el fenomenólogo. Dios es en realidad (*in re*) en la medida en que me concierne y me llama, me espera y quiere transformarme, siempre que lo que es ante todo una experiencia común en el pensamiento pueda convertirse también en la propia experiencia de un encuentro.

Pero el vivir la experiencia “en el corazón” no se opone aquí, ni se impone en modo de “superioridad”, al vivir la experiencia “en el pensamiento”. Es simplemente *otro*, y designa estrictamente *otro* modo y *otro* tipo de experiencia. Que uno pueda aceptar experimentar a Dios en el “corazón” sin conceptualizarlo en el “pensamiento” es de hecho la proposición en la que muchos creyentes están de acuerdo, y quizás erróneamente. Que podamos entonces, y viceversa, experimentar a Dios en “pensamiento” sin hacer una experiencia de “corazón” o de “corazón”, eso es a la inversa lo que nos da a ver el insensato, y que los creyentes harían bien en reconocer también o al menos en aceptar. Sin ser incompleta sino diferente, la experiencia de la manifestación de Dios en el pensamiento o en el *intellectu* (el insensato) hace lo que es común a todos, aunque su mirar *in re* (Anselmo) sólo concierna a algunos que se presten a este extraño juego de encuentro que también podría, y, además, “*trastornar*” el concepto. La estructura no es de insuficiencia, ni de acabado, como si no hubiera experiencia de Dios en el pensamiento o que éste no tuviera otro fin que el de completarse en el pensamiento, la afectividad o cualquier otro modo de pretendida realidad. Ella es simplemente *diferencia y respeto por la alteridad* según una nueva situación de diálogo que Anselmo de Canterbury, quizás por primera vez e incluso sin saberlo, comienza a iniciar. Con la figura del insensato está naciendo una *Suma* no “contra” los gentiles sino también “para” los gentiles (Tomás de Aquino), que no se conforma con rechazar, sino que busca abordar la unidad (Dios, creación, providencia) antes de la diferencia (Revelación). Lo “en común”-la razón de ayer o la finitud hoy, como hemos dicho- se está convirtiendo en una búsqueda que la teología monástica del siglo XI está inaugurando bajo la figura del insensato, y que la teología moderna se esforzará, o debe esforzarse, de no olvidar, al menos dejar que Dios se manifieste según sus diferentes y diversas modalidades³⁷.

37 Sobre esta interpretación del “en común” en Tomás de Aquino cuyo plan de la *Suma contra Gentiles* es reconocido aquí, nos remitimos a nuestra contribución: “Limite théologique et finitude phénoménologique chez Thomas d’Aquin”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, tome 92, n° 3, juillet-septembre 2008, pp. 527-556 (finale).

De ahí la necesaria y correcta traducción del título del capítulo II del *Proslogion* de san Anselmo: *Quod vere sit Deus* - que “Dios es verdaderamente” - en el sentido de que “Dios es verdaderamente Dios”, y no en el sentido de que “Dios es como un verdadero ser” como si tuviera que ser en alguna realidad externo a sí mismo sin antes haber estado, en tanto que tal y bajo la presión del manifestarse, ya está presente “como Dios” en el pensamiento³⁸. Para probar, el resto del texto que sigue no cesa de hablar de manifestación, exhibición o teofanía, donde hemos visto falsamente existencia y ontología. Dios es en verdad “tan verdaderamente” (*sic vere*) que “uno ni siquiera puede pensar que no es”, insiste el capítulo III. Él es “de una manera tan verdadera” (*si ergo vere*), y “tú eres de una manera tan verdadera” (*sic ergo vere es*) que “no se puede pensar que no lo eres”. El *quomodo* de la manifestación prevalece aquí sobre el *quid* de la existencia, como también lo es en la reducción fenomenológica. Ésta es la razón por la que en Anselmo se dice estrictamente que Dios posee “el ser del modo más verdadero” (*solus igitur verissime omnium*) y, por lo tanto, también “el ser del modo más elevado” (*et ideo maxime omnium habet esse*)³⁹. El *aliquid quo nihil majus cogitari possit* - o “algo que nada mayor puede pensarse” - es lo que se presta mejor, o en el mejor de los casos, al impulso de lo divino que busca manifestarse.

Se obtulit - “y de repente se me presentó” lo que había estado desesperado por encontrar⁴⁰. Esta confesión en el prefacio del *Proslogion* - y retomada en el Capítulo II al final de una larga batalla por un argumento que se dice que se escribió primero en tablillas que se perdieron y luego se reescribió en otras tablillas que se rompieron, y finalmente copiado definitivamente en un pergamino para ser conservado⁴¹ - sugiere que la experiencia en el pensamiento no está decidida, adviene. Ya sea para el insensato en el caso de la comprensión del argumento, o para el monje Anselmo en el advenimiento del encuentro, algo “aparece”, “cae sobre nosotros, nos derroca y nos transforma”, como decía Martin Heidegger en *Erfahrung* en lugar de *Erlebnis* (*supra*). Es para “cambiarnos” que el pensamiento también debe trabajar en nosotros, y tal es el significado de la “alegría final” de la que el Abad de Bec, en su *Proslogion*, no deja de testificar: “Dios verdadero [...], que yo recibo (*accipiam*) lo que tu verdad nos promete, para que mi alegría

38 *Proslogion*, op. cit. ch. II, p. 13.

39 *Proslogion*, op. cit., ch. III, p. 15 [LLE, 95-104 : “Expérience et manifestation”].

40 *Proslogion*, Préface (*Prooemium*), p. 5 [LLE, 50-53 : “*Se obtulit*”].

41 Eadmer, *Vie de Saint Anselme (Vita Anselmi)*, dans L'œuvre de S. Anselme, op. cit., t. 9, 1994, p. 270-271 [LLE, 53-54 : “Le nom de la rose”]

sea plena (*ut gaudium meum plenum*). Que mi mente lo medite (*meditetur*), que mi lengua hable de él (*loquatur*), que mi corazón lo ame (*amet*) y mi boca lo predique (*sermocinetur*)”⁴².

3. LA FIGURA DEL ORGULLOSO

Entonces, ¿de dónde proviene la falsa comprensión o la mala interpretación del argumento de Anselmo? ¿Cómo es que uno convierte al insensato en un “pecador” (Barth) o en un “lógico defectuoso” (Roques), de modo que el argumento escritural y el argumento dialéctico se batan en duelo, sin ver que su mirar se sostiene primero en su liturgia y teofanía - y por lo tanto directamente enraizado en el mundo monástico?

Probablemente se encontrará el rastro de ello en el hecho de que uno no sabía, o que no veía, que detrás del argumento se escondía un “tercer hombre”, con quien se confundía al insensato, por falta de poder identificar su especificidad. No es nada inapropiado el orgulloso ante la figura insensato, lo hemos dicho, sino al contrario la búsqueda de la comunidad. El “Altísimo” de “aquello que nada más grande puede pensarse” no es aquel hacia quien hay que elevarse, sino aquel que en común será reconocido en la “experiencia del pensamiento”, si no fuese así, y de otra manera, “experiencia confesable” o “con la creencia”.

Por lo tanto, hay alguien - un “otro cierto”, un “tercer hombre” o un “espíritu cualquiera” (*aliqua mens*) - entre Anselmo y el insensato, que precisamente los une en su entendimiento común, solo para distinguirse mejor y apartarse de él en su propio orgullo. Lejos de buscar el “símbolo” o la unión (*sun-bolon*), juega el juego del “diablo” (*diabolon*) o de la desunión. Él, y solo él, no tiene otra ambición que la de elevarse precisamente, de competir con este Dios “de quien nada más grande puede ser pensado”, a quien quiere alcanzar e incluso superar - lo que nunca fue, por supuesto, el caso del insensato: “Si en verdad *algún espíritu* (*si enim aliqua mens*) pudiera concebir algo mejor que tú (*aliquid melius te*), la criatura *se elevaría* por encima del creador (*super creatorem*), y juzgaría a su creador (*judicaret de creatore*): lo cual es perfectamente absurdo (*quod valde est absurdum*)”⁴³. El absurdo de la figura del orgulloso no lo comparte aquí de ninguna manera con el sinsentido del insensato, que consistiría únicamente en que su “experiencia en el pensamiento” no se convierta en “experiencia

42 *Proslogion*, op. cit., ch. XXVI (finale), p. 55 (trad. modificada).

43 *Proslogion*, op. cit., ch. III, p. 15 [LLE, 106-109 : “ La hipótesis del tercer hombre ”].

en afectos”, según todos, un camino del que habría que esperar a los cistercienses y a Bernardo de Claraval para que se pudiera realizar de forma precisa y definitiva. Anselmo, además, lo reconoce desde el comienzo del tratado, que no acusa al insensato, pero tampoco busca levantarse. Aunque él mismo hubiera soñado con las alturas como hijo del Valle de Aosta, subir a tales alturas no es alcanzar a Dios, sino dejarse invitar allí, en el sentido de que lo divino en sí mismo se entrega en su revelación o en su *shekhina*, más bien, en lugar de que el hombre penetre los secretos de misterios siempre insondables para él: “No intento, Señor, penetrar tu altura (*non tento Domine penetrare altitudinem tuam*)”, confiesa el abad du Bec según una humildad completamente monástica y se ajusta a la regla benedictina” porque no comparo mi inteligencia con ella, pero quiero vislumbrar tu verdad que mi corazón cree y ama”⁴⁴.

Aquí termina la “experiencia en el pensamiento”, no para ir más allá sino para orientarlo de otra manera. A lo *fenomenológico* del Dios que aparece - entendido en la inteligencia (*in intellectu*), incluso en la cosa misma o en la realidad (*in re*) [Anselmo de Canterbury] – toma entonces la *hermenéutica* de Dios a interpretar, de la palabra al libro, y de legible a visible, de modo que “vivir el cuerpo” se convierte en última instancia en la manera propia, para el hombre, de expresarse [Hugo de San-Victor].

B. EL ARTE DE INTERPRETAR O LA “EXPERIENCIA DEL MUNDO” (HUGO DE SAN-VICTOR)

I. EL ARTE DE LEER Y EL ARTE DE VIVIR

Es un “arte de leer” (*ordo legendi*), pero también es un “arte de vivir” (*ordo vivendi*). De la manifestación cuasi *fenomenológica* de Dios apareciendo en el pensamiento (Anselmo) pasamos ahora a la necesidad *hermenéutica* de un mundo a interpretar (Hugo). Pero todo depende de qué interpretación se trate. Tendemos a reducir cualquier forma de hermenéutica a la hermenéutica del texto, no porque tal prioridad deba ser discutida, sino porque se ha desarrollado así -en el marco de la teología en particular. Sin embargo, no es así como nació la hermenéutica. Ya sea que se apoye en la obra de Schleiermacher o Dilthey, la hermenéutica no se trata principalmente de texto o escritura, sino de la vida o la historia. En este sentido, la “hermenéutica de la facticidad”, como Martin Heidegger se referirá a ella en el *Informe Natorp* (1921) y luego en *Ser y Tiempo* (1927), concierne al mundo más que al

44 *Proslogion*, op. cit., ch. I, p. 11 [LLE, 49-50 : “ El valle de Aosta ”].

texto, a la vida más que a lo escrito - según una vía que luego seguirá Hans Georg Gadamer, que lo diferenciará, en este punto, de Paul Ricoeur⁴⁵.

Eso es lo que también aprendemos, de otros tiempos, de otros lugares, y desde otra perspectiva, el “Arte de leer” o el *Didascalicon* de Hugo de San-Victor. Como hemos subrayado en la introducción, el *ordo legendi* no exige que todos sepan leer, al contrario, sino que la necesidad de “descifrar” el sentido que bajo los signos se extiende a toda la realidad. El canon de San Víctor no impone la lectura como si fuera a ser obligatoria en las escuelas, ya sean monásticas y aún no escolásticas, reales o republicanas. Hace de la lectura el nuevo paradigma del pensamiento, y por tanto de la vida. El *ordo legendi* se convierte en *ordo vivendi*, o el arte de leer en el arte de vivir. Pero, ¿qué es leer en el *ordo legendi*? No, o no solo y como se podría creer erróneamente, libros o pergaminos, sino el sentido del arte del herrero, el panadero, el cantero o el grafista. Nosotros lo dijimos. “Todo es objeto de experiencia” en el mundo monástico de los siglos XI-XII, no en que sería necesario experimentar “todo”, sino en que una reflexión sobre la experiencia debe orientar, y extraer, de cualquier experiencia. “Saber como vivir” (*ordo vivendi*) es por tanto también “saber como leer” (*ordo legendi*), no que la vida es lectura o viceversa, sino que a través de ella el orden de la lectura entrega las claves al orden de la vida. Por tanto, es aconsejable buscar “lo que debemos leer” (*quid legere debeat*), “en qué orden debemos leer” (*quo ordine legere debeat*), y finalmente, “cómo debemos leer” (*quomodo legere debeat*) - para definir, y aplicar estrictamente la lección, *qué vivir, en qué orden vivir y cómo vivir*⁴⁶. No son los libros aquí los que gobiernan la vida, sino el arte de vivir que se inspira en el arte de la lectura - como hoy la “red”, hemos indicado (web), tomó el lugar de la “página” (pergamino). No se debe confiar hoy en día en Internet más que en el pasado podíamos confiar en bibliotecas o copias de pergaminos. Pero el modelo de “navegar por la red” se ha convertido ahora en una moda, si no en la moda, de la vida, al igual que el de “descifrar el texto” fue el de esta Edad Media naciente, incluso renacida.

Dado que “leer” me enseña a “vivir”, y, por lo tanto, el “libro de la Escritura” (*liber Scripturae*) no tiene sentido independientemente del “libro de la vida” (*liber vitae*), ni siquiera del “libro del mundo” (*liber mundi*), entonces distinguiremos tres tipos de lecturas (*ordo legendi*)

45 Nota sobre Schleimacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer, Ricoeur (ver Grondin).

46 Hugues de Saint-Victor, *Didascalicon, L'art de lire*, Paris, Cerf, 1991, Préface, p. 62 [absente de la patrologie latine, t. 176] [LLE, 167-168 : “ Art de lire et art de vivre ”].

como también distinguimos tres tipos de vidas (*ordo vivendi*). “Hay tres tipos de lectura”, dicta estrictamente el canon de San Víctor en su *Didascalicon*: “la del maestro (*docentis*), la del alumno (*discentis*), la del lector individual o del principiante (*per se incipientes*). En efecto, decimos: le leí un libro a este hombre (*lego librum illi* [el maestro]), leí un libro de este hombre (*lego librum ab illo* [el estudiante]), leí un libro (*lego librum* [el principio]). En la lectura, debemos considerar sobre todo el orden (*ordo*) y la manera (*modus*)”⁴⁷.

¿Qué podemos decir aquí sobre el libro y, por tanto, sobre la hermenéutica? No es que el libro importe primero, sino la *manera* de leerlo y *quién* lo está leyendo. La palabra o la enseñanza, y, por tanto, el intercambio, orienta el acto de leer y no al revés. La “lectura” - en latín *lectio* según una homonimia que también reproduce el inglés (*a lecture* como una conferencia) pero no en francés (la lectura como una actividad principalmente privada y silenciosa) - es “dirigirse a” (*illi*) si se enseña, libro “de” (*ab illo*) si se estudia, “libro corto” (*librum*) si empieza. La lectura, por tanto, no es egoísta, sino alteridad, no en relación con el texto sino en relación con el otro. Por tanto, todo tiende, y todo va, hacia la palabra hablada más que hacia la escrita. Porque lo que importa es que Dios habla y no solo que el hombre lea. Y Dios no habla sólo “por sí mismo” (*per se*), dice Hugo, sino “por hombres” (*per homines*): “por hombres, palabras múltiples (*multos sermones*); por sí solo uno (*unum*)”⁴⁸. Así la palabra se convierte en un “gran sacramento” (*magnum sacramentum*)⁴⁹, en un momento en el que el septenario de los sacramentos aún no estaba fijo, indicando así la eficacia de la lectura, que es tanto en la Edad Media, como en la tradición anglosajona, una manera de vivir más que una simple forma de pensar, una experiencia de la vida como modo de vida privilegiado o del despliegue de la experiencia. El mundo es “para leer” porque hay que descifrarlo. Dios ya no aparece solo en el pensamiento (Anselmo), se entrega a descifrar en el mundo (Hugo). De ahí la voz, como hemos subrayado en la introducción, que hoy y para nosotros toma el relevo de la carne, ya que no hay voz sin cuerpo, como no hay “mesa de Escritura” sin “mesa de la Eucaristía”: “el Verbo de Dios revestido de carne humana (*humana carne vestitum*) apareció sólo una vez de manera visible (*semel visibile apparuit*)”, especifica el Victoriano en el tratado de *La Palabra de Dios*, “y ahora, todos los días (*quotidie*), este

47 Hugues de Saint-Victor, *Didascalicon*, op. cit., Livre III, ch. 7, p. 139 (PL 176, 771C).

48 Hugues de Saint-Victor, *La parole de Dieu (De Verbo Dei)*, dans *Six opuscules spirituels*, Livre I, ch. 1, p. 61.

49 Ibid. [LLE, 172-177 : “Le grand sacrement”].

mismo Verbo nos llega cubierto de una voz humana (*humana voce conditum*)⁵⁰.

2. UNA DEFINICIÓN DEL GESTO

Por la voz, se pasa de la palabra al cuerpo, o más bien se enraíza la palabra en el cuerpo, en el sentido de que la voz no puede ser “sin un cuerpo” -que sea emitida desde un cuerpo “oculto” (detrás de una puerta, por ejemplo), o de un “cuerpo distante” (la voz “telefónica”⁵¹). Pero no hay palabra sin voz, como tampoco hay voz sin cuerpo, es en esto que la palabra misma es gesto en el Victoriano, como “Nuestro cuerpo que no está en primer lugar en el espacio, sino que es el espacio”, para seguir aquí a Maurice Merleau-Ponty⁵². Sorprendentemente, y en la misma forma, que lo podemos encontrar en el *Didascalicon* de Hugo de San-Victor la primera gran definición de interpretación como “*arte de leer*” y “*arte de vivir*”, se encuentra en *De Institutione novitiorum* la primera gran definición de “gesto”. Donde el *arte de leer* anticipa la hermenéutica (hermenéutica del texto y hermenéutica de la fasciticidad), *La formación de los novicios* prepara los grandes descubrimientos de la fenomenología (constitución del espacio desde el cuerpo): “el gesto es una medida y una postura de los miembros del cuerpo para cualquier forma de actuar y de comportarse”, se lee de manera célebre, o que debería serlo, bajo la pluma del canon de San-Victor⁵³.

(a) Medida, o más bien “modo” (*modus*), el gesto es ante todo un “modo de ser” o más bien un “modo de actuar”. Al igual del “modo del amor sin modo” (más bien la “medida del amor sin medida” en Bernardo de Claraval, volveremos a él), el modo “hace” la cosa en lugar de una manera de ser de la cosa. No realizo gestos, pero los gestos me logran, lo que significa que por ellos me identifican y me señalan: a través del modo de mi cuerpo, se dice que es el ser de mi vida. b) La “postura” del gesto o más bien su “figuración” (*figuratio*) no designa una simple posición en el espacio, sino que también hace espacio, en el sentido de que el gesto no sólo “toma forma” en el mundo, sino que

50 Hugues de Saint-Victor, *La parole de Dieu (De Verbo Dei)*, ibid, Livre I, ch. 2, p. 61-63 [LLE, 177-181: “La chair et la voix”].

51 Para esta “fenomenología de la voz”, necesariamente adherida al cuerpo, nos remitimos a *Passer le Rubicon*, op. cit., ch. II, p. 69-72: “De la voix nue à la voix crue”.

52 M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 404.

53 Hugues de Saint-Victor, *La formation des novices (De institutione novitiorum)*, dans *L'œuvre de Hugues de Saint-Victor*, Bruxelles, Brepols, 1997, t. I, § 12, p. 59: “*Gestus est modus et figuratio membrorum corporis ad omnem agendi et habendi modum*”.

“configura *un* mundo. Por mis acciones, o de toda mi cinestesia, es el mundo que gira a mi alrededor en lugar de que yo gire alrededor del mundo. La altura y la anchura, la longitud y la profundidad, no son solo los modos de extensión (Descartes), sino los derivados de mi propia extensión (Merleau-Ponty), como el marinero que “hace balance” no solo para saber dónde está, sino trazar con el compás el espacio por el que navega y le hace aparecer el horizonte. El hombre no sólo se “pone” en el mundo como una simple *Estructura de comportamiento*, sino que dispone del mundo como una verdadera *Fenomenología de la percepción*. (c) La “forma de actuar y comportarse” (*agendi et habendi modum*) no tiene entonces relación aquí con ningún conductismo como si se tratara de observar un comportamiento en su relación con un medio. Más bien, el “modo de actuar” debe entenderse aquí en el sentido de una primera “*praxis*” (Aristóteles) donde el ser gestual del cuerpo es en sí mismo su propio fin en que se expresa, y luego un “estilo” (Merleau-Ponty) en la medida en que la forma de hacerse también a veces hace ser; en este sentido paradójicamente, “el hábito hace, a veces, al monje”.

3. EL HÁBITO HACE AL MONJE

Puesto que el gesto hace al cuerpo más que el cuerpo hace a los gestos, la apariencia del gesto tendrá tanta prioridad, si no más, que la supuesta interioridad oculta. Dado que el maestro de novicios debe saber acerca de sus jóvenes monjes, los verá en vivo antes de preguntarles qué piensan. Porque, como sabemos, la lengua se apresura a mentir cuando el cuerpo nunca miente (el enrojecimiento de la vergüenza, por ejemplo). Las “categorías de gestos” continúan luego de la “definición de gesto”, antes de que también asuman las “categorías de habla”. Todo, de hecho, en el hombre se hace primero para estar en relación, y la constitución misma de su cuerpo es el testimonio de esto, según un hermoso ajuste de la creación: los ojos para ver las obras de Dios y los oídos para escuchar a su prójimo: “En el cuerpo humano, los ojos están debidamente colocados, adelante para ver y contemplar las obras de Dios en el mundo. Pero las orejas también están colocadas como debe estar: ubicadas a los lados, como para darnos a entender que nuestra intención debe estar dirigida hacia el prójimo secundariamente y hacia Dios principalmente”⁵⁴.

La unidad del interior y el exterior - del *intus* y del *foris* - es lo que constituye el corazón de la inspiración victorina y su sentido más

54 Hugues de Saint-Victor, In Ecclesiasten Homelias, 141D-143A, traduction P. Sicard, Hugues de Saint-Victor et son école, Bruxelles, Brepols, 1991, p. 241-243 (trad. modifiée).

profundo: “El que pierde el asiento del ‘espíritu se escapa (*foras*) hacia una agitación caprichosa”, advierte al maestro de San-Victor contra los novicios demasiado dispersos, “y por su movilidad externa (*exteriori mobilitate*) se advierte que ninguna raíz lo mantiene en el interior (*interius subsistat*)”⁵⁵. Del ser al aparecer, la consecuencia es buena para los victorinos. Ya no basta ver en la apariencia el doble engaño de una interioridad oculta, sino al contrario la manifestación de lo que es la interioridad: “la ‘disciplina’ (*disciplina*), subraya el maestro de San Víctor según una definición que seguirá siendo célebre, es una forma de vivir (*conversatio*) [...] que espera aparecer (*apparere*) intachable en todo”⁵⁶. Se trata de enseñar al joven novicio a “atar los miembros del cuerpo en el exterior (*foris*) para que en el interior (*intrinsecus*) se consolide el asiento del espíritu”⁵⁷.

La celebre expresión francesa “el hábito no hace al monje” debe entonces ser revocada. Porque el libro de la experiencia no es solo el que se lee en los corazones, sino también el que se ve en los cuerpos. En la Abadía de San-Victor, contra todo pronóstico o contra el proverbio, el hábito *hace al monje*. Ciertamente, no es suficiente usar un hábito para ser monje (de ahí la fórmula “el hábito no hace al monje”), pero la *forma* de usar el hábito dirá quién es el monje, de ahí la necesidad de la fórmula: “el hábito hace al monje”. Maurice Merleau-Ponty lo supo, o mejor dicho lo redescubrió en la *Fenomenología de la percepción*. Otros pueden ser reconocidos por su silueta, su estilo o su andar, más que por el cliché de lo que son sin moverse, en que el “cuerpo propio” (*Leib*) se manifiesta aquí: “cada uno reconoce su silueta o su enfoque filmado, pero no su mano en la fotografía”⁵⁸. “Por su aire (*ex visu*) se conoce un hombre, indica el maestro de San-Victor como un eco y casi con anticipación, por su rostro (*ab occursu faciei*), se conoce al hombre de sentido. El hábito del cuerpo, la risa de los dientes, el andar del hombre, hablan de él (*enutiant de illo*)”⁵⁹. Dado que el hábito hace al monje, se debe tener cuidado en la forma en que el monje, y en particular el joven novicio, lleva el hábito.

Dado que lo que se manifiesta dice el ser de la manifestación, como hemos dicho, o que lo que se muestra es “lo que se muestra en sí mismo, lo manifiesta” para usar la famosa definición heideggeriana

55 Hugues de Saint-Victor, *La formation des novices*, op. cit., § 10, p. 49.

56 Ibid.

57 Ibid.

58 Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit. (1945), p. 174.

59 Hugues de Saint-Victor, *La formation des novices*, op. cit., § 12, p. 73.

del fenómeno⁶⁰, el maestro de novicios estará *fenomenológicamente* atento a lo que se muestra en el modo de ser del joven monje, y en la forma en que esto se muestra. La atención a la “disciplina” (*disciplina*) ya no es solo la observancia de una ética coercitiva, sino la implementación de una fenomenología mostrativa. El hábito hace al monje porque la forma de llevar el hábito dice también algo sobre el que lo lleva, o porque “la moda” dice en primer lugar qué es “del modo” o de la “forma de llevarlo” (*modum portandi*): “Ciertos necios que quieren complacer al necio, ridiculiza el hermano Hugo no sin un toque de humor, adornan sus ropas con algún artificio. Otros, con una payasada aún mayor, las deforman de manera ridícula; otros, para hablar de ellos, los despliegan y los exhiben lo más ampliamente posible. Otros los reúnen en pequeños frunces; otros los tapan en torsiones y pliegues. Otros, exprimiéndolos con todas sus fuerzas y partiéndolos, exponen, en la más vergonzosa de las turbaciones, todos los contornos de sus cuerpos que los espectadores pueden detallar. Otros, agitando sus falbalás al viento, muestran la ligereza de sus mentes por la misma inestabilidad de su constancia. Otros, al caminar, barren el suelo con los meandros de sus largos vestidos, borran las huellas de sus pisadas con sus flecos colgantes, o más bien, como zorros, con la cola siguiéndolos por detrás”⁶¹.

Enseñamos, pues, “con la palabra y con el ejemplo” - *docere verbo et exemplo* - en la vida canónica, lo que une el verbo al cuerpo, o la regla a su observancia. Las “Categorías de gesto”, como también las “categorías de habla”, definen entonces lugares, como también tiempos. No se actúa ónticamente en el espacio con el cuerpo, sino que se constituye ontológicamente el espacio por el cuerpo, y no se enuncian ónticamente oraciones por la palabra, sino que se determina ontológicamente un modo de relación con el otro hablando. *Desde el punto de vista del gesto*, el hombre o más bien el superior de los novicios debe considerar “con diligencia y discernimiento”, subraya Hugo muy precisamente, “lo que es lícito y lo que no”: “en todo acto (*in omni actu*), en todo lugar (*in omni loco*), en todo momento (*in omni tempore*), respecto a toda persona (*erga omnem personem*)”⁶². Otros son, pues, espacios no porque sean extensiones o “bloques vacíos” que deban ser habitado, sino otros son espacios porque la forma de vivir a través del cuerpo debe determinarlos: “otro es el modo (*alius est modus*) de

60 M. Heidegger, *Etre et temps* (1927), Paris, Authentica (hors commerce), 1985, § 7, p. 43 [S. 28].

61 Hugues de Saint-Victor, *La formation des novices*, op. cit., § 11, p. 51-53.

62 Hugues de Saint-Victor, *La formation des novices*, op. cit., § 1, p. 23.

situarse en un lugar donde se adora a Dios, advierte el maestro victorino a sus novicios; otro (*alius*) en el que se restaura el cuerpo; otro (*alius*) en el destinado a la conversación; otro (*alius*) en el que guardamos silencio; otro (*alius*) en el interior, otro (*alius*) en el afuera, otro (*alius*) en privado, otro (*alius*) en público”⁶³.

Lo vemos. No son los lugares los que se nombran aquí, sino la forma de “gesticular” lo que hace su alteridad (*alius*). Al respetar la regla canónica, el monje descubre que está menos constituido objetivamente en el espacio que subjetivamente constituyendo el espacio. La manera de ser de su cuerpo determina qué hay a su alrededor cuerpos o salas del monasterio, al igual que la arquitectura contemporánea heredera de la fenomenología, constituye la habitación a partir del modo de vida del habitante (en los nuevos museos, por ejemplo): la Iglesia para “estar donde uno adora a Dios”, el refectorio donde uno “restaura el cuerpo”, la sala de visitas donde estar-con está “destinado a la conversación”, el dormitorio donde uno “permanece en silencio”, la clausura “en el interior” y el mundo “en el fuera”, la celda “en lo privado” y la sala capitular “en lo público”. No hay lugares (*topoi*), sino los lugares que se hacen o están hechos en eso que se actúa.

Lo que es verdad del cuerpo y del espacio deviene también en verdad de la palabra y de la relación con los otros. A las categorías del gesto que determinan los lugares suceden, como hemos dicho, las categorías de la palabra que componen también el ser de la comunidad. Porque no sólo está la disciplina (*disciplina*) visible en el gesto, sino también “la disciplina se guarda en la palabra” (*de disciplina in locutione servanda*): “¿qué decir? (*quid loquendum*), ¿con quién hablar? (*cui loquendum*), donde hablar? (*ubi loquendum*), ¿cuándo callar y cuándo hablar? (*quando tacendum y quando loquendum*), ¿cómo hablar? (*quomodo loquendum*)”, son, pues, los modos de ser que definen “el que habla” (*qui loquendum*), precisamente no nombrado en la lista de categorías porque siempre está ya ahí en el acto de la palabra⁶⁴. En la vida monástica, opondremos así la cantidad o el fluir de nuestras palabras a la “calidad [o la parsimonia] de las palabras (*nostrī sermonis qualitate*)” en función de “aquel a quien se le dice” (*cui dicendum*)⁶⁵. La importancia de un discurso se medirá entonces menos por “lo que se dice” (*quid loquendum*), que por “la manera en que se dice” (*quomodo loquere*): “la calidad de un discurso, es decir, la manera del hablar (*modus loquendi*), insiste notablemente el Victorino,

63 Hugues de Saint-Victor, *La formation des novices*, op. cit., § 3, p. 25.

64 Hugues de Saint-Victor, *La formation des novices*, op. cit., § 13, p. 75.

65 Hugues de Saint-Victor, *La formation des novices*, op. cit., § 13, p. 75.

se sostiene en tres puntos, a saber: el gesto (*gestu*), el tono (*sono*) y el significado (*significatio*)⁶⁶. Y porque el verbo no va sin el cuerpo, o la palabra sin el espacio, habrá “lugares para hablar” y “lugares para callar”, “momentos para hablar” y “momentos para callar”: el “silencio” en el dormitorio o en la abadía, la “disputa” en la escuela de clausura, o la “convivencia” en el claustro canónico.

Si lo hemos comprendido. El libro de la experiencia en los victorinos, y en particular con Hugo, es tanto “leer” (El arte de leer o el *Didascalicon*), como también “vivir” (El arte de vivir o *La formación de los novicios*). La hermenéutica o interpretación encuentra su razón de ser en la *fenomenología* o descripción. La hermenéutica llamada “del texto” (Ricoeur) es siempre al mismo tiempo e inmediatamente una hermenéutica llamada “de la facticidad” (Heidegger, Gadamer).

Después de la experiencia de Dios en *nuestro pensamiento*, incluso en la aparición de su teofanía como concepto en Anselmo de Canterbury, también se expresó la experiencia de Dios en *el mundo*, para ser descifrada en todas partes y en todo tiempo aún cuando no se sabría leer (*Didascalicon*), y vivir por el cuerpo y la palabra en el mantenimiento de una disciplina menos coercitiva que mostrativa de lo que uno mismo es (*De Institutione novitiorum*). Ahora le toca a Bernardo de Claraval traducir la experiencia en afectos, para que el “libro de la experiencia” (*liber experientiae*) sea esta vez el de un Dios capaz de congobernarnos en el fondo de nuestras entrañas, y de comprometernos con el corazón (Bernardo), que se descubrió primero en el pensamiento (Anselmo) y en el mundo (Hugo).

III. “CREE EN MI EXPERIENCIA” O LA “EXPERIENCIA EN AFECTOS” (BERNARDO DE CLARAVAL)

La palabra en el “libro de la experiencia” (*liber scripturae*) es, por tanto, en primer lugar la de Bernardo de Claraval en el tercer *Sermón sobre el Cantar*, y esto en la integridad de su fórmula: “Hoy leemos del libro de la experiencia (*hodie legimus in libro experientiae*). Mírense a ustedes mismos (*convertimini ad vos ipsos*), y que cada uno examine su propia conciencia (*et attendit unusquisque conscientiam suam*) sobre lo que tenemos que decir”⁶⁷. La experiencia, como vemos aquí, marca un regreso hacia sí mismo, o mejor hacia la propia conciencia. Todo depende de lo que se entienda aquí por “conciencia” (*conscientia*), en particular para el maestro cisterciense. Sin

66 Hugues de Saint-Victor, *La formation des novices*, op. cit., § 17, p. 89.

67 Bernard de Clairvaux, *Serm. Cant. 3, 1*, dans *Sermons sur le Cantique*, t. I, Paris, Cerf, Sources chrétiennes n° 414, 1966, p. 101 (Œuvres complètes, Vives, vol. 4, p. 140).

duda, aquí nos mantendremos alejados de cualquier *cogitatio* de tipo cartesiano, como si la conciencia anticipase aquí alguna certeza del autoconocimiento de sí mismo. Porque si bien hay que conocerse, para Bernardo, tal conocimiento pertenece en primer lugar al afecto y no deja nada para presuponer alguna introspección del orden de la mera reflexión.

1. NOVERIM TE, NOVERIM ME

“Que te conozca y que me conozca”. Tal es el movimiento que constituye por derecho propio, según Bernardo de Claraval, el libro de la experiencia, hasta el punto de extraer de allí la “verdadera filosofía”: “así rezaba un santo, dice Bernardo en un sermón recientemente actualizado: Dios, dijo, que te conozca (*noverim te*) y que me conozca (*noverim me*). Una oración breve pero fiel. Tal es en efecto la verdadera filosofía (*vera philosophia*)”⁶⁸. Paradójicamente aquí, el filósofo no es el que se conoce a sí mismo, sino el que accede a sí mismo por un otro, haciendo de la relación con el otro (*noverim te* [místico]) la condición de la relación consigo mismo (*noverim me* [filosofía]). Según una sorprendente inversión de los Soliloquios de San Agustín –“Dios es siempre el mismo (*Deus semper idem*), que yo me conozco (*noverim me*) y que te conozco (*noverim te*)”⁶⁹– este sermón *De diversis* de Bernardo de Claraval excluye definitivamente todo acceso a uno mismo que no sea en primer lugar acceso al otro y acceso a uno mismo por el otro.

Por supuesto, encontraremos el mismo movimiento en el Doctor of Hipona, e incluso si la fórmula aquí se invierte. El hecho es que lo que está en cuestión en dicha “conciencia” en Bernardo de Claraval esta vez, es menos el acto de conocerse a sí mismo que el de probarse a sí mismo –o más bien de conocerse a sí mismo sólo en esto mismo que es probarse. El afecto prevalece sobre el conocimiento, o más bien el afecto es el verdadero modo de conocer, y esta es probablemente la mayor contribución del maestro cisterciense sobre su predecesor y todos los agustinos: “yo pude controlar el llanto [el día del funeral], confiesa Bernardo en el Sermón 26 sobre el Cantar por la muerte de su hermano (de sangre) Gérard, pero no la tristeza [...]. Ahora, lo admito, estoy derrotado (*fateor, victus sum*). *Qué salga (exeat)*, necesito, *eso que sufro por dentro (foras quod intus patior)*. Sí, *que eso salga* a los

68 Bernard de Clairvaux, *Sermo de diversis* 5, 5, in *Sancti Bernardi Opera* (8 vol.), Rome, Éditions cisterciennes, 1957-1977, SBO VI/1, p. 104 (texto redescubierto y agregado por J. Leclercq en su aparato crítico para esta nueva edición latina).

69 Saint Augustin, *Soliloques*, Paris, Bibliothèque augustinienne n° 5, 1975, Livre II, ch. 1, 1, p. 86.

ojos de mis hijos; conociendo mi desgracia, juzgarán mis quejas con más indulgencia y me consolarán con más ternura”⁷⁰.

Exeat - “¡tiene que salir!”. La exclamación de Bernardo de Claraval no se satisface aquí con preguntar, como Hugo de San-Victor más arriba, que lo que pasa “adentro” (*intus*) se ajusta a lo que pasa “afuera” (*foris*). Exige del fuera y del dentro que sean uno, no en el orden de la disciplina, sino casi en la indisciplina. Probablemente pionero en toda la historia de la filosofía, el maestro cisterciense hizo de nuestras pasiones, incluso de nuestros impulsos, el fondo del ser humano, e incluso de la morada de Dios en el hombre. Lejos de querer alejarnos de nuestros afectos, e incluso de obligarnos a dominarlos, designa el afecto (*affectus*) como el lugar mismo donde Dios se revela por primera vez, no contra la inteligencia (*intellectus*), sino como el que nos da acceso a otro modo de inteligencia, ya no el que concibe (Anselmo) ni el que comprende o descifra (Hugo), sino el que sólo ama, y hace del amor su propio lenguaje: “Es el afecto el que habla, no el entendimiento (*ita est affectus locutus est, non intellectus*), porque no se dirige a la inteligencia (*et ideo non ad intellectum*)”⁷¹.

2. EL LENGUAJE DEL AFECTO

“El comienzo *es pura experiencia, todavía muda*, esperando llegar a la expresión pura de su propio sentido”. Esta fórmula de la llamada “experiencia muda”, tomada de las *Meditaciones cartesianas* de Husserl (1929)⁷², probablemente fundamenta todo lo que se busca hoy en el contexto de la fenomenología. Una “ontología de lo sensible” o una “ontología de lo visible”, para decirlo con Maurice Merleau-Ponty, está todavía por desarrollar, y es una búsqueda que ocupará a la filosofía de hoy, pero también la de todos los tiempos si es que todavía sólo se lee y descifra a partir de este tiempo⁷³. Si se trata de un “libro de la experiencia” (*liber experientiae*), tanto en la filosofía medieval como en la fenomenología, se inscribirá menos en el texto que en el mundo, menos en la palabra que en el

70 Bernard de Clairvaux, *Sermons sur le Cantique* 26, 2, Vivès (vol. 4), p. 262 (Sources Chrétien's, n° 431 p. 283).

71 Bernard de Clairvaux, *Sermons sur le Cantique*, 67, 3, op. cit. (Vivès, vol. 4), p. 482 ; (SC 472), p. 373.

72 E. Husserl, *Méditations cartésiennes* (1929), Paris, Vrin, 1980, § 16, p. 33.

73 M. Merleau-Ponty, “Le philosophe et son ombre”, dans *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 210 : “Hay que ver que esta descripción transforma también nuestra idea de cosa y del mundo, y que conduce a una *rehabilitación ontológica de lo sensible*”. Así como (lo mismo), *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964 (posthume), Tel-Gallimard, 1979, p. 185 : “L'ontologie du visible”.

cuerpo, o más bien sólo requiere la palabra en que está inscrito en un cuerpo por la “voz”. En este sentido, si “el afecto habla” (*affectus locutus*), o si “los afectos tienen su lenguaje o su propia voz” (*habent suas voces affectus*), no es en esto que hablan, sino que no hablan. habla, o mejor, habla *de otra manera*: “la esposa no habla para expresar lo que siente (*neque quod sensit ut exprimeret*), especifica Bernardo en su *Comentario sobre el Cántico*, pero no calla (*sed ne taceret*). La boca habla de la abundancia del corazón (*ex abundantia cordis*). Los afectos tienen su lenguaje (*habent suas voces afecta*), a través de los cuales se descubren incluso a pesar de ellos mismos (*etiam cum nolunt*)”⁷⁴.

Hay en efecto algo bastante específico en el afecto, que su palabra no está hecha de verbos sino de gritos, no de palabras sino de gemidos, no de reflexión sino de impulsos. Los afectos como la carne tienen “su lenguaje” (*suas voces*), en el sentido de que se dejan desbordar por ellos mismos, y dicen en forma *index sui*, como las “referencias de un estómago demasiado lleno” (*seu etiam saturatorum ructus*) - qué palabras, por el contrario, intentan ocultar. El lenguaje del afecto, de alguna manera, afecta al lenguaje mismo, no porque lo descalifique, sino porque hace ver cuánto la conciencia verbal no puede decir de la totalidad de la experiencia, y menos aún lo más fuerte de ella, nuestra existencia. Mejor, es dejar que el afecto hable, que el hombre, incluso el mismo Dios, hable. Pues el lenguaje del esposo a la esposa no es el de la razón ni el de la conciencia, sino de la “conciencia” (*conscientia*) entendida aquí como afecto (*affectus*), es decir, el acto de volver a sí porque se mantiene en mí el yo del que conozco poco o nada, y, sin embargo, me determina: “estas expresiones [las quejas de los que sienten dolor, los gemidos de los afligidos, los gritos repentinos de los golpeados o asustados] no son reflejados (*non nutu prodire animi*), pero vienen de un movimiento repentino e imprevisto (*sed erumpere motu*), describe según una rara delicadeza psicológica y emocional Bernardo de Clairvaux en el *Sermón sobre el Cantar*. Así amor ardiente y vehemente (*sic flagrans ac vehemens amor*), [...] que se preocupa poco por mantener el orden y seguir con las palabras siempre que no pierda nada de su vigor. A veces incluso no usa palabras (*nec verba*) ni lenguaje (*nec voces*), y se contenta con suspirar (*solis ad hoc contentus suspiritis*)”⁷⁵.

74 Bernard de Clairvaux, *Sermons sur le Cantique* 67, 3, op. cit. (Vivès, vol. 4), p. 482 ; (SC 472), p. 373.

75 *ibid*

“Los *sentimientos* pueden (también) tener *un sentido, inherente a la experiencia misma*, imposible de confundir con su origen causal y su utilidad puramente objetiva en la economía vital”⁷⁶. La fórmula de Max Scheler, autor de *Esencia y Forma de la Simpatía*, probablemente encuentre su expresión más perfecta en Bernardo de Claraval, en que hay un sentido inherente al afecto, y que la cuestión de la “empatía” (*Einfühlung*), tan discutida más tarde por Edith Stein, Eugen Fink o Theodor Lipps, no es o ya no es una cuestión de lenguaje, sino de emociones internas. Nos equivocamos al creer que primero formamos representaciones y luego las probamos, como si “ver” no fuera inmediatamente “amar” u “odiar” lo que se ve, o “pensar”, “adherir” o “rechazar” lo que se piensa etc. El famoso leitmotiv de la fenomenología según el cual “toda conciencia es conciencia de algo”⁷⁷ no sólo dice que toda perspectiva está ligada al objeto de su representación (correlación noético-noemática), sino también que va acompañado de diversas “modalidades vividas” que no se puede reducir a la cosa representada.

Venimos al mundo sólo por nuestros “afectos” (*Befindlichkeit*), lo que Martin Heidegger llamará como pionero, “tonos afectivos” (*Stimmungen*): “lo que indicamos ontológicamente bajo el título de afecto (*Befindlichkeit*), subraya § 29 del *Ser y del Tiempo* [el *Dasein* como afección], es lo más conocido y más ópticamente cotidiano: es la tonalidad (*Stimmung*), el hecho de ser entonado. Ante cualquier psicología de los tonos, conviene percibir este fenómeno como existencial fundamental y comprenderlo en su estructura”⁷⁸. Si el hombre o el *Dasein* es un ser afectado o afectante, tal es, pues, hoy lo que queda por pensar, y que la “afectividad” en Bernardo de Claraval bien podría ayudarnos a reencontrarlo, si en tanto el *affectus* es para el hombre una manera en que se moviliza y se ocupa por sí mismo y la *affectio* la forma en que Dios mismo viene hasta nosotros para unirse y amarnos.

76 M. Scheler, *Sur le sens de la souffrance* [obras póstumas], Paris, Aubier-Montaigne, 1954, p. 2-3. Quant à Husserl, on se réfère à *Expérience et jugement*, Paris, PUF, 1970, p. 34 (para el “ dominio previo de lo pasivo dado en toda actividad de conocimiento ”), et aux *Méditations cartésiennes*, op. cit., § 16, p. 33 (para la “ experiencia muda ”).

77 Cf. E. Husserl, *Méditations cartésiennes* (1929), Paris, Vrin, 1980, 2ème Méditation, § 14, p. 28 : “ Todo estado de conciencia en general es, en sí mismo, conciencia de alguna cosa, cualquiera que sea la existencia real de ese objeto. ”.

78 M. Heidegger, *Etre et Temps*, Paris, Authentica, Hors commerce (trad. Martineau), 1985, § 29 [el *Dasein* como afección], p. 113.

Siempre “somos afectados” en pasivo, tal es lo que “afectado” o el *affectus* propio del hombre viene a enseñarnos, en eso que en su “pasión interior” no es libre o no puede liberarse de probarla. Pero Dios es “afecto” o *affectio* en activo, por lo que en “intencionada compasión” toma la decisión de afectar y ser afectado. Está muy lejos de la “pasión” a la “compasión”, no es que Dios mismo no sufra su pasión, sino que vive de *una manera elegida* lo que nosotros solo podemos probar por nosotros mismos *de una manera sufrida*. “Dios no es afectado, es afecto” (*non est affectus Deus, affectio est*), subraya muy precisamente Bernardo en *De consideratione*, y que no traduciremos falsa y demasiado rápido como “Dios no se afecta, es amor”⁷⁹. Lo que aquí significa: Dios “no es afectado” (*non est affectus*) en el afecto del hombre (*affectus*) que es casi siempre externo o recibido desde afuera [recibimos nuestros afectos sin elegirlos, ni decidir sufrirlos]; sino, sin embargo, es “afecto” (*Deus affectio est*), en tanto que el amor activo que se prueba (*affectio*) es siempre interior e intencional [elige simpatizar con lo que nosotros mismos sufrimos]. Se forma entonces cierto modo de empatía del hombre a hombre y del hombre a Dios. Porque si en primer lugar somos “afectados” (*affectus*), y si Dios nos da su “amor” o su “afecto” (*affectio*), es en esto que también nosotros mismos somos capaces de amar intencionadamente, según una medida del amor que en sí mismo no tiene medida, o de un modo que es, en sí mismo, sin modo.

3. EL MODO DEL AMOR SIN MODO

“La medida del amor de Dios es amarle sin medida” (*modus diligendi Deum, sine modo diligere*)⁸⁰. La celebre fórmula tomada del *Tratado del amor de Dios* de Bernardo de Claraval se extrae con mayor frecuencia en el sentido de un exceso cuantitativo, como si tuviéramos que amar a Dios “fuera” de toda medida porque su amor mismo es infinito y “sin medida”. Esto es, y desde nuestro punto de vista, una profunda incomprensión del sentido del “libro de la experiencia” en la teología monástica y cisterciense, cuando se trata precisamente del afectar. La pregunta de Aimeric, hermano de Bernardo, sobre las “razones del amor” abre otro camino, más cualitativo o modal que cuantitativo o quodditativo: “¿por qué y cómo debemos amar a Dios (*quare et quomodo diligendus sit Deus*)?”⁸¹. “¿Por qué?” (*quare*) y “¿cómo?” (*quomo-*

79 *De la Considération*, Vivès, vol. 2, V, VII, 17 p. 179 (ou *De la considération*, Paris, Cerf, 1986, p. 133 [traducido por : “no es afecto, es amor”]).

80 Bernard de Clairvaux, *Traité de l’amour (De diligendo Deo)*, Paris, Vivès, 1873, vol. 2, Préface, p. 371 (Sources chrétiennes n° 393, p. 61).

81 Bernard de Clairvaux, *Traité de l’amour (De diligendo Deo)*, op. cit., Vivès, p. 371

do), pero no “¿qué?” (*quid*) o “¿cuánto?” (*quanto*), la decisión es clara. Amar a Dios y ser amado por él no es una cuestión de definición o cantidad, sino de razón de ser y calidad. Lo que verdaderamente está en juego no es el de una “medida de amor sin medida”, según una falsa traducción cuantitativa del enunciado, sino el de un “modo (*modus*) de amor sin modo (*sine modo*)” para tener una *manera cualitativa* del acto de amar. Poco le importa a Dios que amemos poco o mucho, o al menos eso no es lo esencial. Solo importa, y especialmente para él, que amemos con él, o mejor como él y en él, es decir, de un amor humano transformado y divinizado que nunca, sin embargo, ignora nuestra común humanidad.

Los cuatro grados de amor de Dios - “amor de sí mismo por sí mismo”, “amor de Dios por sí mismo”, “amor de Dios por Dios”, “amor de sí mismo por Dios” - designarán así una forma específica de amar, que por lo que Dios ciertamente nos invita al “sin retorno del amor”, pero también y sobre todo nos hace amar “en él” todo lo que es él y todo eso que no es él. Los grados no tratan solo de elevarnos, sino de “incorporarnos”, no en querer el exceso (de amor) sino en dejarnos transformar (por el amor).

(a) Con el “primer grado” (*primo gradu*) del amor por el cual “el hombre se ama a sí mismo” (*quo diligit homo se propter se*), el maestro cisterciense abre paradójicamente el camino al amor de Dios a través del amor a sí mismo⁸². Esto es que, como lo cita el abad de Clairaval apoyándose en san Pablo, “lo animal es primero (*animal prius quod*), y luego lo espiritual (*deinde quod spirituale*)” (1, Co 15, 46). Lejos de interpretar el amor carnal como un “mal de la naturaleza y del afecto natural” (Delfgaauw)⁸³, más bien designa aquí, y en el maestro cisterciense, “el primer paso de una evolución normal” (Blanpain)⁸⁴. El amor de Dios comienza por el amor a sí mismo, no sólo en que es aconsejable “amar al prójimo como a sí mismo”, sino de esta manera que el yo que se quiere amar es ante todo el “sí mismo” o el por sí mismo” (*propter se*) designado y descubierto como “animal” sin ser, sin embargo, “bestial”. Probablemente este sea un gran descubrimiento de Bernardo de Clairaval, e incluso su mayor originalidad: distinguir la humildad de la verdad (humildad ontológica o el retorno a la nada del

(SC n° 393, p. 59).

82 Bernard de Clairvaux, *Traité de l'amour de Dieu*, op. cit., VIII, 23 (Vivès vol. 2, p. 396 ; SC n° 393 p. 119).

83 P. Delfgaauw, “la nature et les degrés de l'amour selon saint Bernard”, in *Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis* (ASOC), 1953, fasc. 3-4, p. 234-252 [cit. p. 238].

84 J. Blanpain, “Langage, mystique, expression du désir”, in *Collectanea Cisterciensa*, 1974, n° 36 (II), p. 226-247 [cit. p. 232-233].

humus) de la humildad de la severidad (la humildad de humillación). No todo proviene del pecado, y el reconocerlo no es negar la “carne” (*sarx*, caro) como un acto de “apartarse de Dios” o de “vivir según la carne” (Rom 8, 13), sino también consagrarla como un hecho de nuestra humanidad, constitutivo de nuestra naturaleza y en la que estamos arraigados: “el amor carnal (*amor carnalis*) es aquello por lo que el hombre se ama a sí mismo ante todo a sí mismo (*propter ipsum*)”, leemos clara y incisivamente en el *Tratado sobre el amor de Dios*. “No es una orden que se da (*non praecepto indicitur*), sino un hecho inherente a nuestra naturaleza (*se naturae inseritur*)”⁸⁵.

Al amarse a sí mismo por sí mismo, el hombre no niega a Dios ni se ama a sí mismo sin Dios. Porque la apuesta de los cuatro grados del amor de Dios no es solo amarse a sí mismo, ni exclusivamente amar a Dios, sino amar a Dios y al prójimo “en Dios”: “No puede amar en Dios (*en Deo*), el que no ama a Dios (*Deum*)”, precisa con circunspección Bernardo en este mismo y primer grado del amor de Dios [“el amor de sí mismo por sí mismo”], “debe ser primero (*prius*) amar a Dios para poder amar también en Dios (*en Deo*) al prójimo (*et proximus*)”⁸⁶. Mejor, y esa es la culminación o mayor anhelo de este momento inicial. Amaré al otro no sólo “como a mí mismo” o “como a ti mismo (*sicut ipsum*)” (Mt 19,9), sino que lo amaré como amo, o más bien como soy amado (según Dios), ya sea “porque él ama (*quia diligit*) o “para que ame” (*ut diligat*) al Dios que yo amo: “un hombre ama a su enemigo porque quizás (*forsitan*) amará a Dios algún día”, subraya bellamente el *Sermón sobre el Cantar*⁸⁷.

La triangulación aquí es perfecta, y esto desde el primer grado de amor a Dios. Me “amo a mí mismo por mi mismo” por qué y para que ame a mi prójimo, al *socius* o al más prójimo a mí, “en” (*in*) el Dios que amo. El amor propio nunca está en Bernardo desconectado del amor del otro, y menos aún del amor de Dios, sino que está arraigado “en” Dios con el otro, de modo que lo primero en mí y en nosotros –“el animal” o lo “psíquico” (*animale* en latín)– se integra primero en Dios. La experiencia del afecto en la Edad Media nos hace reconocernos como afectados, e incluso como dependientes de nuestra animalidad (*psuchê*), mientras la separación de *mens* y de *anima* (Descartes) aún no se había efectuado⁸⁸.

85 Bernard de Clairvaux, *Traité de l'amour de Dieu*, op. cit., VIII, 23 (Vivès vol. 2, p. 386 ; SC n° 393 p. 119).

86 Bernard de Clairvaux, *Traité de l'amour de Dieu*, op. cit., VIII, 24 (Vivès vol. 2, p. 387 ; SC n° 393 p. 123).

87 Bernard de Clairvaux, *Sermon sur le Cantique*. 50, 8 [Vivès, vol. 4], p. 392 ; (SC 452), p. 361.

88 Descartes, *Médiations Métaphysiques* (1641), AT IX, 21, Deuxième méditation (in

(b) Pero “el amor de sí mismo por sí mismo” no es suficiente, aunque uno se ame a sí mismo y al prójimo en Dios, para que, como yo y conmigo, ame a Dios. También es necesario “amar a Dios por sí mismo”, segundo grado del amor. Porque el amor propio por sí mismo para sí mismo todavía podría habernos hecho creer que “por sí mismo” podríamos amar a Dios o al prójimo. El carácter sobrenatural del amor de Dios significa que “hay una especie de sabiduría en distinguir lo que se puede por sí mismo (*quid ex te*) y lo que se puede con la ayuda de Dios (*quid ex Dei adiutorio*), y se guarda de oponer al que nos protege de todo mal”, dice *De diligendo Deo*⁸⁹.

Pero ten cuidado. Para amar a “Dios para sí mismo” (segundo grado) y no sólo “a sí mismo para sí mismo” (primer grado), no basta con recurrir a lo sobrenatural, aunque sea necesario para no hacer depender el amor de Dios *más que* de sí mismo. Porque, especifica Bernardo de Clairaval, hay límites humanos en el hombre que nunca se deben exceder, para que la *llamada a lo sobrenatural* se mantenga dentro de los *límites de lo natural*, o que el *reconocimiento de la dependencia* se descubra en el *fracaso de la independencia*: “si las pruebas caen y se multiplican (*si frequens ingruerit tribulatio*)”, subraya el santo según una condición que conviene resaltar, pueden “provocar un retorno frecuente a Dios” (*frequens ad Deum conversio fiat*) y hacer que el hombre “obtenga de él una liberación tan frecuente” (*et a Deo aequae frequens liberatio consequatur*)⁹⁰. En otras palabras, “recurrir a Dios” requiere su “ayuda”, aunque la tribulación no sea deseable como un camino necesario hacia su liberación. El “modo” (*modus*) de nuestro amor por Dios es entonces un amor “sin modo” (*sine modo*), en el sentido *negativo* en el que rechaza el modo de ser pecador u orgulloso según Bernardo, en una falsa independencia del hombre en relación con Dios.

(c) Con el “amor de Dios por Dios”, el tercer grado de amor, nace y se dice algo absolutamente nuevo. Lo que era *negativamente* un modo del amor como rechazo de su opuesto (orgullo), se convierte *positivamente* en un modo del amor para volverse hacia lo que es su sustancia misma (bondad): “el que da gracias al Señor no porque sea bueno para él”. (*non quoniam sibi bonus est*), sino porque es bueno [en absoluto] (*sed quoniam bonus est*), realmente ama a Dios por Dios y no por sí mismo⁹¹.

Œuvres philosophiques, Paris, Granier, 1967, t. II, p. 419 : “yo no soy, precisamente hablando más que una cosa que piensa (*res cogitans*), es decir, un espíritu (*mens*), un entendimiento (*animus*) o una razón (*intellectus*)”.

89 Bernard de Clairvaux, *Traité de l'amour de Dieu*, op. cit., IX, 26 [Vivès vol. 2], p. 388 ; SC n° 393, p. 125 [para todo este segundo grado].

90 Ibid.

91 Ibid., IX, 26 [Vivès vol. 2], p. 388 ; SC n° 393, p. 127 [segundo y tercer grado en

Aquí ciertamente encontraremos la famosa distinción entre acción de gracias (amar a Dios por lo que me da) y alabanza (amar a Dios por lo que es). Pero hay más, e incluso mucho más. Porque el modo del amor divino “sin modo” (*sine modo*) del pecador del amor interesado [segundo grado del amor de Dios], deviene en el modo del amor divino “con modo” (*cum modo*) del santo amor desinteresado: “el amor de Dios está lleno de interés (*amor iste merito gratus*), subraya paradójica y literalmente el texto, porque es ‘desinteresado’ (*quia gratuitus*)”⁹². El amor puro (*amor purus*) es amor gratuito (*amor gratuitus*) en Bernardo de Claraval no sólo en el sentido de que extrae al hombre de sus inclinaciones perversas o de su inclinación hacia el mismo, sino en que aprende y recibe de Aquel que vive el amor de este modo [*de desinterés*] lo que es vivirlo sin el modo [*del interés propio*]. La modalidad del amor hace aquí su entidad, incluso más que su exceso o su simple desbordamiento.

El tercer grado de amor - “el amor de Dios por Dios” - nos permite así ver cualitativamente *cómo* Dios nos ama (*quomodo*) para que nosotros mismos podamos amar *como* él nos ama (*sic amat*), es decir, de manera desinteresada. manera (*gratuitus*) - y no sólo cuantitativamente cuánto (*quantum*), o hasta dónde (*usque*), Él nos ama para hacernos ver el exceso de su amor: “alguien que ama a Dios verdaderamente (*veraciter*) ama en consecuencia todo lo que es de Dios [...]. Su amor es justo porque como *tal* lo recibimos (*qualis suscipitur*), *tal así* también lo devolvemos (*talis et redditur*). En efecto, quien ama así (*sic amat*), ama de *la misma forma* que es amado (*quam amatus est, amat*) [...] - con un amor pleno de interés (*merito gratus*) porque es ‘desinteresado’ (*gratuitus*)”⁹³.

(d) El cuarto grado de amor - “amor de sí mismo por Dios” - completa el *regreso del amor al amor*; o, en otras palabras, “hacer pasar” (*transire*) la modalidad del amor del hombre por Dios [“amarse a sí mismo sólo por Dios”] en la modalidad del amor de Dios por el hombre [“Caridad (*caritas*) que no retiene nada de lo que posee”]⁹⁴. En este último grado, el hombre “no se ama más que por Dios” (*ne seipsum diligit homo nisi propter Deum*)⁹⁵.

este mismo § 26 du *Traité de l'amour de Dieu*, como para mostrar su profunda unidad y generatividad, y no la yuxtaposición].

92 Ibid.

93 Ibid. (trad. modificada).

94 Ibid., X, 27 [Vivès], p. 389 (SC p. 129) ; et XII, 35 [Vivès] p. 394 (SC p. 149).

95 Ibid., X, 27 [Vivès], p. 389 ; SC n° 393, p. 129.

Debe reconocerse, sin embargo, y ya lo hemos subrayado a propósito de la “caridad afectiva” y la “caridad presente” al comienzo de este ensayo, que tal experiencia de unión total y desinteresada del hombre con Dios solo se produce raras veces “en esta vida mortal” (*in hac mortali vita*), “en momentos raros” (*raro interdum*), o incluso “Sólo una vez”. (*vel semel*), “de pasada” (*raptim*) o “apenas por un instante” (*unius vix momenti spatium*).⁹⁶ En fin, lo que sirve como cumbre del amor probablemente no es una de esas conquistas fácilmente alcanzables aquí abajo (*in via*).

Mejor dicho, tal realización del “amor de sí mismo por sí mismo” (primer grado) en el “amor de Dios para sí mismo” (cuarto grado), bien podría llevar a creer aquí en una estricta analogía entre la vía cisterciense y la mística renana. “Amarse sólo por Dios”, concluyó en efecto el abad cisterciense, equivale a “perderse como si no existiera” (*perdere tamquam qui non sis*), a “no tener más conciencia de sí mismo” (*et omnino non sentire te ipsum*), incluso “quedar casi reducido a nada” (*et paene annullari*)⁹⁷, que en muchos aspectos se asemeja, lo reconocemos, al “Desasimiento” o *Abgeschiedenheit* de Meister Eckhart⁹⁸. Sin embargo, no lo es. Porque, lejos de exigir a sus hermanos que dejen de existir perdiendo su personalidad, que se olviden de ellos mismos hasta el punto de desprenderse de todo, es decir, de ellos mismos como de Dios, el abad de Claraval les recomienda al contrario, como acabamos de mencionar, actuar “de una manera *como si (tamquam)* uno no existiera”, subrayando precisamente con esto que en este estado supremo el hombre será “casi (*paene*) reducido a la nada”, y no totalmente o enteramente disuelto en el divinidad: “Eliminar de sí mismo todo lo que le impide ser realmente sí mismo no es *para el hombre perderse, sino reencontrarse*”, indica justamente y brillantemente el medievalista Étienne Gilson⁹⁹. “La resurrección no es *aniquilación sino transformación*”, insistimos en otro lugar¹⁰⁰. Lo que está en realidad, pero transpuesto esta vez en el marco contemporáneo de la *Metamorfosis de la finitud*, es la traducción de lo que Bernardo de

96 Ibid.

97 Ibid. (Vivès, 389 ; SC 131).

98 Cf. M. Eckhart, *Du détachement (Von Abgeschiedenheit)*, in G. Jarczic et P.-J. Labarrière, *Du Détachement et autres textes*, Paris, Rivages poche, 1995, p. 49-52 : “ el desasimiento (*Abgeschiedenheit*) está privado de todas las creaturas [...]. Está próximo a la nada que entre el perfecto desasimiento y la nada nada puede ser ”.

99 E. Gilson, *La théologie mystique de saint Bernard*, Paris, Vrin, 1947, p 151 (el subrayado es nuestro).

100 Cf. *Métamorphose de la finitude*, op. cit., ch. V, p. 111-140 (*Triddum philosophique*, op. cit., p.253-276): “ La resurrección cambia todo ”.

Claraval, como pensador del “límite”, también buscaba. La empatía del hombre por Dios (*Einfühlung*) nunca es una fusión afectiva del hombre y Dios (*Einsföhlung*). Lo que generó el debate más fuerte a principios del siglo XX entre Edith Stein (*empatía*) contra Theodor Lipps (*fusión afectiva*)¹⁰¹, encuentra realidad en la teología monástica del siglo XII, si no sus primeros lineamientos, al menos una manera de pensar que la identidad no puede disolverse completamente en la alteridad: “por supuesto que la naturaleza humana persistirá (*manebit quidem substantia*)”, insiste y precisa el abad de Claraval al final del cuarto grado del amor de Dios”, pero bajo otra forma (*sed in alia forma*), en otra gloria (*alia gloria*) y otra potencia (*alia potentia*)¹⁰².

SENTIRSE VIVO

Al término de esta travesía o más bien de esta unidad, la que asegura que lo especulativo y lo afectivo nunca se separen en esta teología monástica de los siglos XI y XII, se dirá del “libro de la experiencia”, y se leerá en el “libro de la experiencia”, que nada del hombre ni del mundo ni de Dios se recibe más que viviendo, pero tampoco se piensa si no se descifra. Lejos de cualquier anti-racionalismo o todo fideísmo, la teología monástica nos enseña que la experiencia “nos atraviesa y nos transforma”, en el mundo, en la palabra o en los cuerpos (Hugo de San-Victor), pero también en nuestros sentimientos o en nuestros afectos (Bernardo de Claraval), o en nuestro pensamiento o nuestros conceptos (Anselmo de Canterbury). “Hacer” una experiencia de Dios es “dejarse hacer” por él, y entonces hay muchos hábitos que “deshacer” y que “se” deshaga, por el llegar a “experimentar”, al menos para no confiar en sus propias fuerzas para arribar allí.

Elredo de Rieval, hermano y contemporáneo de Bernardo de Claraval, ofrece la lección o al menos plantea la pregunta, en el *Diálogo sobre el alma* cuando: “para comenzar”, pregunta Jean, discípulo de Elredo, que abre el tratado, “¿Me gustaría que me dijeras si te *sientes vivo*” (*si te sentis vivere*)?¹⁰³ Y la respuesta del maestro cisterciense descubre entonces en él una “especie de fuerza secreta”, que precisamente crea el “sentimiento de existir” antes que el mismo Jean-Jacques Rousseau y muchos otros lo han convertido en el lugar de una plena y entera conceptualidad: “una fuerza oculta (*vim aliquam occultam*) sin ser la sensibilidad, pronto se despliega en ella y, a través

101 Cf. Edith Stein, *Le problème de l'empathie* (1917), Paris, Cerf, Ad Solem, 2012.

102 Bernard de Clairvaux, *Traité de l'amour de Dieu*, X, 28, op. cit., (Vivès p. 390), (SC p. 133).

103 Aelred de Rievaulx, *Dialogue avec l'âme* (*Dialogus de anima*), Pain de Citeaux, Canada, Quebec, Livre I, § 53, p.47 [CCCM I, 701].

de ella, el alma se mantiene en el cuerpo, corrobora Elredo [...]. Fíjate si quizás también puedas pensar que, por esta *misma fuerza* o poder intermedio, *otra fuerza* más poderosa y más sutil, resultante no de una unión carnal, sino de un '*impulso del afecto*' (*sed affectu procedens*), reside invisible e inmaterialmente en esta semilla - una fuerza que, aun sin ser el alma racional, constituye sin embargo la causa y la ocasión de su creación"¹⁰⁴.

La pregunta y la respuesta son lo suficientemente nítidas como para ser notadas e incluso enfatizadas. El *cogito cisterciense*, y probablemente de toda la teología monástica, no es el de la razón o la *cogitatio* en primer lugar, sino el del *affectus* o el afecto por el que nada aparece ni se descubre a no ser en el pensamiento (Anselmo), en el mundo (Hugo) o en la afectividad (Bernardo). Hace falta *tener unidas las facultades*, ya sean las de las universidades que recién emergen, aún no están totalmente separadas, o las que en nosotros hacen que seamos un ser unificado, lo que trabaja como modelo para nosotros hoy en teología monástica, sobre las fronteras que solo tendrán sentido cuando no se establezcan como barreras: "Me temo que no puedo de ninguna manera explicarte lo que siento (*quid inde sentiam*), confiesa Elredo algo angustiado frente a sus hermanos y toda su comunidad. Sin embargo, hablaré como puedo decir para que al menos puedas *concebir* (*concipere*) lo que quizás tú mismo hayas experimentado (*experti*)"¹⁰⁵.

104 Aelred de Rievaulx, *Dialogue avec l'âme* (*Dialogus de anima*), op. cit., Livre I, § 54-57, p. 48-49 [CCCM I, 702-703].

105 Aelred de Rievaulx, *Sermon pour la purification de la Vierge Marie*, Sermon. 34, 24 [CCCM II A, 284]. Fórmula que se encuentra traducida y comentada por Ph. Nouzille, *Expérience de Dieu et théologie monastique au XIIème siècle*, Études sur les sermons d'Aelred de Rievaulx, Paris, Cerf, 1992, p. 247. Una obra en la fuente de de todo el ensayo aquí transformado (El libro de la experiencia) por lo que agradezco aquí profundamente al autor y amigo haberlo iniciado.

LAS DOS EXÉGESIS DE TERTULIANO DE Gn 1, 2b

Juan Carlos Alby*

INTRODUCCIÓN

El pasaje de Gn 1, 2b ha sido uno de los más comentados durante la Patrística. La expresión “El Espíritu de Dios era llevado sobre la faz de las aguas”, recibió dos interpretaciones distintas por parte de Tertuliano. Las obras en que el africano presenta sus distintas exégesis están urgidas por diferentes contextos polémicos. Estos tratados son *De baptismo*, escrito entre el 198 y el 206, en el mismo rango temporal que el *De praescriptionibus adversus omnes haereses*, y el *Adversus Hermogenem*, datado en torno al 206, durante el período católico del cartaginés¹. Por tratarse de dos escritos eventualmente contemporáneos, las diferencias hermenéuticas que Tertuliano exhibe entre ambos sólo pueden explicarse a la luz de los argumentos sostenidos por sus adversarios de turno, a los que nuestro autor intenta descalificar recurriendo, como es su costumbre, a elementos retóricos que consisten en razonamientos lógicos, y luego a la autoridad de la Escritura, momento que se conoce como *scripto*. Se estudiarán aquí

* UCAMI - UNL - UCSF

1 Cf. La “Introducción” de VICASTILLO, S. (Introducción, texto crítico, traducción y notas) a *Tertuliano. “Prescripciones” contra todas las herejías (Praes.)*, Fuentes Patrísticas 14, edición bilingüe, Madrid, Ciudad Nueva, 2001, p. 27.

las condiciones de producción de cada una de las obras implicadas así como los elementos de las respectivas interpretaciones del texto genesíaco.

1. EL DE BAPTISMO

1.1. MOTIVOS DEL TRATADO

Ya al comienzo del escrito se advierte su doble propósito, uno de los cuales se desprende de las palabras del propio autor:

No será inútil este escrito sobre el sacramento de nuestra agua (*aquae nostrae*) —por la que, de los pecados de la ceguera anterior (*pristinæ caecitatis*), somos liberados para la vida eterna—, pues servirá para instruir tanto a quienes en este momento se están formando, como a quienes, contentos de haber creído, sin haber examinado a fondo las razones de las verdades que les han sido transmitidas, portan, igualmente, una fe vulnerable a causa de la ignorancia².

Mientras se identificaba con la Iglesia de Roma, Tertuliano utilizaba el término *nostrae* en oposición a quienes él consideraba heréticos, mientras que dentro de la secta montanista empleará el mismo término oponiéndose a la Iglesia Católica³.

Por otra parte, la expresión *pristinæ caecitatis* o “ceguera anterior”, se comprende en el contexto del significado de “iluminación” que el bautismo tenía para los primitivos cristianos, en contraste con el estado de ceguera en que el pecado había reducido al alma⁴. Esta

2 Tertuliano, *De baptismo (Bap.)* 1, 1, Vicastillo, S. (Introducción, texto crítico, traducción y notas), *Tertuliano. El bautismo. La oración*, Fuentes Patrísticas 18, edición bilingüe, Madrid, Ciudad Nueva, 2006, p. 91.

3 Los primeros rasgos de montanismo en Tertuliano se advierten en torno a los años 207-208, en la tercera edición de los libros I a III del *Adversus Marcionem*. Allí aparecen referencias frecuentes a los “oráculos” de Montano (cf. *De resurrectione (Res)*. 2, 13; *De fuga in persecutione (Fug.)* 9, 4; *De pudicitia (Pud.)* 21, 7) como ciertas menciones a los carismas proféticos de los que gozan ciertas mujeres de la comunidad, muy probablemente las profetizas Maximilia y Priscila que secundaban a Montano. Los estudios pioneros de De Labriolle, P., *La crise montaniste*, Paris, E. Leroux, 1913, abrieron camino a otras investigaciones, como las de H. C. FRIEND, “Montanism: research and problems”, in *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 20 (1984), pp. 521-537, y la de Quacquarelli, A., “El antimonarquianismo de Tertuliano y su presunto montanismo”, en *La Trinidad en la tradición prenicena. Cristo revelador del Padre y emisor del Espíritu en las primeras generaciones cristianas*, Semanas de estudios trinitarios VII, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1973, pp. 141-187.

4 Cf. Tertuliano, *De anima (An.)* 41, 4 y *De paenitentia (Paen.)* 1, 1; *Apologeticum (Apol.)* 39, 9; *De pudicitia (Pud.)* 19, 3.

recibe ahora una doble iluminación, la que viene de Dios en virtud del sacramento y la que se recupera desde ella misma por ser *afflatus Dei* o *uapor spiritus*⁵.

Entre los apologetas griegos, Justino llama al bautismo φωτισμός, “iluminación”⁶, término que será adoptado más tarde por Clemente de Alejandría:

Tras ser bautizados hemos sido iluminados (φωτιζόμενοι); iluminados, hemos sido adoptados como hijos; adoptados, somos perfeccionados; hechos perfectos, hemos adquirido la inmortalidad [...]. Esta obra recibe múltiples nombres: gracia, iluminación (φώτισμα)⁷.

Tertuliano anuncia que fue impulsado a redactar el tratado para instruir a los catecúmenos y a los bautizados más ignorantes, tal vez, la mayoría de los cristianos, a quienes los valentinianos calificaban como *simplices* con sentido peyorativo⁸. Pero, a continuación, afirma que también lo escribió ante el peligro que significa para los creyentes la enseñanza de cierto personaje de la secta de los cainitas:

Además, porque recientemente cierta víbora venenosísima (*uipera uenenatissima*) de la secta herética de los cainitas⁹ que vive entre nosotros ha arrastrado a muchos con su doctrina, destruyendo primero de todo el bautismo, algo que, ciertamente, va de acuerdo con su naturaleza: pues, por lo general, las víboras, los áspides y los basiliscos mismos buscan los parajes áridos y sin agua. Pero nosotros, pececillos (*pisciculli*) según el modelo de Jesucristo, nuestro pez (ἰξθύν), nacemos en el agua y de ningún otro modo nos salvamos sino permaneciendo

5 Cf. Tertuliano, *An.* 37, 7.

6 Cf. Justino, *1 Apología (Apol.)* 61, 12; *Diálogo con Trifón (Dial.)* 39, 2.

7 Clemente de Alejandría, *El Pedagogo (Paed.)* I, 26, 1-2; MERINO RODRÍGUEZ, M. (Texto crítico, traducción, introducción y notas), *Clemente de Alejandría. El Pedagogo*, Fuentes Patristicas 5, edición bilingüe, Madrid, Ciudad Nueva, 1994, p. 129. Para un estudio sobre el significado del bautismo en Clemente, véase ORBE, A., “Teología bautismal de Clemente Alejandrino según *Paed.* I, 26, 3 – 27, 2”, en *Gregorianum* 36 (1955), pp. 410 – 448.

8 Cf. Tertuliano, *Scorpiace (Scorp.)* I, 5; *Adversus Praxean (Prax.)* III, 1 y *Adversus Valentinianos (Val.)* II, 1.

9 En el *codex Trecentis* (T), compuesto en el siglo V por Vicente de Lerins y único testigo de la conservación del *De baptismo*, se lee *Canina* en vez de *Caina*, mientras que en el B, *editio princeps* de Martin Mesnard del *codex Agobardinum* (Paris, 1545), figura *Gaiana*. El historiador de las religiones Adolph von Harnack, prefiere leer aquí *Caina*, basado en la *Epistola* 69 de Jerónimo. Cf. HARNACK, A., *ex Hieronymus epistolae*, 67, 1, 2.

en ella. Por esto, aquel monstruo de mujer, que ni siquiera tenía el derecho de enseñar de modo correcto, había aprendido eficientemente a matar los pececillos sacándolos del agua¹⁰.

Tertuliano se refiere aquí con el término *uipera uenenatissima* a una mujer muy sagaz, perteneciente a la secta gnóstica de los cainitas que, si bien no tuvo mayor influencia en la comunidad cristiana de Cartago, la propaganda ejercida por ella puede haber influido en los fieles¹¹. Como su nombre lo indica, los cainitas exaltaban a Caín y, junto a él, a todos los considerados enemigos del Creador en el Antiguo Testamento, tales como Esaú, Coré y los sodomitas. Son mencionados por Ireneo¹², Hipólito¹³, Clemente de Alejandría¹⁴, Epifanio¹⁵ y San Agustín¹⁶. Afirman que el cuerpo, obra del Demiurgo del Génesis, es esencialmente malo y el iniciado debe pasar por todas las experiencias de la carne, incluso las consideradas como conductas nefandas, con el fin de agotarlo. También rechazan la ley de Moisés, que proviene del mismo Demiurgo. Ireneo los acusa de tener como referencia *El evangelio de Judas*, a quien consideran superior a los demás apóstoles por ser el único que había entendido que Jesús debía ser entregado a la muerte para la destrucción de su cuerpo y liberación. Por esto llevó a cabo el “misterio de la traición”. Sobre la base de esta noticia y la del Pseudo-Tertuliano¹⁷, el Obispo de Salamina, Epifanio, hacia el año 375 elabora una noticia en la misma línea, consignada en la herejía 38 según la cual los cainitas tienen a Caín por padre, toman por pariente a Judas y lo consideran notable, al punto de redactar una pequeña

10 Tertuliano, *Bap.* 1, 2-3; Vicastillo, S., *o. c.*, pp. 93-95.

11 En el texto paralelo de *Praes.* 33, 10, Tertuliano se refiere a este movimiento como a una secta herética contemporánea a la que identifica como “otros nicolaítas”: “Por otra parte, Juan, en el Apocalipsis (Ap 2, 14), recibe la orden de reprender a quienes comen idolotitos y cometen fornicaciones: hay también ahora otros nicolaítas, es la herejía llamada cainita”; Vicastillo, S., *o. c.*, p. 262s. A los nicolaítas se los acusaba de participar en banquetes sagrados de los paganos en los que se ofrecía la comida a los ídolos. Estos sectarios justificaban su participación invocando una especie de sabiduría superior que los elevaba por encima de las restricciones morales y consideraban que los ídolos no significan nada.

12 Cf. Ireneo, *Adversus haereses (Adv. haer.)* I, 31, 1-4.

13 Cf. Hipólito, *Refutationes (Ref.)* VIII, 20, 3.

14 Cf. Clemente de Alejandría, *Strómata (Strom.)* VII, 17, 108.

15 Cf. Epifanio, *Panarion omnes haereses (Pan.haer.)* 38.

16 Cf. Agustín, *De haeresibus* 18.

17 Cf. Pseudo-Tertuliano, *Adversus omnes haereses* 2.

obra llamada *El Evangelio de Judas* y otras contra la Matriz¹⁸. Según Tertuliano, algunos “malvados” niegan el bautismo por considerar que basta con la sola fe.

De aquí parten, por consiguiente, todos esos malvados que suscitan cuestiones: ‘Por tanto, dicen, no es necesario el bautismo a quienes les basta la fe: pues, también Abraham agradó a Dios, no con algún sacramento de agua, sino con el de la fe’. Bien, pero en todas las cosas, lo posterior consuma lo anterior y lo supera en valor¹⁹.

Este rechazo al bautismo ya había sido denunciado, antes de Tertuliano, por Melitón de Sardis en un tratado del mismo nombre, del cual sólo se ha conservado un fragmento²⁰.

1.2. LA EXÉGESIS DE Gn 1, 2b

Para reforzar su valoración del bautismo, Tertuliano se dedicará en el capítulo III a presentar un argumento racional que destaca los méritos del agua.

“Guardando en la memoria esta palabra²¹ como una prescripción²², veamos, no obstante, si es tan absurdo e imposible que seamos restaurados por el agua. Como quiera que esta materia ha merecido, a mi modo de ver, un servicio tan honroso, hay que investigar el valor del líquido elemento. Pues bien, se ofrece abundante y, por cierto, desde el principio. En efecto, es uno de esos elementos que, antes de la total ordenación del mundo, reposaban ante Dios en una forma aún tosca. ‘Al principio —dice la Escritura— hizo Dios el cielo y la tierra. Ahora bien, la tierra era invisible y caótica, y las tinieblas estaban

18 Para un estudio detallado de las noticias patrísticas sobre los cainitas y *El Evangelio de Judas*, cf. García Bazán, F., *El gnosticismo: esencia, origen y trayectoria*, Buenos Aires, Guadalquivir, 2009, pp. 38-41, 82ss., así como la edición y comentarios actualizados del mismo autor a su *El Evangelio de Judas*, Madrid, Trotta, 2006.

19 Tertuliano, *Bap.* 13, 1; Vicastillo, S., *o. c.*, p. 159.

20 Cf. Vicastillo, S., *ibidem*, n. 2.

21 Se refiere a dos textos bíblicos citados en el pasaje inmediato anterior; 1 Co 1, 27: “Dios ha elegido lo loco del mundo para confundir su sabiduría”; Lc 18, 27: “Lo que es difícil para los hombres es fácil para Dios”.

22 En el lenguaje de Tertuliano, una prescripción es un principio de autoridad, un argumento incontestable. La Escritura citada más arriba adquiere aquí el valor de *praescriptio*. Para el significado de este término en Tertuliano, cf. Cf. Uribarri Bilbao, G., “Arquitectura retórica del *Adversus Praxean* de Tertuliano”, *Estudios Eclesiásticos* 70 (1995), pp. 449-487.

sobre el abismo, y el espíritu de Dios era llevado sobre las aguas (*et spiritus Dei super aquas ferebatur*) (Gn 1, 1-2)²³.

Más adelante, Tertuliano ratifica que este espíritu que era llevado sobre las aguas, es el espíritu divino:

“Otras veces, fuera de todo rito sagrado, ¿acaso no incuban las aguas los espíritus inmundos imitando así aquella gestación del espíritu divino, cuando, al principio, era llevado sobre las aguas? Saben algo de esto todas esas fuentes umbrosas y todos esos riachuelos salvajes, y en los baños las piscinas y los canales, o en las casas las cisternas y los pozos de los que se dice que hechizan, naturalmente, por el poder de un espíritu funesto; justamente llaman ‘esietos’, ‘linfáticos’ o ‘hidrófobos’ a los que las aguas han matado o han dejado tocados por la demencia o el terror”²⁴.

El presente texto marca el contraste entre el espíritu de Dios que gestaba la vida en el principio, con la imitación que hacen del mismo los espíritus impuros incubados en las aguas, cuyas víctimas son llamadas de tres maneras: a) *esietus*, término cuya raíz puede provenir del egipcio *hasie*, “bienaventurado inmortal”. En efecto, entre los egipcios, la muerte del ahogado revestía un carácter sagrado porque el dios Osiris había permanecido tres días y tres noches a merced de las aguas del Nilo. Creían que ese tipo de muerte le franqueaba al ahogado las puertas del paraíso de aquel dios. El término puede haber pasado de los egipcios del siglo V a. C. a los griegos, comunicando la idea de salud por ahogamiento. De otro modo, episodios como la apoteosis de Antinoo o la adivinación por inmersión no pueden ser explicadas desde las concepciones griegas, según las cuales el ahogado es un miserable, víctima de una muerte violenta (βίαιος θάνατος). Por otro lado, la inmortalidad por ahogo se encuentra en el *Apocalipsis de Josué*, documento rabínico alejandrino que no puede ser posterior al primer siglo²⁵; b) “linfático”, que responde a una creencia antigua según la cual las ninfas o genios que habitaban el mundo acuático, hacían perder la razón a quienes los veían y pasaban a ser conocidos como *lymphaticos*. La misma información reaparece en el *De anima*²⁶

23 Tertuliano, *Bap.* 3, 1-2; Vicastillo, S., *o. c.*, p. 101.

24 Tertuliano, *Bap.* 5, 4; Vicastillo; S., *o. c.*, p. 119.

25 Cf. Lévy, M. I., “Sur un texte de Tertullien”, dans *Revue des Études Grecques* 36 (1923), p. LVIII.

26 Tertuliano, *An.* 50, 3: “Leemos, es verdad, que existen numerosos tipos de aguas

al referirse a un manantial demoníaco de la ciudad de Colofón, ciudad de la costa jónica de Lidia, con el templo y oráculo de Apolo Claros que se levantaba en un promontorio de las cercanías, donde se encontraba el manantial cuyas aguas volvían “linfáticos” a quienes las bebían; c) “hidrófobos”, los que tienen terror al agua. Como síntoma característico de la rabia, ya mencionada por Demócrito desde tiempos muy antiguos, la hidrofobia es descrita en *De medicina* de Celso²⁷.

Antes que Tertuliano, Justino consideraba que el espíritu que aparece en el texto genesiaco es el de Dios²⁸. P. Nautin considera que entre Justino y Tertuliano puede subyacer una fuente común, una apología cristiana antigua, como tal vez la de Quadratus²⁹. También algunos gnósticos identificaban a ese espíritu con el de Dios³⁰.

portentosas, pero o la vena vinosa de los lincestos deja ebrios a [los que la toman], o el manantial demoníaco de Colofón los vuelve linfáticos, o el venenoso de Nonacris, en la Arcadia, mata a Alejandro. Antes de Cristo existió también en Judea una piscina que curaba. Ciertamente, el poeta ha transmitido que [las aguas de] la laguna Estigia diluyen la muerte; sin embargo, también Tetis lloró a su hijo [Aquiles]. Por otra parte, si también Menandro bautiza en la Estigia, al menos habrá que morir para que vengas a la Estigia; pues se dice que se encuentra en los infiernos”; VICASTILLO, S. (Introducción, texto crítico, traducción y notas), *Tertuliano. El alma*, Fuentes Patristicas 29, edición bilingüe, Madrid, Ciudad Nueva, 2016, p. 323, nn. 192, 193, 194. Los lincestos pertenecían a un pueblo del suroeste de Macedonia, donde se encontraba una fuente de sabor ácido, semejante al vino, que producía embriaguez. Nonacris pertenecía a la Arcadia septentrional, donde nacía la fuente Estigia cuya agua era mortal. Las fuentes de Colofón y Nonacris vuelven a ser mencionadas por nuestro autor en *Adversus Valentinianos (Val.)* 15, 3; cf. FREDOUILLE, J.-C. (Introduction, texte critique, traduction), *Tertulien. Contre les valentiniens*, Tome II, SC 280, Paris, Cerf, 1981, p. 116.

27 Cf. Celso, *De medicina* V, 27, 1-3; Spencer, W. G. (trad.), Loeb Classical Library, vol. II, 1955, pp. 113-115. Cf. nuestro estudio “La terapia bautismal contra la rabia en Alcibiades de Apamea”, en Diez, R. (ed.) *XII Jornada nacional de filosofía medieval: Edificar la concordia en el pensamiento medieval*, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, abril de 2017, formato CD rom.

28 Cf. Justino, *1Apol.* 64, 1-4: “De lo hasta aquí dicho podéis entender que fueron también los demonios quienes introdujeron el uso de colocar la imagen de la llamada Core sobre las fuentes de las aguas, diciendo ser ella la hija de Zeus, con lo que quisieron imitar lo que dijo Moisés [...]: ‘En el principio creó Dios el cielo y la tierra. Y la tierra era invisible e informe, y el Espíritu de Dios se cernía sobre las aguas’. A imitación, pues, de este Espíritu de Dios que se dijo cernirse sobre las aguas, dijeron ellos que Core era hija de Zeus”; en Ruiz Bueno; D. (Introducciones, texto griego, versión española y notas), *Padres Apologetas griegos (s. II)*, edición bilingüe completa, Madrid, BAC, 19963, p. 255.

29 Cf. Nautin, P., “Genèse 1, 1-2, de Justin à Origène”, *In principio. Interprétations des premiers versets de la Genèse*, Paris, 1973, pp. 61-94; aquí, pp. 66-67 y 80-83.

30 Un estudio muy completo sobre la interpretación “heterodoxa” de Gn 1, 2b en Orbe, A., “*Spiritus Dei ferebatur super aquas*. Exégesis gnóstica de Gen. 1, 2b”, en *Gregorianum* 44 (1963), pp. 691-730.

En otro pasaje del tratado sobre el bautismo, Tertuliano sigue la cosmología estoica³¹ y, en consecuencia, interpreta que este espíritu no es personal, pero sí material y corporal, ya que todo lo que existe es corpóreo³².

Pero, para [evitar] eso, bastará tomar —de entre las cosas en que se reconoce una razón a favor del bautismo— aquellos hechos de los orígenes: el espíritu —que desde el principio era llevado sobre las aguas, destinado a permanecer sobre ellas como animador— ya incluso aparecía entonces marcado con este aspecto para figurar el bautismo. Sin ninguna duda, lo santo era llevado sobre lo santo, o más bien, aquello que llevaba tomaba la santidad de aquello que era llevado encima, porque toda cosa sometida a otra es inevitable que se apropie las cualidades de aquella que está encima; sobre todo, la corporal respecto de la espiritual, que, a causa de la sutileza de su realidad, posee la facilidad de penetrar y quedarse. De este modo, santificada por lo santo la naturaleza de las aguas, ella misma adquirió el poder de santificar³³.

Se trata de una realidad tenue y sutil capaz de penetrarlo todo, según enseñaba el estoico Cleantes³⁴. Se pensaba que esta clase de cuerpos poseían mayores potencialidades que los cuerpos opacos. El espíritu cósmico al que se refiere Tertuliano es un πνεῦμα vital que penetra y fecunda las aguas primordiales. Estas aguas así fecundadas llevarán la vida por doquier³⁵.

Por tanto, todas las aguas, en virtud de una antigua prerrogativa que deriva del origen, logran ser, una vez invocado Dios sobre ellas, el sacramento de la santificación: pues inmediatamente sobreviene desde los cielos el Espíritu y se posa sobre las aguas, santificándolas en virtud de su propia presencia, y así santificadas, quedan empapadas del poder de santificar³⁶.

La invocación sobre el agua a la que se refiere, es la epiclesis pronunciada por el obispo.

31 Lo reconoce explícitamente en *An.* 5, 2.

32 Cf. Tertuliano, *De carni Christi (Carn.)* 11, 4.

33 Tertuliano, *Bap.* 4, 1; Vicastillo, S., *Bap.* 4, 1, p. 107.

34 Cf. Tertuliano, *Apologeticum (Apol.)* 21, 10.

35 Cf. Verbeke, G., *L'évolution de la doctrine du Pneuma de Stoïcisme à S. Augustin*, Paris-Louvain, Desclée de Brouwer, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1945, pp. 440-451.

36 Tertuliano, *Bap.* 4, 4; Vicastillo, S., *o. c.*, p. 109.

Los gnósticos de los siglos II y III habían elaborado una refinada teología sobre la epiclesis, que fue luego asumida por la Gran Iglesia en su práctica sacramental. Tertuliano fue pionero en Occidente a través de este primer testimonio acerca de la invocación sobre las aguas a las que adviene el Espíritu de Dios, así como el espíritu cósmico era llevado desde el principio sobre las aguas primordiales de la creación.

2. EL *ADVERSUS HERMOGENEM*

2.1. MOTIVOS DEL TRATADO

En este tratado, Tertuliano emprende una discusión cosmogónica respecto de las concepciones del platonismo medio sobre el origen del mundo y del mal. Hermógenes, su adversario en este escrito, sigue las tesis filosóficas de su tiempo, según las cuales el mundo fue originado a partir de una materia eterna y preexistente. A esta conclusión lo lleva su exégesis de Gn 1, 2a, la que excluye cualquier referencia a una creación por emanación a partir de Dios mismo o ex *nihilo*. Tal materia no era corpórea ni incorpórea, sino amorfa e indeterminada, animada por un movimiento impetuoso, turbulento y desordenado, en equilibrio con el bien, asociado al orden, y el mal, característico de la ausencia de forma. Una simple intervención divina hace que ella, atraída por el bien, enlentezca su movimiento y se deje modelar por la acción demiúrgica de Dios. Estas especulaciones cosmogónicas surgen de la pregunta por el mal, que en este tratado ocupa una sección importante que va del capítulo X al XVI. Con el propósito de exculpar a Dios del origen del mal, Hermógenes no encuentra otra solución que remitirlo a una materia eterna y animada con un movimiento incoherente. Hermógenes encuentra así una explicación sobre la presencia del mal en el cosmos fundada en dos hipótesis: por una parte, los efectos residuales de la materia caótica primordial atentaron contra el orden y armonía universales; por otra, en el cosmos sensible aparecen los restos del estado anterior de la materia que son los responsables de la fealdad y de la maldad en el mundo. De este modo, Dios queda exonerado de toda responsabilidad respecto de la presencia del mal. Pero de las hipótesis de Hermógenes no se deduce ninguna asociación entre la materia y el mal, como infiere Tertuliano en XI, 2 y en las últimas líneas del capítulo XVIII.

Tertuliano cuestionará en el *Contra Hermógenes* la concepción demiúrgica del origen del mundo sostenida por las escuelas filosóficas de la época y formulará, después de Teófilo de Antioquía y de Ireneo, por primera vez en la lengua latina, la doctrina de la *creatio ex nihilo*. Los antecedentes más antiguos de esta doctrina se remontan al deutero-canónico 2 M 7, 28, en que su madre dice al menor de los hermanos al momento de su martirio:

Te ruego, hijo, que mires al cielo y a la tierra y, al ver todo lo que hay en ellos, sepas que a partir de la nada lo hizo Dios (ἐξ οὐκ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεός) y que también el género humano ha llegado así a la existencia.

Antes que Ireneo, *El Pastor* de Hermas presenta una fórmula que luego será seguida por el Obispo de Lyon, quien lo citará como Escritura inspirada:

El Dios que habita en los cielos (Sal 2, 4), que de la nada ha creado los seres (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος τὰ ὄντα) y los ha multiplicado y acrecentado en favor de su santa Iglesia [...].³⁷

Ante todo, cree que existe un único Dios. Él ha creado y ordenado todo; ha hecho pasar todas las cosas del no ser al ser (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι).³⁸

Otros antecedentes resultan más dudosos y no presentan la claridad de los ya expuestos³⁹. En su discusión con Hermógenes, Tertuliano retomará toda esta tradición, basado preferentemente en Teófilo.

2.2. LA EXÉGESIS DE Gn 1, 2b

En el capítulo XXIII del tratado, Tertuliano emprende la exégesis de la primera parte del versículo de Gn 1, 2: *Terra autem erat inuisibilis et incomposita* (“Y la tierra era invisible y desordenada”)⁴⁰. Considera que la expresión *terra* no se refiere a la materia, como pretende Hermógenes, ya que no puede significar al mismo tiempo la tierra y aquello de lo que está hecha la tierra. Por lo tanto, hay que entenderla en su sentido llano de “tierra”, y esta era *inuisibilis et rudis*, porque los elementos primero son creados y luego embellecidos⁴¹. Es evidente que detrás de las afirmaciones de Hermógenes están las tesis del platonismo medio. Para Plutarco, Numenio y Ático, la materia indeterminada es ingénita, porque no hay causa alguna

37 Hermas, *El Pastor*, Visión I, 6; Ayán Calvo, J. J. (Introducción, traducción y notas), *Hermas. El Pastor*, Fuentes Patrísticas 6, edición bilingüe, Madrid, Ciudad Nueva, 1995, p. 61.

38 Hermas, Mandamiento 1, 1; Ayán Calvo, J. J., *o. c.*, p. 121.

39 Cf. Sb 1, 14; Filón de Alejandría, *Legum allegoriae (Leg.)* III, 7; Rm 4, 17; Hb 11, 3; Justino, *1 Apología (1 Apol.)* 10, 2 y 59, 1-5; TACIANO, *Discurso a los griegos (Orat.)* 5.

40 Cf. Tertuliano, *Adversus Hermogenem (Herm.)* XXIII, 1, en Chapot, F. (Introduction, texte critique, traduction et commentaire), *Tertullien. Contre Hermogène*, SC 439, Paris, Cerf, 1999, p. 140s.

41 Cf. Tertuliano, *Herm.* XXIX, 1.

que la haya engendrado, y, además, se encuentra fuera del tiempo, es tan antigua como el demiurgo y es causa del mal, ya sea por sí misma o por el alma perversa que la mueve. Según estos autores, la noticia del *Timeo* implica una sucesión temporal⁴², ya que el cosmos, obra del demiurgo, acaece en el tiempo. Por su parte, los neoplatónicos desde Porfirio sostienen que la materia indeterminada no es ingénita, porque la engendra una causa superior al demiurgo por fuera del tiempo, quien recibe la materia desde el Uno/*Noûs*, la misma causa que lo engendró a él, motivo por el cual aquella le resulta conatural. Para estos autores la noticia del *Timeo* no se da en el tiempo, sino que imposta un lenguaje temporal para distinguir al agente de su obra y describir la sucesión de lo que coexiste por necesidad, pues el demiurgo platónico realiza su acción desde siempre (ἐξ ἀϊδίου)⁴³. El cristiano Hermógenes adoptaba una posición intermedia entre las dos descritas previamente. Sostenía que Dios hizo el universo a partir de Sí mismo, o de la nada, o de algo extradivino.

En el capítulo XXX, el cartaginés se dedica a la exégesis de Gn 1, 2b, como una mención a la materia amorfa en la que se da la confusión de los elementos:

Igualmente, la frase siguiente parecerá proporcionar elementos a la conjetura de Hermógenes: ‘Y las tinieblas eran llevadas encima del abismo, y el espíritu de Dios encima de las aguas’, como si estas sustancias confundidas en una masa compacta caótica, anunciaran sus argumentos⁴⁴.

El texto muestra a partir de aquí un interesante contrapunto, pues Tertuliano rebate la posición de su adversario diciendo que la misma realidad no puede ser amorfa y, a la vez, contener especies (*species*) distintas. Hermógenes sostiene que el texto bíblico no dice que los cuatro elementos hayan sido creados por Dios, pues si son idénticos a la materia prima, hay que recordar que esta es increada. Tertuliano replica que, al decir la Escritura que Dios ha creado el cielo y la tierra, se incluyen en este conjunto las tinieblas y el abismo, contenidos en la tierra, y el espíritu y el agua, que pertenecen al cielo⁴⁵. Los elementos son creados y no coetáneos a una supuesta materia prima, prueba de

42 Cf. Platón, *Tim.* 53a-b.

43 Cf. Orbe, A., *Introducción a la teología de los siglos II y III*, Roma-Salamanca, Analecta Gregoriana-Sígueme, 1988, p. 175ss.

44 Tertuliano, *Herm.* XXX, 1; traducción (inédita) de Marcela Coria.

45 Cf. Tertuliano, *Herm.* XXXI. 2-5.

lo cual es que son corruptibles, pues, como dice la Escritura, todo lo que perece es porque ha tenido un comienzo⁴⁶.

La materia prima de Hermógenes reviste un carácter contradictorio, pues no es corpórea ni incorpórea o, incluso, es ambas cosas a la vez⁴⁷, a lo que Tertuliano responde diciendo que el movimiento es incorpóreo, pero no es un componente de la sustancia, sino un accidente en relación con el *status*⁴⁸.

En el capítulo XXXII, Tertuliano niega que el espíritu que se cernía sobre las aguas sea el de Dios:

Tienes a la Sabiduría que dice: “Y antes del abismo fui engendrada”⁴⁹, para que creas que también el abismo ha sido engendrado, es decir, creado, porque también “creamos” hijos aunque los engendremos. No importa si el abismo fue creado o engendrado, con tal que se le dé un inicio⁵⁰, que no se le daría si estuviera situado bajo la materia. Por cierto, acerca de las tinieblas <dijo> el Señor mismo a través de

46 Cf. Tertuliano, *Herm.* XXXIV, 1.

47 Cf. Tertuliano, *Herm.* XXXV, 2 – XXXVI, 2.

48 Cf. Tertuliano, *Herm.* XXXVI, 3. En este tratado, *status* representa la suma de propiedades esenciales del ser, que completan y califican a la sustancia, y la pareja *substantia / status* corresponde a las dos primeras categorías de la lógica estoica, que distingue el sustrato sin cualidad (τὸ ὑποκείμενον) y la cualidad determinante (τὸ ποῖον).

49 Pr 8, 24.

50 *Nihil interest facta an nata sit abyssus, dum initium detur illi. Facta y nata* retoman respectivamente a *factam-facimus* y *genitam-generemus* de la frase anterior. Tertuliano no confunde creación con generación. Si no proporciona una definición precisa de cada una, es porque considera que eso es de poca importancia para el caso presente, porque lo esencial de la discusión consiste en demostrar que el abismo no pertenece a la materia increada. En *An.* 4, 1, en cambio, ofrecerá una definición precisa al referirse al origen del alma, a través de un silogismo ambiguo que intenta establecer una equivalencia entre “ser hecho o ser creado” (*fieri*) y “nacer o ser generado” (*nasci / generari*): *Et natam autem docemus et factam ex initii constitutione. Nec statim errabimus utrumque dicentes, quia scilicet aliud sit natum, aliud factum utpote <istud inanimalibus>, illud animalibus competens. Differentiae autem sua habendo loca et tempora habent aliquando et passivitatatis commercia. Capit itaque et facturam pro in ese poni, siquidem omne quod quoque modo accipit esse generatur. Nam et factor ipse parens facti potest dici; sic et Plato utitur, “Nosotros, en cambio, por haber establecido un comienzo, enseñamos que es nacida y hecha. No nos equivocamos inmediatamente diciendo ambas cosas, porque –está claro– una cosa es lo nacido, otra cosa es lo hecho, ya que esto concierne a los seres inanimados, aquello a los animados. Ahora bien, las diferencias, teniendo sus propios lugares y tiempos, tienen también alguna vez intercambios que originan promiscuidad. Por consiguiente, cabe decir ser hecho por ser puesto en el ser, ya que todo lo que, de cualquier modo, recibe el ser, es creado; en realidad, el creador mismo puede ser llamado padre de lo hecho; así habla también Platón (cf. *Ti.* 28c)”; en Vicastillo, S., *El alma*, p. 75.*

Isaías: “Yo modelé la luz y creé las tinieblas”⁵¹. Igualmente, acerca del espíritu, <dijo> Amós: “Él consolida los truenos y crea⁵² el espíritu y anuncia a los hombres a su Cristo”⁵³, mostrando que ha creado este espíritu que estaba destinado a las tierras creadas, que “era llevado sobre las aguas”⁵⁴, nivelador, inspirador y vivificador⁵⁵ del universo. (3.) “Espíritu” no designa a Dios mismo, como algunos piensan porque <dice>: “Dios es espíritu”⁵⁶ –pues ni las aguas serían capaces de sostener al Señor–, sino que dice que es “espíritu” aquello a partir de lo cual también fueron formados los vientos, como dice a través de Isaías: “Porque el espíritu salió de mí y yo creé cada aliento”⁵⁷. De la misma manera, acerca de las aguas <dijo> la misma Sabiduría: “Y cuando afianzaba las fuentes de lo que está bajo el cielo”⁵⁸, yo estaba regulando con él.”⁵⁹

Se trata del soplo divino que anima el universo, tal vez por haberse inspirado en Teófilo al momento de redactar *Herm.*, pues para el antioqueno el espíritu es el principio vital de la creación, distinto de la divinidad y que juega un rol fundamental como el del alma en el hombre:

Llama tierra a lo que tiene función de base y fundamento, abismo a la multitud de las aguas y habla de oscuridad en cuanto el cielo creado por Dios cubría como una tapa las aguas con la tierra; espíritu, llama al que se cernía sobre el agua y que Dios dio para vivificar la creación, como el alma del hombre, templando lo delicado con lo delicado (pues el espíritu es delicado y el agua es delicada), de modo que el espíritu alimente el agua, y el agua con el espíritu alimente la creación penetrándola por todas partes⁶⁰.

51 Is 45, 7.

52 Aquí el verbo “crear” traduce *condere*, y no *facere*.

53 Am 4, 13.

54 Gn 1, 2.

55 Nótese el homeoteleuton: *librator et adflator et animator*. *Librator*, “nivelador”, es un término técnico para designar al funcionario encargado de supervisar el nivel de las aguas; aquí tiene el sentido excepcional de “el que mantiene en equilibrio”. *Adflator*, “inspirador”, es un *hápax*. *Animator*, “vivificador” en el sentido de “que da vida”, “animador”, “creador”; es un neologismo de Tertuliano.

56 Jn 4, 24.

57 Is 57, 16. Este versículo es citado también en *An.* 11, 3.

58 Pr 8, 28.

59 Pr 8, 30.

60 Teófilo en *Autol.* II, 13, 3; Martín, J. P., *o. c.*, p. 129.

También es posible que Tertuliano se inspire aquí en el tratado perdido de Teófilo contra Hermógenes⁶¹.

CONSIDERACIONES FINALES

Los dos tratados examinados, *De baptismo* y *Adversus Hermogenem*, se detienen en la exégesis de Gn 1, 2b con acentos diferentes. En el caso de primer tratado, fue escrito con el doble propósito de combatir las enseñanzas de una mujer de la secta gnóstica cainita y de instruir a los catecúmenos y a los bautizados sin suficiente conocimiento del significado del bautismo. Contra Hermógenes, quien sostenía la eternidad de la materia y la hacía coetánea con Dios, recurre al texto genesíaco en ocasión de demostrar que Dios creó las cuatro especies o formas desde la nada, pero en ningún caso desde la materia o desde sí mismo.

Contra los cainitas que rechazaban el uso ritual del agua como algo inútil e incluso contaminante, Tertuliano comienza destacando los méritos del agua desde el principio del mundo. Presenta al bautismo como un baño que tiene la propiedad de destruir la muerte y comunicar la vida eterna (*Bap.* 2, 1-2). El agua tuvo una importancia fundamental en el origen del mundo, en la creación del hombre y en las propiedades y servicios para la vida (*Bap.* 3, 2-6). En el principio, esas aguas fueron sobrevoladas y fecundadas por el espíritu, desde donde quedaron santificadas y ordenadas a que en el futuro, fuesen también purificadas en el bautismo (*Bap.* 4, 1-4). En el ámbito del paganismo, las aguas atraen a los demonios, pero en el bautismo cristiano, están bajo la acción de Dios (*Bap.* 5, 2-6). El espíritu de Dios que sobrevoló las aguas primordiales, es una realidad impersonal, el espíritu cósmico, distinto y figura del Espíritu Santo personal que, en ocasión de la epiclesis invocada por el obispo, adviene al agua de la pila bautismal (*Bap.* 4, 4). Lo que el Génesis dice respecto del origen del mundo acerca de la acción de un espíritu de materia sutil, con gran poder de penetración en las aguas, anticipó la presencia operante del Espíritu Santo personal en las aguas bautismales.

61 Por fuera de Tertuliano, encontramos una mención importante a Hermógenes en ocasión de un tratado perdido redactado contra el hereje por parte de Teófilo de Antioquía alrededor del 185. Eusebio de Cesarea señala que el teólogo antioqueno habría escrito, además de un *Contra Marción*, una obra *Contra la herejía de Hermógenes*, titulada en griego Πρὸς τὴν αἵρεσιν Ἑρμογένους, en la cual utiliza testimonios sacados del Apocalipsis de Juan. Es probable que Tertuliano la conociera y utilizara, a juzgar por las convergencias y paralelismos encontrados entre su *Contra Hermógenes* y el *A Autólico* de Teófilo, donde este vuelve a cuestionar la hipótesis de su adversario respecto de una materia inengendrada y coeterna con Dios. Cf. Teófilo, *Autol.* II, 4, 4; Martín, J. P., o. c., pp. 99-101.

En polémica contra Hermógenes, Tertuliano vuelve sobre Gn 1, 2b, pero esta vez inspirado en la teología de Teófilo, quien ya le había dedicado una diatriba al cristiano Hermógenes en un tratado que se ha perdido. Al igual que en *Bap.* 4, 1, Tertuliano identifica al espíritu de Gn 1, 2b como un principio vital de la creación, distinto del espíritu personal de Dios (*Herm.* 32, 2). No designa a Dios mismo, como algunos piensan, pues ni las aguas serían capaces de sostener al Señor, pero salió de Él, que creó todo aliento y actuó como nivelador, inspirador y vivificador (*librator et adflator et animator*) del universo. Cuando Moisés dice: “Y las tinieblas eran llevadas encima del abismo y el espíritu de Dios, encima de las aguas”, o bien se refiere a la materia, o bien a las cuatro especies formadas a partir de la materia. Entonces —se pregunta Tertuliano— dónde ha sido demostrada la existencia de la materia (*Herm.* XXXII, 5). El cartaginés sostiene la hipótesis de una materia creada por Dios y luego modelada para formar el mundo. Así también lo había entendido Taciano⁶².

De todo lo anteriormente dicho, podemos concluir que las diferentes exégesis de Tertuliano a Gn 1, 2b, a veces dentro de un mismo tratado, como en el caso del *De baptismo*, no resultan contradictorias sino que enfatizan distintos aspectos de la acción del espíritu de Dios, sea de modo directo o a través del espíritu cósmico que fecundó las aguas primordiales, pero que provino de Él. Las diferencias se explican por los distintos contextos exegéticos y polémicos, como en el caso de los cainitas en el tratado sobre el bautismo, o de la crítica contra la materia eterna postulada por Hermógenes, al que ya había intentado refutar antes Teófilo de Antioquía, en quien que se inspira el cartaginés en esta ocasión.

62 Cf. Taciano, *Orat.* 5: “Porque no es la materia sin principio, como Dios, ni por ser principio es igual en poder a Dios, sino que ha sido creada, y no por otro ha sido creada, sino por el que es creador de todas las cosas”; en Ruiz Bueno, D., *o. c.*, p. 579.

LA HERMENÉUTICA DE HUGO DE SAN VÍCTOR

Marcelo Oscar Amado

INTRODUCCIÓN

La intención del presente trabajo será realizar una breve presentación sobre las ideas hermenéuticas expresadas en la obra de Hugo de San Víctor, desde la perspectiva de la relación-tensión entre el sentido literal y el alegórico.

La dirección de la mirada surge de la propuesta formulada en el curso sobre los límites de la interpretación, como una línea que recorre la historia de la disciplina hermenéutica.

LA ESCUELA DE SAN VÍCTOR Y EL MAESTRO HUGO

En el año 1108, Guillermo de Champeaux renunció a su cargo como canónigo y maestro en la catedral de París con el fin de establecer una pequeña comunidad en la orilla izquierda del Sena, junto a las murallas de la ciudad. La abadía recibió tal carácter de parte del rey Luis VI en 1113, y fue consagrada por el Papa Pascual II en 1114. La comunidad que allí se estableció estaba formada por canónigos que vivían según la Regla de San Agustín, con lo cual unieron el estatus clerical con una vida en común plena.

Jóvenes de todas partes Europa se sintieron atraídos por San Víctor en virtud de las oportunidades educativas que su escuela ofrecía ya que brindó instrucción gratuita a todos los asistentes hasta mediados de siglo. Su actividad se enmarca en el proceso de transformación

de la educación que se produjo en el occidente europeo en la primera mitad del siglo XII. En este período la enseñanza comenzó a separarse de las catedrales y las escuelas monásticas de la pasado, y cobró relevancia la persona del maestro, que constituyó una nueva categoría social que comenzó a aparecer fuera de las estructuras tradicionales de la educación eclesiástica.

Los grandes maestros de principios del siglo XII enseñaron nuevas técnicas de lectura, análisis y organización de textos legales, médicos y teológicos tradicionales. Estas habilidades particulares, que eran necesarias para los más altos puestos en el gobierno y la administración eclesiástica, eran raros, difíciles y traían grandes recompensas a los estudiantes que los dominaban. Los estudiantes buscaron con entusiasmo maestros de quienes aprender estas nuevas técnicas y los maestros, a su vez, buscaban una masa crítica de estudiantes para enseñar. Tanto estudiantes como maestros encontraron lo que necesitaban en los centros urbanos del norte de Europa, particularmente en París y sus alrededores. A comienzos del siglo XII París experimentó un período de crecimiento muy rápido, tanto urbanístico como económico. No solo había suficiente espacio para escuelas y alojamientos, sino también gran cantidad de alimento fácilmente accesible. Además, se ofrecía una amplia libertad para que los maestros establecieran y operaran sus propias escuelas.

La comunidad de San Víctor se entendía a sí misma como una nueva forma de vida religiosa que permanecía abierta a las corrientes de vida intelectual que se agitaban en las escuelas parisinas, manteniendo una fidelidad inquebrantable a la antigua tradición de la espiritualidad monástica.

Hugo ingresó a la abadía de San Víctor hacia el 1115 donde comenzó a enseñar unos diez años más tarde, e incluso dirigió la escuela a partir de 1133. Las fuentes más antiguas ofrecen tres puntos de vista diferentes sobre su origen. Mientras algunos afirman que era de Lorena en el noreste de Francia, otros manuscritos mencionan que su origen era Ypres, en Flandes. Finalmente, hay quienes sostienen que Hugo era de origen sajón.

LA OBRA RELATIVA A LA EXÉGESIS BÍBLICA

El maestro Hugo de San Víctor produjo numerosas obras vinculadas a la interpretación de textos bíblicos, ya sea con un enfoque general sobre la actividad exegética misma, ya sea en forma de comentarios sobre libros sagrados en particular.

Entre las obras dedicadas por Hugo al tema de interpretación de las Sagradas Escrituras, voy a centrar la mirada sobre el opúsculo

titulado *De sripturis et scriptoribus sacris*¹. Cabe aclarar que el tema fue abordado de modo general, en otros escritos del maestro Victorino, tales como los libros cuarto a sexto del *Didascalicon* (*Eruditiones didascalae*)² y el prólogo a *De sacramentis christianae fidei*³.

Según Zinn, la obra tomada como punto de partida, debería ser considerada la más importante compuesta por Hugo con el propósito de presentar el texto bíblico como un todo, y dirigido al lector o estudiante individual para brindarle técnicas de interpretación que faciliten la comprensión adecuada del mismo⁴.

Sin embargo habitualmente se menciona al *Didascalicon* como la obra más importante de Hugo de San Víctor en materia exegética. Ello provendría de la mayor amplitud en torno al plan de estudios sobre la lectura y el estudio de la filosofía y las artes liberales, así como la lectura y estudio de la Biblia.

En *Didascalicon*, se ocupa principalmente de esbozar y dar forma a un plan de estudios en materia bíblica (y hasta cierto punto, teológico) en lugar de uno que se ocupara del funcionamiento real de método exegético. Además, presta mucha atención a la cuestión de “moldear” la vida y las actitudes de los estudiantes que cursan tales estudios⁵, una preocupación completamente ausente de *De sripturis*, que se ocupa en mayor medida de aspectos estrictamente técnicos.

La consideración sobre el orden de composición pudo ser Otra de las circunstancias que podrían haber influido (ver cap II de Zinn)

Tampoco se da cuenta de que *De sripturis* presenta una comprensión de la distinción entre escrituras sagradas y otros escritos, y también una teoría y práctica hermenéutica más detallada que el *Didascalicon*.

Como dije más arriba, *De Sripturis* puede ser calificada como una introducción general al tema de la interpretación bíblica, dirigida a estudiantes. Algunos estudiosos en la materia la han calificado como la apropiación por parte del autor de un género en boga en las escuelas de la época, denominado “*accessus ad autores*”⁶. Ello habla del

1 PL 175.9-28

2 PL 176.741-812

3 PL 176.183-186

4 Zinn (1997) p. 112.

5 Por ejemplo, los capítulos 6 a 19 del Libro 3, y capítulos 5 a 10 del Libro 5.

6 Cfr. Minnis (2010). El autor explica los conceptos de autor y autoridad en la Edad Media y la práctica escolar de atribuir las obras a aquellos que eran considerados autoridades en cada materia. Las obras eran presentadas mediante prólogos o introducciones de diversos formatos. Siguiendo a Hunt, el autor los clasifica en tres tipos (A, B o C).

especial interés puesto de manifiesto por Hugo en los aspectos didácticos de la enseñanza y su ubicación en la vanguardia de las técnicas utilizadas en las escuelas del siglo XII. Sugiere ZINN⁷ que, tal vez el caso de *De scripturis* haya sido la primera utilización del género de “accesus” para la Biblia completa, ya que hasta entonces otros lo habían utilizado para introducir alguno de los libros en forma individual como los salmos o las cartas paulinas. Los “accesus” de “tipo C” se caracterizaban por incluir usualmente, los siguientes elementos: a) *titulus libri* (título de la obra), b) *nomen auctoris* (nombre del autor), c) *materia libri* (materia del libro), *modus tractandi* (modo de tratamiento), e) *ordo libri* (orden de la obra), f) *utilitas* (utilidad), y g) *cui parti philosophiae supponitur* (*to what part of philosophy it applies*).

EL TRIPLE SENTIDO DE LA SAGRADA ESCRITURA

La exégesis bíblica medieval se inscribe en la larga tradición de interpretación de textos realizada por hombre y mujeres a lo largo de la historia, y que forma parte a su vez del amplio cauce de desciframiento de toda la realidad (ya sea textual o no). La búsqueda de los diferentes sentidos de un texto (partiendo de su estructura significativa) alcanza profundidades insondables si se trata de un mensaje dirigido a los hombre por la divinidad. Por ello, el reconocimiento de un sentido más allá de lo literal en los textos sagrados, surge en la Iglesia desde la práctica y doctrina misma de los apóstoles.

En el ámbito de la exégesis medieval se advierten dos concepciones clásicas: una que asigna a la Escritura un triple sentido, y otra, que le atribuye un sentido cuádruple. Hugo de San Víctor conoció ambas teorías, aunque se mantuvo ordinariamente en la del sentido triple (histórico o literal, alegórico y tropológico).

Más allá de la multiplicidad de sentidos referida, se percibe un hondo sentido de unidad. Las distintas inteligencias no se conciben desconectadas, sino como resultados de profundización a diversos niveles a partir de una misma superficie, el sentido literal. Se podría decir que la riqueza del paso de Dios se descubre en las profundidades; el paso del hombre deja su rastro sólo en la superficie. La unidad entre los hechos que descubre en el sentido literal y las cosas espirituales que dichos hechos representan constituye los “sacramentos”

La palabra divina se interpreta de acuerdo con un triple entendimiento. El primer modo de exposición es el sentido histórico, que considera

7 Zinn (1997) p. 122. Una afirmación similar puede observarse en Harkins y van Liere (2012) p. 206.

el primer sentido de las palabras, cuando se refieren a cosas ... El segundo modo de exposición es la alegoría. La alegoría ocurre cuando lo que está significado por la letra significa algo más, ya sea en el pasado, presente o futuro. La alegoría es, por así decirlo, “otro-discurso” porque una cosa se dice y otra se quiere decir. Se divide en alegoría simple y anagogía. La alegoría simple es cuando un hecho visible significa otro hecho invisible. La anagogía es una cierta conducción hacia arriba, cuando un hecho invisible es indicado por otro hecho invisible⁸.

El pasaje citado es el único en Hugo menciona a la interpretación anagógica, mientras que en Didascalicon y en el prólogo a De sacramentis mantiene la triple clasificación, pero menciona la literal o histórica, la alegórica y la tropológica.

A continuación, previene a los lectores sobre una primera limitación de la clasificación que planteó, advirtiéndole que no debe forzarse la misma en todo texto sagrado.

Claramente, no todas las cosas que están contenidas en la palabra divina deben ser forzadas a esta triple interpretación de modo que se crea que cada verso contiene historia, alegoría y tropología a la vez. Si bien en muchos casos podemos asignar correctamente los tres sentidos a un verso, tenemos que considerar si es difícil, si no imposible, en todas partes ...⁹

Para ilustrar sobre esta cuestión utiliza el ejemplo de la cítara u otros instrumentos similares, en los cuales no todas las partes producen música, sino solo las cuerdas. Sin embargo, el resto de la cítara se ha hecho de tal manera que se conecta y se une con aquellas partes que el músico pulsa para producir la melodía.

PRIORIDAD DEL SENTIDO LITERAL O HISTÓRICO Y SUS IMPLICANCIAS

El capítulo quinto está dedicado a resaltar especialmente la prioridad del sentido literal o histórico en la interpretación de la Sagrada Escritura. A fin de profundizar sobre la cuestión, distinguiré las formas o modos que puede presentar esta primacía de la literalidad en la obra de Hugo de San Víctor.

8 De Scripturis, cap. III.

9 De Scripturis, cap. IV.

A. COMO PRIORIDAD METODOLÓGICA O TEMPORAL

El carácter de pedagogo del autor reflejado en su obra cobra importancia en este aspecto, ya que el sentido literal del texto constituye un prius temporal en el proceso de interpretación del texto sagrado. La insistencia sobre el orden en el procedimiento lo lleva a afirmar que si se salta antes de correr se producirá la caída.

Ignorar la letra es ignorar lo que la letra significa y lo que se significa por medio de ella. Porque lo que significa el primer sentido de la Escritura se refiere, a su vez, al tercer sentido. Cuando, por tanto, las cosas que la letra significa sean signos para su comprensión espiritual, ¿cómo podrán ser señales para ti si no sabes lo que significan? Si saltas antes de poder correr, te caerás de bruces. El que procede en orden procede correctamente. Primero, entonces, asegúrate de aprender el significado principal de aquellas cosas que la palabra divina te presenta para ser leídas [en última instancia] de acuerdo con su significación mística, de modo que, cuando conozcas el significado inicial de su apariencia exterior, podrás luego meditar sobre ellos y recoger de ellos, a través de similitudes, lo que necesitas para fortalecer tu fe o para instruirte buenas costumbres¹⁰.

B. COMO PARTE INESCINDIBLE DEL TODO INTERPRETATIVO

Ahora bien, la indagación sobre el sentido literal del texto no constituye sólo una cuestión de orden procedimental, sino que el primero constituye una pieza inescindible del conjunto. El autor lo compara con el cimiento del edificio, que no está a la vista en el final de la obra, pero no podría faltar en la misma.

Pienso que no te puedes convertir en un consumado y acucioso conocedor de la alegoría si antes no estás bien apoyado en la historia. No desprecies estas cosas elementales porque el que desprecia lo elemental poco a poco deja de avanzar. El cimiento y el principio de la doctrina sagrada es la historia, de la cual se extrae, como la miel del panal, la verdad de la alegoría. Por tanto, cuando empieces a construir “debes poner primero el cimiento de la historia; enseguida, por medio del sentido tipológico, levanta la estructura espiritual para convertirla en fortaleza de la fe. Y por último, por la gracia de la moral, pintarás tu edificio cubriéndolo con el color más hermoso¹¹.

10 De Scripturis, cap. V.

11 De Scripturis, cap. V. También en Didascalicon, Libro VI, Cap. 2 y 3.

Como se observa en la transcripción, el maestro Hugo efectúa una comparación analógica entre los diferentes sentidos reconocidos en el texto bíblico y las partes del edificio que constituye el conjunto. Así la literalidad constituye los cimientos, la alegoría se asimila a la estructura del edificio y la tropología a la pintura u ornamentación.

También en el capítulo 4 del Libro VI de Didascalicon, retoma la figura del edificio como imagen del juego entre los diferentes registros en la interpretación de la sagrada escritura. Hugo atribuye dicha función armonizadora al sentido espiritual atribuido al texto, en especial a través de la alegoría.

Observa el trabajo del albañil ... Los cimientos están bajo tierra y no siempre se utilizan piedras talladas en ellos. Pero el edificio se eleva sobre la tierra, y requiere una estructura bien proporcionada. De modo semejante la página divina contiene, en su sentido literal, muchas cosas que parecen contradictorias entre sí y, algunas veces, presentan algo que se acerca a lo absurdo o imposible. Pero la comprensión espiritual no encuentra oposición alguna; en ella, muchas cosas pueden ser diversas, pero ninguna puede ser contraria. Tú puedes ver que la primera hilera de piedras que se va a colocar sobre los cimientos se alinea con el cordel extendido, y sobre ella se apoya y acomoda todo el resto de la obra, y esto no carece de significado, porque constituye como un segundo cimiento y la base de todo el edificio. Este cimiento, al tiempo que sostiene la estructura sobrepuesta, es sostenido por el primer cimiento; todo se apoya sobre éste, pero no todo se ajusta a él. Todo el resto se apoya sobre el segundo cimiento y todo se adapta a él. El primero sostiene el edificio y se encuentra debajo del mismo. El segundo soporta el edificio, pero no sólo está bajo el edificio sino en el edificio. El cimiento que se encuentra bajo tierra, como dijimos, es figura de la historia; el edificio que se construye arriba conduce a la alegoría. Por ello, la base de este edificio debe relacionarse con la alegoría. El edificio se levanta sobre muchas hileras de piedra, y cada una tiene su base¹².

C. COMO FORMA DE PREDISPOSICIÓN

La interpretación de los textos sagrados requiere una primera actitud de humildad en quien la emprende. Como mencioné antes, Hugo advierte que el apresuramiento no lleva a buenos resultados y que toda interpretación espiritual requiere primero la comprensión histórica o literal.

12 Didascalicon, Libro VI, Cap. 4.

Por tanto, no desprecies la humildad de la palabra de Dios, porque a través de esta humildad serás iluminado a la divinidad. La palabra de Dios puede parecerle desde afuera como barro, por lo que puede pisotearla como barro y despreciar los hechos que la carta narra física y visiblemente. Pero escucha: el barro que pisas con los pies sirve para iluminar los ojos del ciego. Lee, pues, la Escritura y aprende con diligencia lo que dice según el sentido físico. Porque si confía en su mente estudiosa las formas externas de esas cosas expuestas de acuerdo con el orden de la narración, más tarde podrá extraer, como de un panal de miel, la dulzura del entendimiento espiritual meditando en él¹³.

D. LÍMITES DEL SENTIDO LITERAL

Si bien la explicitación del sentido literal del texto bíblico constituye el primer paso ineludible de la exégesis y se constituye en la base de la misma, la misma requiere la guía de la doctrina consolidada.

También en otro lugar se dice: 'La letra mata, pero el Espíritu vivifica', porque ciertamente es preciso que el lector de los escritos divinos se consolide en la verdad de la comprensión espiritual, para que la puntualidad del sentido literal, que a veces es entendido erróneamente, no lo lleve por algún camino desviado ... Por tanto, para que puedas expresar un juicio seguro sobre la letra no pongas por delante tu interpretación; es necesario que primero te informes y te instruyas, y así logres colocar como base la verdad incommovible sobre la que se apoya toda la construcción. Y no te asumas como tu propio instructor; no sea que pienses que entras cuando en realidad te desvías. Esta introducción hay que buscarla entre los doctores y los sabios, quienes, apoyados en la autoridad de los santos padres y en los testimonios de las Escrituras, la preparan y te la ofrecen en la forma conveniente; y una vez que te han dado esta introducción, se puede confirmar cada una de sus enseñanzas mediante la lectura de los testimonios de las Escrituras¹⁴.

A MODO DE CONCLUSIÓN

La obra de Hugo de San Víctor constituye un hito en el desarrollo de la hermenéutica por el énfasis puesto en la importancia del sentido literal en el proceso interpretativo de los textos bíblicos. Asegura

13 De scripturis, Cap. 5.

14 Didascalicon, Libro VI, Cap. 4.

que la adhesión incondicional al sentido literal y la necesidad de su estudio pueden salvaguardar de construcciones sin sustento. Para él el sentido literal es el imprescindible sentido primero del texto, imprescindible para toda consiguiente investigación. Sólo el sentido literal abre la inteligencia de los demás. La letra y su sentido constituyen como la corporeidad de la rica dulzura espiritual oculta en la Sagrada Escritura¹⁵. Afirma “el cimiento y el principio de la doctrina sagrada es la historia de la cual se extrae, como la miel del panal, la verdad de la alegoría”¹⁶.

Esta preminencia del sentido literal del texto se expresa en diversos aspectos, algunos de los cuales he pretendido explicitar en el presente trabajo.

BIBLIOGRAFÍA

- Harkins, Franklin T. y Van Liere, Frans (2012) *Interpretation of Scripture: Theory: A Selection of Works of Hugh, Andrew, Godfrey and Richard of St Victor, and Robert of Melun*, Turnhout: Brepols Publishers.
- Hugo De San Víctor (2015) *Del arte de leer*, trad. José Manuel Villalaz, México: Editorial Diecisiete.
- Hugo De San Víctor (1880) en Migne, J.P. *Patrologiae*, Series Latina, tomos 175 y 176. Paris: Garnier Fratres Editores y J.P. Migne Successores.

OTRA BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

- Cúnsulo, Rafael (2017) *Lectura y amor: la hermenéutica de Hugo de San Víctor*, trabajo presentado en la XII Jornadas De iustitia et iure, Universidad Católica Argentina, Buenos Aires.
- Dahan, Gilbert (2009) *Lire la Bible au moyen age. Essais d'hermeneutique médiévale*, Ginebra: Librairie Droz.
- Gallart, Miguel (1971) *Los tres sentidos de la Sagrada Escritura según Hugo de San Víctor*, Scripta Theologica, Vol 3 (2), p: 223-251, Universidad de Navarra.
- Green, William (1943) *Hugo of St. Victor: De tribus maximis circumstatitis gestorum*, en Speculum, vol. 18 N° 4, p. 484-493.
- Illich, Ivan (2002) *En el viñedo del texto. Etología de la lectura: un comentario del Didascalicon de Hugo de San Víctor*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Minnis, Alastair (2010) *Medieval theory of authorship. Scholastic*

15 Cfr. GALLART (1971) p. 233

16 Didascalicon, Libro VI, Cap. 3.

- literary attitudes in de later middle ages*, segunda edición, Filadelfia: Univesrity of Pennsylvania Press.
- Rorem, Paul (2009) *Hugh of Saint Victor*, Oxford University Press.
- Smalley, Beryl (1978) *The study of the Bible in de middle ages*, tercera edición, University of Notre Dame Press.
- Van Liere, Frans () *Folowing in the footsteps of Hugh: Exegesis at Saint Victor, 1142-1242*, en FEISS – MOUSSEAU “A companion to the Abbey of Saint Victor in Paris”, Leiden: Brill, p. 224-243.
- Zinn, Grover A. (1997) Hugh of St. Victor’s *De scripturis et scriptoribus sacris* as an *Accessus* Treatise for the Study of the Bible, en *Traditio*, vol. 52, p. 111-134, Cambridge University Press.

EXÉGESIS DE LO MUDO Y LO SIMBÓLICO A PARTIR DE LA EXPERIENCIA DEL DIBUJO

M. Verónica Arís Zlatar

1. PENSAR LA “EXÉGESIS” HOY

*Toda expresión de vida
es la realidad de la vida misma*
Lao Tse¹

EL DESAFÍO DE NUESTRO TIEMPO: LA PÉRDIDA PARCIAL DE LA OTREDAD

Sobre la ‘exégesis en el pensamiento medieval’ nos insta a pensar Ricardo. Sí, y lo hace hoy, en un mundo en el que la eminente dimensión metafísica de la realidad se ha vuelto muda, y hemos de habérnoslas con el solo laberinto de nuestra *psique* –encerrados en casa–, sin oportunidad de que la otredad nos abra al infinito de lo inesperado. Sumidos en nuestros propios juegos discursivos, que repetimos una y otra vez sin guardar aliento, hemos visto cómo la voz de nuestro *ego* se agota al transformar todo cuanto hace en algoritmo, al punto que nos sale al encuentro pensar que si alguna vez la existencia humana sufrió su reducción a la autopercatación de sí con el “*pienso, luego existo*”, hoy ella se comprime aún más tras su transcripción digital

¹ *Hua Hu Ching, las últimas enseñanzas de Lao Tse*, 2001, p. 17.

“*me muestro, subsisto*”. Así, de los ecos que deja la alarma heideggeriana con su concepto de la imagen del mundo, resuena el silbido de la sombra del ser que mienta la opulencia aberrante de la anarquía del *logos* de nuestro tiempo; esa desenfadada evanescencia de todo cuanto se dice, se denuncia, y se falsea hasta el hartazgo.

La pregunta por la exégesis del pensamiento medieval ha de asumir aquí entonces los desafíos de nuestro contexto histórico. Pero ¿cómo hemos de apreciar la novedad que trae la pérdida parcial de la metafísica de la realidad con su irreductible otredad para resignificar la labor de la exégesis?

TRES NOVEDADES DE NUESTRO TIEMPO

Al menos tres aspectos nos salen al encuentro respecto de las novedades que nos ofrece la pérdida parcial de la otredad implícita en la metafísica de la realidad: la *inmediatez de lo íntimo*, la dialéctica entre la *restringida presencia física* y la *ubicuidad digital*, y la exigencia de *autogestión de sí*.

Hemos de admitir que si acaso Hannah Arendt estuvo consternada alguna vez por las transgresiones trazadas entre las esferas de lo público y lo privado, desde los años 80 la era digital ha transformado paulatinamente lo privado en público, lo doméstico en acontecimiento biográfico, lo fútil en acción épica, y que hoy, a causa de la situación sanitaria que nos ha tomado por sorpresa a comienzos del año 2020, ha conseguido una velocidad exponencial sin precedentes, instaurando legítimamente la publicación de lo privado en la *inmediatez de lo íntimo*.

Por vez primera, la supervivencia humana ha dependido de su completa transliteración en cifra numérica. De mejor o peor manera, las diversas capas sociales se han sometido a su lógica, sean cuales fueran los quehaceres, y fuesen cuales fueran las edades. La especie humana completa ingresó al deliberado proceso de transformación hacia la habitualidad que despliega esta técnica. Esto da qué pensar. Si alguna vez se vaticinó como pronóstico apocalíptico la superioridad de la máquina por sobre el hombre, mediante esa entidad autónoma llamada Inteligencia Artificial, que subrayaría la falibilidad del comportamiento humano y la esencia perniciosa de su libre albedrío, hoy podemos remarcar en cuánto la contingencia ha superado toda ciencia ficción. Hoy somos nosotros quienes, para sobrevivir salvaguardando asimismo nuestro mundo social y económico, hemos decidido acelerar nuestro sometimiento a la estructura sistémica digital. Esto, no para anular o desacreditar las otras esferas de la vida humana, ni para condenar nuestra perenne falta de escrúpulos, sino para elegir con sumo cuidado y exclusividad qué vivir y cómo. Hoy nuestra

presencia física viene de la mano con una toma de consciencia de los riesgos que ella implica al punto que se ha transformado en un bien de lujo, mientras que el acceso digital en su carácter de inmediatez de lo íntimo culmina su éxito agasajándonos con la divina ubicuidad. Podemos estar en todas partes al mismo tiempo con un solo clic. ¿Acaso no es curioso observar que sea hoy la técnica y no el meritorio desarrollo espiritual la que nos eleva a tal cualidad divina?

Mutatis mutandis, todo cambio trae consigo la transformación completa del sistema. Nuestros cambios de comportamiento en el marco laboral y social nos llevan a desarrollar habilidades cognitivas y afectivas nuevas, las cuales despiertan a su vez otras para reencontrar el equilibrio integral humano. El aislamiento del encierro y la conversión digital explicita nuestra vida consciente como nunca lo hizo antes, al punto que la autopercepción-de-sí cartesiana ya no basta. Carente de distracciones, nuestra vulnerabilidad afectiva se nos hace intolerable. Tal displacer hace manifiesta la necesidad de instituir una gestión de sí, un explícito *autocoaching* para decirlo coloquialmente, como si por vez primera fuésemos responsables de nuestras tinieblas y las consecuencias nefastas de nuestras acciones por más sutiles. Hemos de habérmolas con nosotros mismos. Vaya ironía. Contrario a lo que dijera Jean-Paul Sartre, hoy el infierno somos nosotros mismos. Y sólo saldremos de él, en la auto agencia espiritual tanto en lo relativo al orden inmaterial de nuestros tumbos mentales y anímicos como al orden concreto del cuidado de nuestros espacios domésticos. He aquí una oportunidad. Desde la necesidad de autogestión podría abrirse para nosotros una invitación –si bien forzosa– a la meditación, al aquietamiento interior, al desapego propio de la espiritualidad, a menos que la adicción escapista que nos caracteriza históricamente nos propine nuevas habitualidades distractoras. Sea el caso, nuestro comportamiento está cambiando. Quizás simplemente lo haga al modo de la piel de la serpiente. Pero de pronto lo hace al modo de la crisálida de la oruga. Tan sólo el ejercicio de nuestro libre albedrío definirá en cuánto llegaremos a ser lepidópteras.

HACER EXÉGESIS HOY

¿Qué ventajas nos ofrece nuestro tiempo para abordar la cuestión de la exégesis de textos sagrados hoy? Acostumbrados al infinito de posibles encuentros, hoy reducido al mínimo, se nos impone la resolución precursora que trae el riesgo vital – propio o del entorno cercano – en la variedad de lo que hacemos, quizás no explícitamente al modo de una reflexión temática, pero sí unánimemente como cambio de hábitos a raíz de un cuidado práctico. Esto nos causa malestar. La fragilidad y banalidad del sentido de la vida hasta aquí vivida se

hace elocuente. Tal parece que todo lo anterior era prescindible. Y con ello, un sinnúmero de preguntas nos sale al encuentro. Hoy necesitamos más que nunca hallar respuestas auténticas y vitales. Hoy necesitamos más que nunca recuperar la otredad y el carácter mismo del acontecimiento propio de la metafísica de la realidad. Y hoy quizás, tras todos estos cambios que nos disponen de un modo tan distinto a la vida, sea el momento en que seamos capaces de comprender lo mudo de lo simbólico más allá de todo juego conceptual.

¿Qué sentido cobra entonces pensar la exégesis desarrollada en el pensamiento medieval hoy? Hacer exégesis hoy significa entonces concretar una comprensión auténtica no sólo del sentido de la obra sino además de la labor exegética misma en medio de la exigida transformación vital. Significa entender en cuánto una reconstrucción conceptual de un texto alumbra el reencuentro del sentido primigenio de lo Sagrado, y en cuánto nos enceguece y atrapa en laberintos. Significa observar, gracias al autoconocimiento de nuestros espirales mentales y afectivos que hoy tenemos disponibles a nuestra percatación, en cuánto afectamos la interpretación del texto sagrado para retroalimentar nuestras creencias mundanas, y en cuánto persistimos impermeables a la Revelación que todo lo expande. Significa aprender a distinguir lo imprescindible de lo meramente interesante.

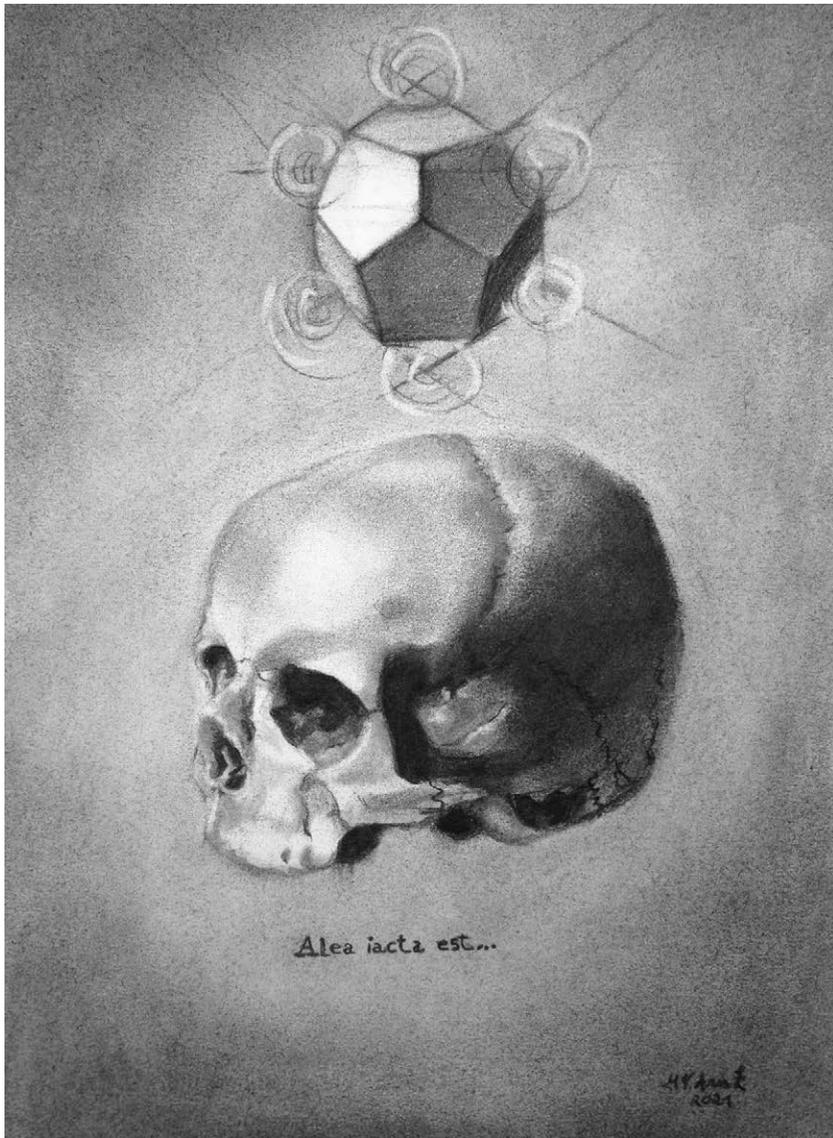


Imagen 01: *Vanitas*, 2021. Verónica Aris Zlatar
Carboncillo sobre papel, 29,7x42cm

2. EXÉGESIS A PARTIR DE LA PRÁCTICA DEL DIBUJO

Es un hecho que el “sentido” podría a menudo también ser llamado “sinsentido” (...). El “sentido” y el “sinsentido” son interpretaciones hechas por el hombre cuyo propósito es darnos una orientación suficientemente válida.

Carl Gustav Jung²

EL DIBUJO COMO VÍA PARA EL PROCESO DE INDIVIDUACIÓN

La vida creativa del arte es siempre un camino de transformación. Ella toma todo contexto, interno o externo, para motivar su metamorfosis. La creatividad no es un proceso mental de ocurrencias exógenas por parte de un sujeto entendido como *tabula rasa*, sino parte del eterno cambio propio de los ciclos, de las idas y venidas, de los altos y los bajos, de lo eminentemente nuevo o simplemente visto de otra manera, de la vida real y concreta, de nuestro aquí y ahora, de la complejidad consciente e inconsciente del sí mismo.

En este contexto, la práctica del dibujo se despliega en diversos niveles. En un primer nivel, ella se encuentra a la base del desarrollo cognitivo, muy anterior al aprendizaje del alfabeto y los números, en el esfuerzo incesante de la conciencia por objetivar todo cuanto sea capaz de identificar en la experiencia, mediante trazos rectos y curvos del pensamiento, esbozos de un razonamiento lógico que persigue instituir por vez primera identidades autónomas de lo que todavía se vive de manera difusa, para luego inaugurar la síntesis fundacional de nuestra vida de conciencia: esa transposición intencional de lo múltiple y ambiguo de la vivencia en primera persona a la unidad objetiva y diferenciable de lo vivido en ella en tercera.

Pero tras este nivel hay mucho más. Los temas elegidos a retratar hablan por sí mismo, evocan sus caminos, increpan al autor con exigencias múltiples. Nada que pueda ser dicho. Todo es sentido al modo de fuerzas afectivas que excitan o frustran al dibujante. Y en medio de ello se entiende allí la permanencia del Logos de la imagen y la autoridad que ejerce sobre el intérprete. Para ingresar a la verdad de ciertos temas, hemos de abrirlos en nosotros mismos, por más que fueren secretos que quisiésemos mantener guardados. No hay belleza sin conocimiento de la fealdad. No hay figura angélica sin comprensión de la bestialidad. El dibujante deviene así en intérprete, servidos de la idea, por más que su mano lo haga único entre todas las demás.

² *Psychologie et Alchimie*, 2014, p. 313.

MI PROPUESTA DESDE LA PRÁCTICA DEL DIBUJO

En vistas a este dominio del tema por sobre el intérprete, mi propuesta ha sido ingresar al sentido de algunas imágenes arquetípicas de la tradición cristiana mediante la práctica del dibujo. Sin embargo, dicha práctica me ha arrojado a la conclusión de que hay en la simbología cristiana un mestizaje simbólico que, si bien geopolíticamente tiene sus méritos para expandir la palabra, también desdibuja la cualidad íntima de su enseñanza. Esto me ha parecido muy revelador respecto de la bien intencionada pero siempre frustrante labor exegética. Las más de las veces gracias a la exégesis comprendemos conceptualmente más, pero no concretamos iluminación alguna, como si, por más que se intenta hacer las cosas “bien”, no logramos agradar al Altísimo. ¿Y cómo esperar otro resultado si invocamos símbolos de otra especie?

La experiencia espiritual es un tipo de comprensión vital que nos hace saltar vitalmente a otros planos; unos que no tienen ni tiempo ni espacio, uno que siempre ha sido en todo tiempo y en todo lugar, desde una consciencia global que une todo lo que es y más allá, que todo lo abraza en generosa armonía. Su carácter primordial es la certeza, no por una obsesión apodíctica psicótica, sino por ese abrazo metafísico que todo lo une, y por tanto nada distancia. No hay separación al modo de causa y efecto, ni de tuyo o mío, ni de Dios y yo, ni de yo y el cosmos. Es todo evidente, simultaneo y uno. Esta unidad ha sido la fundante de todas las religiones en el planeta. No es de extrañarse entonces encontrarla tanto Lao Tse, como Hermes Trismegistus, Parménides, Platón, y cuántos otros que comparten la misma mesa de Gracia. Pero la cristiana nos la ofrece no desde la intuición eidética sino desde el camino afectivo del amor. Por así decir, la receta alquímica cristiana es el amor que todo lo abraza en intimidad filial. Por lo tanto, si se ha de buscar la sabiduría de la Revelación cristiana de Dios, es decir, en lo que lo cristiano puede ofrecer como cristiano, recomendaría trabajar los símbolos amorosos que ella ofrece. Claro es que todos los caminos llegan a Roma, pero no todos ofrecen el mismo paisaje.

MIS HALLAZGOS EN LA PRÁCTICA DEL DIBUJO

Cuando practico el dibujo de arquetipos, un sentido innombrable adviene y alumbra la verdad de su forma. En su práctica la asertividad de lo que ha mencionado Homero con ciertos dioses griegos, por ejemplo, se relativiza, ya que esas coordenadas simbólicas se manifiestan con otra luz, develando misterios que no han sido todavía escritos. El símbolo tiene una naturaleza, un ciclo, un desarrollo, un advenir a la presencia, cual fórmula matemática bien precisa, y vive por sí mismo.

La experiencia infinita del proto-Logos no se deja engañar. El símbolo es llave, código de acceso, clave específica. No funciona en su mestizaje, tampoco como conglomerado barroco, aunque su asignación sea bien intencionada. Tal semántica se abre cuando uno toca el más simple de sus hilos y el proceso creativo devela el resto. Simplemente hay que dejarlo ser y aprender a pensar-explorar con él.

Así me sucedió con un así definido símbolo cristiano. Para las jornadas quise trabajar con la calidad tetramórfica que se le ha asignado a los Evangelistas, a saber; San Mateo como el ángel u hombre por comenzar con la genealogía de Cristo, a San Marcos como el León porque habla de la valentía de aquel que permanece despierto, aunque su cuerpo duerma, en referencia a la resurrección de Cristo, a San Lucas como el toro ya que comienza con el sacrificio de Zacarías, y a San Juan como el águila por comenzar con la divinidad del Verbo. Entonces comencé por Juan, es decir, por el águila. Al dibujarlo se me hizo manifiesta la vida desde las alturas, la disposición afectiva de la contemplación panóptica de lo que es y la inmediatez del todo, pero no encontré en él los detalles peculiares del evangelista ni razones particularmente cristianas. Encontré el tótem de la naturaleza, la unidad mental de todo lo que es, pero no lo que hacía de Juan, Juan.

Varias son las posibles procedencias de la simbología tetramórfica “asignada” a los evangelistas. La primera es la referencia a Ezequiel 1:10³. La segunda es la referencia a los tótem de la naturaleza que participa en la mayoría de las culturas y que son por lo general 3, la serpiente, el jaguar y el águila, y que refieren a los estadios del alma humana: los instintos, el corazón y la mente abstracta. Y el tercero es el sentido que el número 4 consigue aquí más allá que concretamente hayan existido 4 y sólo 4 evangelistas; quizás en el contexto de los

3 Dice Ezequiel, 1: 5 y en medio de ella la figura de cuatro seres vivientes. Y esta era su apariencia: había en ellos semejanza de hombre. 6 Cada uno tenía cuatro caras y cuatro alas. 7 Y los pies de ellos eran derechos, y la planta de sus pies como planta de pie de becerro; y entelleaban a manera de bronce muy bruñido. 8 Debajo de sus alas, a sus cuatro lados, tenían manos de hombre; y sus caras y sus alas por los cuatro lados. 9 Con las alas se juntaban el uno al otro. No se volvían cuando andaban, sino que cada uno caminaba derecho hacia adelante. 10 Y el aspecto de sus caras era cara de hombre, y cara de león al lado derecho de los cuatro, y cara de buey a la izquierda en los cuatro; asimismo había en los cuatro cara de águila. 11 Así eran sus caras. Y tenían sus alas extendidas por encima, cada uno dos, las cuales se juntaban; y las otras dos cubrían sus cuerpos. 12 Y cada uno caminaba derecho hacia adelante; hacia donde el espíritu les movía que anduviesen, andaban; y cuando andaban, no se volvían. 13 Cuanto a la semejanza de los seres vivientes, su aspecto era como de carbones de fuego encendidos, como visión de hachones encendidos que andaba entre los seres vivientes; y el fuego resplandecía, y del fuego salían relámpagos. 14 Y los seres vivientes corrían y volvían a semejanza de relámpagos.

cuatro elementos de la antigüedad clásica, quizás de los puntos cardinales para la definición de la tierra, quizás en las cuatro valencias del carbono probablemente considerada por la alquimia que busca transformar el carbón en diamante, que incluso podría ser plausible en vistas a Ezequiel 1:13.

Entonces descubrí el problema, ¿Qué símbolo de todos los que utiliza el cristianismo es originalmente cristiano con tal de descubrir su sabiduría vital? Vino a mi mente el Dios Padre Misericordioso. Seguido vino a mi mente el original sentido del Amor Universal, pero con la cualidad de amor filial, esa indestructible pertenencia de los unos con los otros. Y entonces recordé la sabiduría Sufi que desarrolla el pecado original de las culturas abrahámicas a partir del arduo camino por reencontrar el paraíso perdido que, obviamente, no es un lugar, ni un momento después de la muerte, sino el modo con el cual aquí y ahora podemos avanzar abriéndonos paso al Corazón de la certeza mediante el Ojo de la certeza que se anidan en nuestro potencial espiritual. Y allí me ha quedado claro por qué la vivencia mística es tan excepcional en el cristianismo. Porque han sido pocos quienes han entendido el texto sagrado como enseñanza para ponerla en práctica, mientras que son muchos los que la entienden como promesa de acción milagrosa de ese Otro que nos rescatará de nuestra invalidez espiritual. Lo importante aquí será recordar que lo espiritual habla sólo desde adentro hacia fuera, y nunca desde afuera hacia dentro. He ahí que la exégesis es siempre el guiño para la tarea a emprender, y no la tarea misma.

De manera que en vistas a mi fracaso tetramórfico en esta exploración experiencial del sentido simbólico del águila desde el proto-Logos, he elaborado el siguiente texto que busca ordenar un poco el escenario cristiano con tal de ofrecer un terreno fructífero para todos en nuestras futuras exploraciones. Pienso que, si tomamos como eje el pecado original como pregunta dialéctica y el sentido del Dios Padre Misericordioso como respuesta correlativa, podremos redimensionar los demás símbolos al interior del cristianismo y por tanto trabajaremos con ellos de manera apropiada. He de subrayar que trabajar con símbolos es algo muy delicado y amenazante, no es apto para todo espectador, por lo tanto, quien se atreva a ello, ha de hacerlo de manera ordenada y clara.



Imagen 02: *From the heights*, 2021. Verónica Arís Zlatar
Carboncillo sobre papel, 29,7x42cm

3. LA PARADOJA EXEGÉTICA EN LOS LÍMITES DE LO PENSABLE

*Es orientando la investigación a esta dirección
que podemos seguir los cambiantes límites entre
lo consciente e inconsciente, racional, irracional e
imaginario, esto es, entre lo pensable, impensable e
impensado.*

Mohammed Arkoun⁴

DE LA EXÉGESIS

Se dice 'exégesis' a la labor que hace comprensible el sentido original de un texto simbólico cuya significación no es del todo evidente para el entorno cultural y social que la busca asir. Algo ha quedado mudo. Algo ha devenido invisible. Y aunque lo pensable no basta para recobrarlo, todavía persiste el vestigio de su vigencia. El sentido de la obra nos sale parcialmente al encuentro. Ella coquetea nuestra imaginación con mundos posibles que desafían nuestra lógica, al punto que incluso lo delirante puede llegar a ser asertivo. La obra traza una invitación a recuperar eso que subsiste como promesa. ¿Cómo era esa mente que pensaba esto con naturalidad? ¿Cómo es esa experiencia que la vive sin distancia o extrañeza?

En un sentido más específico, se dice 'exégesis bíblica' a la labor que estudia las Sagradas Escrituras en todos aquellos aspectos que se admiten como críticos, con tal de reconstruir seriamente el sentido original de la Palabra Divina. Como parte de ella, tenemos entonces estudios acerca de la estructura gramatical del lenguaje con el que el texto ha sido escrito. Así también tenemos investigaciones acerca del sentido literal que allí se plantea, del contexto histórico que le ha dado a luz, del entorno social y cultural para el que fue comunicado, y como no de su relación y compatibilidad con otros pasajes de las Sagradas Escrituras. De esta manera, una 'exégesis bíblica' corresponde no a una interpretación subjetiva con pretensiones dogmáticas sino a una investigación crítica –y no meramente de Fe (a-crítica)– de los textos Sagrados. Esto equivale a decir que es una labor de asombro, pregunta y disquisición al interior del campo de lo metafísicamente indiscutible, cognitivamente inabarcable y psicológicamente vulnerable por su función heurístico-regulativa para el sistema entero de creencia personal.

Pero ¿cuál es la eficiencia metodológica de este tratamiento de los textos sagrados para la recuperación de aquella experiencia

4 *Lectures du Coran*, 2016, pp.45-46.

excepcional que cumpliría el sentido original de lo indicado? Sin lugar a duda, los estudios exegéticos de un texto sagrado recaban información para contextualizar aquellas analogías, alegorías y simbologías que desafían nuestro modo de comprender contemporáneo. Sin embargo, los diversos hallazgos se presentan las más de las veces como fragmentos significativos que reclaman un excedente interpretativo que pueda unificarlos. Es por este motivo que a la exégesis bíblica se la complementa con una hermenéutica bíblica que permita relacionar lo diverso y separado en una unidad narrativa que le conceda coherencia interna e inserción en el contexto cultural. Pero esta unidad pone en funcionamiento enlaces que pueden estar motivados de diversas maneras, no necesariamente espirituales, lo que lleva a que aquella Verdad Revelada como Ley pueda tomar las notas de una verdad relativa, contingente, y cambiante según el caso.

EL IMPERATIVO DE LO IMPENSABLE E IMPENSADO

Aquí nos encontramos entonces con el dilema de que si bien la exégesis bíblica a secas no permite concretar la entrada a un estado de Gracia que revele el cumplimiento de sentido de la Verdad Revelada, al menos nos deja en libertad para que eventualmente así suceda por otros medios. La hermenéutica bíblica en cambio, que nos ofrece mayor unidad y coherencia entre los textos sagrados, corre el peligro de someternos a una narrativa parcial, a un discurso humano que más tenga que ver con lo pensable en sentido habitual, que con el Misterio de lo impensable e impensado.

No por azar lo impensable e impensado es característica fundamental de los textos e imágenes sagradas y de la escritura mística. Todas ellas utilizan figuras como analogías, parábolas, símbolos, o bien plantean escenarios posibles donde deliberadamente el principio de no contradicción se vulnera. Se llega así a la resignación de que en la medida en que el lenguaje es descriptivo del mundo, hablar de lo a-mundo obliga a utilizar una especie de a-lenguaje. Nuevamente no por azar inclusive nombrar a Dios es problemático. “Yo soy el que soy” nos señala Moisés en las Escrituras (Éxodo 3:14). Por lo tanto, el paso del Verbo a la palabra escrita es un problema ontológico que la tarea exegética, hermenéutica y religiosa tienen de base. ¿Cómo podemos hacer el camino de la palabra escrita a la unidad de la forma, y de la unidad de la forma al proto-Logos que le ha traído a la presencia si el lenguaje es sólo descripción del mundo concreto? Estos son estadios problemáticos que exceden las capacidades exegéticas y hermenéuticas, o, dicho de otra manera, destacan a las tareas exegéticas y hermenéuticas como herramientas de parcial utilidad para abordar el verdadero problema ontológico-filosófico que hay de fondo.

MARCOS INTERPRETATIVOS DE TEXTOS SAGRADOS

Hasta aquí las cosas, ¿cómo es que podemos cerciorarnos de la fidelidad comprensiva que estamos ejecutando? ¿Cómo podemos interpretar y acceder al sentido que está más allá de lo pensable? Siguiendo el trabajo que realiza Mohammed Arkoun sobre las diversas *Lectures du Coran* (2016), encontramos una asertiva enumeración de los tipos de triángulos sistémicos a los que puede inscribirse nuestro estilo exegetico. Es decir, sea la exégesis que realicemos ella pertenecerá inevitablemente a algún tipo de *topoi* o lugar del conocimiento que da orientación a nuestra lectura y que funciona como coordenada de tres ejes de fuerzas que motivan subrepticamente el intento que estemos haciendo. Tomar conciencia del *topoi* al que pertenecen nuestras conjeturas interpretativas contribuirá a mantener abierta la libertad del sentido de lo todavía no visto ni dicho por nuestro marco de creencias personales.

El autor distingue seis *topoi*:

(1°) el *topoi cognitivo* que enlaza *Lenguaje, Historia y Pensar*, que en una versión más inclusiva comprende *Revelación, Historia y Verdad*.

(2°) el *topoi teológico-filosófico* que enlaza *Creencia, Razón y Verdad*.

(3°) el *topoi hermenéutico* que enlaza *Tiempo, Narrativa y Sentido*, que consiste en cómo ir más allá del círculo hermenéutico clásico, círculo de retroalimentación entre *comprender para creer, creer para comprender*.

(4°) el *topoi empírico* que enlaza *Espíritu, Sociedad y Poder*, que también puede ser discutido con el triángulo entre *Religión, Sociedad y Política*.

(5°) el *topoi antropológico* que enlaza la *Violencia, lo Sagrado y la Verdad*.

(6°) el *topoi filosófico-antropológico* que enlaza lo *Racional, lo Irracional y lo Imaginario*, aun cuando lo irracional y las dimensiones imaginarias del espíritu son normalmente aquello que se mantiene solapado en la cultura Racional Moderna y que funda nuestra vida Contemporánea.⁵

La cuestión central a este respecto es que mientras sepamos en qué *topoi* estamos cuando realizando nuestra exégesis y hermenéutica de textos sagrados, comprenderemos mejor la posición desde la que trabajamos y la validez de los alcances que podemos obtener de manera explícita.

5 *Op.Cit.* p. 381.



Imagen 03: *The One*, 2021. Verónica Arís Zlatar
Carboncillo sobre papel, 29,7x42cm

4. UN HILO CONDUCTOR POSIBLE

*El corazón tiene razones
que la razón no conoce.*
Blaise Pascal⁶

Para abordar filosóficamente el problema acerca del éxito que alguna vez pudiese concretar la exégesis bíblica cristiana, permítaseme aquí trazar un ejercicio al estilo de *topoi cognitivo* (que enlaza Revelación, Historia y Verdad). Esta tesis consiste en entender la religión como respuesta a su pregunta de origen, de manera que el sentido espiritual de todos sus símbolos refulgirá a la luz de su dialéctica. Sirva la presentación de este *topoi cognitivo* entonces sólo como modelo hipotético para simplemente pensar la relación general entre exégesis, lenguaje, y revelación, ya que no tengo con él pretensión religiosa o catequística alguna. Obsérvese dicho *topoi* entonces bajo la consigna del “como si”, esto es, haciendo cuenta de que es una tesis cierta tan sólo por unos minutos. Disculpen las posibles digresiones herejes propia de mi libertad de pensar.

RECREACIÓN DEL MITO INAUGURAL

Érase una vez el mundo. Érase una vez una tierra de Adanes y Evas. Érase una vez la vida humana en esa densa dimensión de frecuencia llamada materia donde todo lo mudo devenía en voz, toda fuerza en cuerpo, toda consciencia, carne, tras una serie de procesos divisorios provenientes de la dialéctica de lo receptivo y activo. En ese mundo, todo llegaba a ser en la unicidad de su ser gracias a las múltiples formas en las que lo par se reunía. Y toda unicidad volvía a ser par para concretar nuevas unicidades. Así todo tenía su par en el aquí y ahora. En algún lugar era de día cuando en otro era de noche, y luego del día venía la noche, y luego de la noche el día. Simplemente todo era par, y nada sin su par, sea que se mirara al pasado, sea que se mirara al futuro, sea que se mirara al presente. Todo era parte del todo como una danza sin fin, sin nombres ni apellidos, sin glorias ni fracasos, sin buenos ni profanos. Simplemente todo era par y todo era uno. Todo armonía en constante creación y transformación.

Más allá del vocabulario, hasta aquí la mayoría de las religiones concuerdan, abrahámicas y no. Lo interesante es preguntarse a partir de ella ¿qué es lo que sucede luego con las religiones abrahámicas que

⁶ *Pensamientos (selección)*, 2014, N°16, p. 24.

perdieron el equilibrio paradisiaco y que para recuperarlo encontraron su par en la Imagen de Dios en tanto Misericordioso? Dicho de otra manera, ¿por qué el Uno de Lao Tse no es Misericordioso, así como tampoco lo es el Todo para Hermes Trismegistus, ni el Ser para Parménides de Elea?

Mi apuesta con este ejercicio de *topoi* cognitivo que busca entender la religión como respuesta a su pregunta de origen va hacia la estipulación de Dios Padre Misericordioso como respuesta al pecado original y la subsecuente expulsión del paraíso. La conciencia del bien y del mal nos dispone fenomenológicamente a un estilo de vida que nos individualiza y separa del todo, y lo hace al nivel de paradigma, es decir, es una estructura gnoseológica que traza su fórmula en todas nuestras experiencias y sobre todo desde el nivel afectivo. Todas pasan por el cedazo del abandono, de la orfandad, del sentirse arrojado a la experiencia en eterna ceguera y pérdida.

He ahí la primera tarea de las religiones abrahámicas, recuperar el paraíso mediante la comprensión de Dios como padre misericordioso. Y esto no es otra cosa que decir reincorporarnos al gozo de lo divino sanándonos de ese paradigma de abandono y separación. He ahí que el arquetipo de Padre Misericordioso es la llave de entrada para esa transformación interna.

'DIOS PADRE MISERICORDIOSO' COMO RESPUESTA AL PECADO ORIGINAL

El Dios Abrahámico Misericordioso toma la figura filial de Padre. ¿Qué hay en el Arquetipo del Padre? Sus hijos. ¿Y qué hay entre ellos? El amor incondicional. ¿Y qué hay en ese amor incondicional filial entre Padres e Hijos? Por un lado, el recíproco uno-en-el-otro, dialéctico y causal, y con ello un "a imagen y semejanza", y, por otro lado, la unidad del todo familiar. En otras palabras, el camino a través del cual las culturas abrahámicas, sobre todo la cristiana, reencuentran la unidad de la dualidad de la Creación como un Todo inseparable es mediante la vivencia afectiva de la relación filial de padres e hijos, la cual es una figura que encarnamos en la vida concreta. Todos hemos sido hijos. Por tanto, la figura de Padre Misericordioso no es una invitación a una comprensión, sino vital y afectiva. Nadie necesita una experiencia paranormal para saber qué se es en tanto que hijo. ¿Qué es lo que siente un hijo en tanto hijo? Que su padre y madre son su cosmos, su sostén de vida, su seguridad. Un mero niño puede hallarse en caída libre, un hijo tiene siempre el amparo de los padres. La vía cristiana para concretar la vivencia del Amor Universal propone una vía afectiva-filial, en medio de una comunidad y fraternidad-sororidad, en confianza y gozo. Jesucristo, sea entendido como Hijo de Dios por los cristianos,

sea como profeta elevado a nivel de Dios por los musulmanes, consi-gue su arquetipo y su misión profética en este contexto de amor filial universal para la recuperación del paraíso.

RESPALDO EN LAS SAGRADAS ESCRITURAS

A favor de esta tesis tenemos varios ejemplos. El más evidente es la *Parábola del hijo pródigo* (Lucas 15: 11-32). Allí se muestra con claridad la figura misericordiosa de Dios desde el arquetipo del Padre, la cual se explicita a la luz de dos tipos de relaciones; a saber, en virtud de su benevolencia para con la ignorancia del hijo menor, y en virtud de su sabiduría al mostrar la abundancia incondicional del amor universal por sobre la sed de justicia para con el hijo mayor que se ha vuelto ciego a ella. Transparente queda el sentido de la Misericordia divina en la calidad del perdón del Padre al hijo menor que despilfarró toda la herencia, pero poco se indaga en qué sentido la Misericordia divina entra en funcionamiento en el segundo caso. El hijo mayor reclama justicia, reconocimiento de sus méritos, y genera antagonismos al borde del despecho. ¿Cuál es la consecuencia afectiva de la actitud del hermano mayor? Ruptura de su cordialidad con su hermano menor, ruptura y desconfianza con su Padre. Su reclamo de justicia, su intento por administrar su Conciencia del Bien y del Mal lo aísla vitalmente, lo pone en la vida afectiva de la separación, no de la reconciliación y unidad. ¿Acaso el hijo mayor no sufre del pecado original? ¿Acaso el hijo mayor no toma el rol de Adán caído en el intento de administrar la Conciencia del Bien y del Mal por sobre la autoridad de su padre (Lucas 15: 29)? ¿Acaso no somos todos hermanos mayores más de alguna vez por semana reactualizando nuestra separación? El pecado original está anidado en el corazón de cada uno de nosotros cada vez que radicalizamos las polaridades de la dualidad del Universo, con tal de erradicar aspectos de la realidad que nosotros, y sólo nosotros, consideramos reprochables.

Además de la *Parábola del hijo pródigo*, tenemos diversos textos que señalan este amor reconciliador y unificador necesario de ser practicado para la recuperación del corazón espiritual o la disposición afectiva perdida con el pecado original. Sin ir muy lejos, contamos con el énfasis que Jesús hace de los mandamientos más importantes de las Tablas de la Ley de Moisés con tal de simplificar la comprensión de nuestra tarea espiritual: “Ama a Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente y con todas tus fuerzas, y ama a tu prójimo como a ti mismo” (Mateo 22: 37-40 / Marcos 12: 28-34 / Lucas 10:27). Asimismo, como lección de tolerancia en una clara fotografía de la vida cotidiana del creyente tenemos también la *Parábola de la mala hierba* en el sembradío de trigo (Mateo 13: 24-30). ¿Qué es lo

que nos enseña a nosotros? Nos enseña de que no vaya a ser cosa que lastimemos una espiga de trigo al arrancar la mala hierba. Y todavía tenemos enseñanzas acerca de qué hacer para mantenernos en unidad con el Todo cuando se nos infringen injusticias: ofrece la otra mejilla (Lucas 6: 29).

Así las cosas, el éxito interpretativo de la exégesis bíblica no parece ser un problema cognitivo cuya comprensibilidad nos supere, sino un problema experiencial que impele a emprender el duro camino de aplacar al propio *ego* adicto a separarlo todo, señalarlo todo y discriminarlo todo. Este duro camino consiste en desarrollar aquella autogestión afectiva en la que seamos capaces de reconciliar los opuestos, al modo como hoy, desde el aislamiento sanitario somos instado a reconciliar al menos nuestras oposiciones internas. En este nivel el misterio no es tal, ni siquiera se sustrae a la capacidad del sentido común. El punto es si aquellos que anhelan el verdadero misterio de la Revelación son capaces de llevarlo a la acción.

OTRAS VÍAS DE ACCESO AL AMOR UNIVERSAL EN MEDIO DE LA DUALIDAD

Esta tesis hipotética de la estructura simbólica de la religión como respuesta a su pregunta de origen, y en este sentido al modo con el cual podemos recuperar el paraíso tras el pecado original, también tiene su sujeción en indicaciones del Corán. Entre ellas tenemos este peculiar pasaje donde se explicita la diferencia de las tres vías:

A cada uno [judíos, cristianos y musulmanes] os hemos dado una norma y una vía. Alá, si hubiera querido, habría hecho de vosotros una sola comunidad, pero quería probaros en lo que os dio. ¡Rivalizad en buenas obras! Todos volveréis a Alá. Ya os informará Él de aquello en que discrepabais (Sura 5: 48).

Aquí queda explícito que la vía judía, cristiana y musulmana son diferentes. Cada una tiene sus mandatos. En otros pasajes, el Corán le sugiere al musulmán no mezclarse ni con judíos ni cristianos porque eso vulneraría su práctica de los mandatos específicos del islam. Pero en éste le propone que, si ha de rivalizar con ellos, lo haga desde su generosidad y buenas acciones, porque así cada cual agradecería a Dios según su vía. Al margen de dejar por ahora la superación histórica que supone la revelación de Mohammed tras la falta de éxito de Dios con el judaísmo y cristianismo.

Y ¿qué hay con las creencias no abrahámicas? ¿Cómo es que se delinea la superación de la dualidad sin recurrir al arquetipo del Padre? El cuarto principio de la tradición hermética pone de relieve la

unidad de la dualidad sin necesidad de remarcar una herida afectiva en el ser humano como expulsión del paraíso. Ella es simplemente uno de los siete principios fundamentales del universo, y su conocimiento –asentimiento espiritual– permite al hermético avanzar en la maestría alquímica. Dice el cuarto principio:

Todo es dual; todo tiene dos polos; todo, su par de opuestos: los semejantes y los antagónicos son lo mismo; los opuestos son idénticos en naturaleza, pero diferentes en grado; los extremos se tocan; las verdades son semiverdades; todas las paradojas pueden reconciliarse (*El Kybalión, Tres iniciados*, 2011, p.19 y 79).

Asimismo, contamos con la que quizás sea la más abstracta comprensión humana en la Historia Universal, a saber, la sabiduría de Lao Tse, quien recomienda al Gentil Príncipe algo muy cercano a la Administración de la Conciencia del Bien y del Mal:

Mantener la mente dentro de algún marco rígido significa quedar inmediatamente atrapado en la esclavitud de la dualidad. Si uno no discrimina entre lo que se ha dado en llamar sacro y profano, se libera de la esclavitud de todos los conceptos (*Hua Hu Ching, las últimas enseñanzas de Lao Tse*, 2001, p.19).

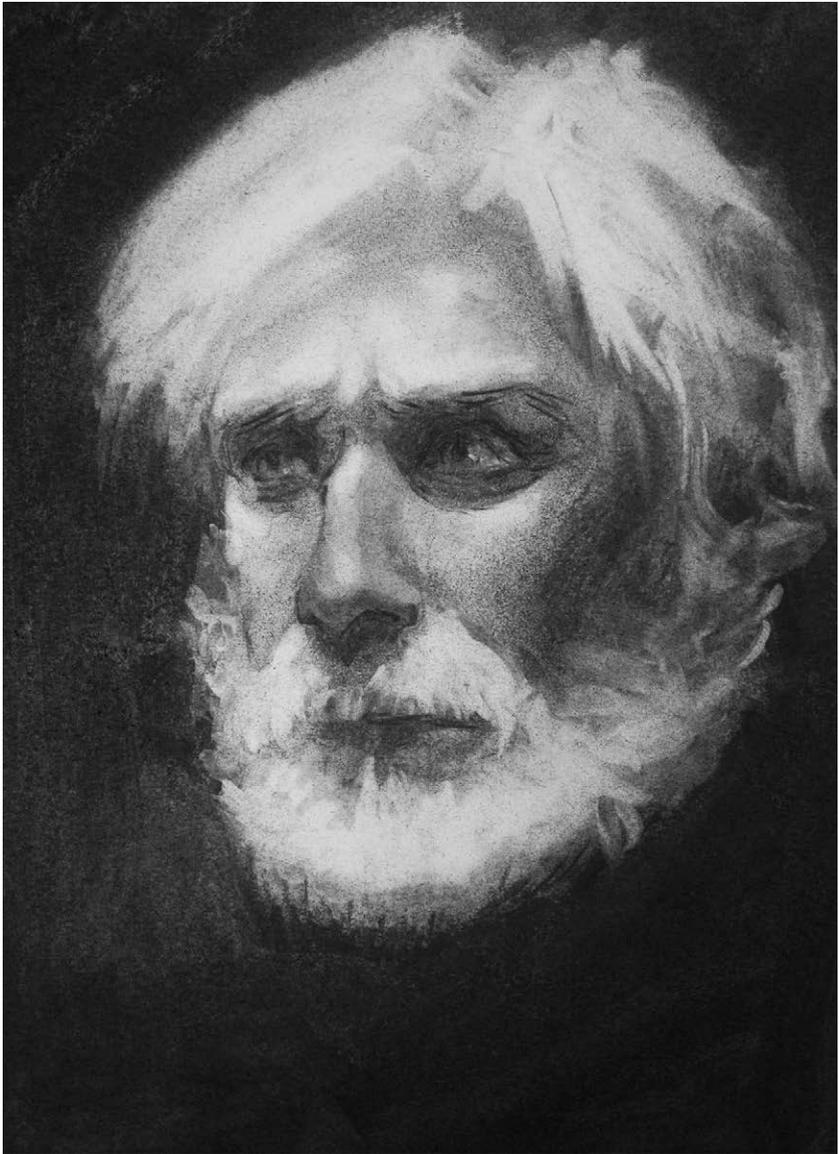


Imagen 04: *The remorse of Saturn*, 2021. Verónica Arís Zlatar
Carboncillo sobre papel, 29,7x42cm

5. LA AMENAZA DE LO SIMBÓLICO DESDE LA PRÁCTICA DEL DIBUJO

*Entreme donde no supe,
y quedeme no sabiendo,
toda ciencia trascendiendo*
San Juan de la Cruz

LA SIMPLE Y LLANA MISMIIDAD DEL YO SOY

De las aventuras de la vida, las artes son las que explicitan los hilos que tiran del misterio de la encarnación y aterrizan el sentido silencioso de la existencia. Cada una, no obstante, ofrece un conjunto de coordenadas de la experiencia amplificando la unidad del aquí y ahora. Entre ellas, el dibujo se propone como aquella actividad desenfadada que bien hace las veces de esbozo del pensamiento, pero que en muchas otras alcanza el nivel atesorable del señorío de la obra. Sea el caso, ella ejecuta descripciones, anotaciones, serie de ideas que dejan a la vista el acontecimiento artístico, esa experiencia extraordinaria que vive en su performace y se clausura al momento que alcanza su totalidad. La experiencia de la obra de arte muta entonces, deja de ser la instancia de la transformación alquímica directa, para tomar el lugar del vestigio de esta, huella que susurra los aspectos del encuentro e insinúa el tejido de sus encrucijadas. Para el espectador, el dibujo es la presencia de una ausencia, vigencia de un sentido que superó su causa, regalo de una lucidez que proyecta sus reglas de juego en el nuevo espacio. Dicho de manera concreta, para el espectador el dibujo está en la hoja, cuando para el artista en cambio está en todo lo que constituye la experiencia del acontecimiento artístico, es decir, el dibujo es en su práctica.

La práctica del dibujo no es ingenua, ni por su intención, ni por sus reglas de juego. Ella es la vivencia que pone en ejecución la voluntad no sólo en lo relativo a las líneas que efectivamente traza, sino a su vez en las modalidades que elige para su ver e imaginar. Yo soy en el dibujo, y no puedo no serlo. Quizás en otras actividades pueda evitar ser, ya que no necesito jugarme el pellejo en ellas, o se supone que he de obviarme de mí para conseguir una mirada objetiva despersonalizada. Pero el dibujo no. El arte se ejecuta en la propiedad y apropiación de todo lo que somos con todo lo que configura nuestro límite hermenéutico en sentido contemporáneo, y me refiero aquí no a la hermenéutica de la facticidad heideggeriana, ni a la de Paul Ricoeur, sino a aquella implícita en Husserl, que se va concretando con el desarrollo de las habitualidades del yo-puedo.

Soy mi capacidad de ver. Soy mi capacidad de sentir. Soy la virtud de mi trazar, mi confianza y terror. Soy lo mucho y lo poco que soy.

Soy lo que veo de mí y lo que no quiero ver. Soy todo lo mío y todo lo que dejo para estar a disposición. Soy simple y llanamente alguien a disposición, pero no pasivo sino en plena agencia. Soy en ese equilibrio entre lo propio y extraño, entre mi yo y el otro, o lo otro.

CUANDO SE DIBUJA ALGO AHÍ DELANTE

El artista se entrega a la observación de lo que comparece ahí delante y calla el gobierno discursivo temático de su atención cotidiana. El artista que dibuja o pinta un modelo se resuelve a observarlo, mediante un yo personal que vive lo observado, ya no de manera oculta para sí o al modo de una conciencia de trasfondo que pocas veces se explicita en la actitud de la vida cotidiana, sino como elemento desequilibrante para la performance del dibujo. El yo personal, con toda la trama de habitualidades que lo facultan como yo-puedo, es determinante para el desenlace del dibujo. El yo personal es el suelo explícito de la vivencia; fuente de las posibilidades creativas de su obra; escenario para ese verse a sí mismo no en su mirar, sino en la complejidad de su performance en la práctica del dibujo. En este sentido, el yo personal participa de la estructura dialéctica de la vivencia al modo como lo propone Merleau-Ponty, y, si se quiere, mucho más cercana a la estructura ontológica-moral de la vivencia que de su estructura meramente estética, en la medida en que ella se desarrolla en el campo de su libertad, de la voluntad.

Todo comienza de manera entreverada. Eliges un tema para comprenderlo en mayor profundidad. La soledad del tiempo en la que discurre el proceso creativo –te dices– permeará los misterios que oculta. Eso, si acaso es simple curiosidad consciente. Aparentemente, antes de comenzar, tienes buena noción de lo que tratará tu dibujo. Incluso sabes la historia que has de narrar. Puedes investigar incluso posibilidades de composiciones, y hacer un previo escudriño de referentes en la Historia del Arte. Pero en mi caso particular cuando comienzo así cae un letargo parecido a la procrastinación que me repliega y demora en comenzar la imagen, hasta que llega el momento en que la furia de mis instintos ebulle y a fuerza de liberarme de lo que me apresa –seguramente la misma idea preconcebida del dibujo– el dibujo comienza por sí mismo.

No pienso. Todo lo calculado se deja fuera para que la recolección de la conciencia lo recupere si hace falta. Decisiones espontáneas se toman, pero no desde el ciego azar. Se está, por así decir, en coordinación con una otredad sin nombre, como un multiverso de sentidos posibles que todavía subyacen mudos detrás de la palabra. Aun en el simple trabajo de trazar y sombrear, el campo anterior al Logos se abre sin esfuerzo en toda su inmensidad y abundancia.

Y entonces comienza a aparecer su rostro, y con él la comprensión empática. Idas y vueltas afectivas van dirimiendo la identidad del retratado que exige decir algo que desconoces pero que reconocerás cuando aparezca. No es su mera unicidad, aunque ella juega una buena parte aquí. Ofreces de ti todo cuanto traes y más. En el mejor de los casos, la obra toma como suyo lo que ni siquiera sabías que llevabas contigo. En el peor de ellos, la obra no alcanza a tomar de ti lo que soñabas como tuyo y el control de la mente educada intenta ahora suplirlo. El pecado original del arte sería entonces el control creativo, que distiende la paradoja entre el interés explícito del artista y el celo de la vida creativa tras ser reclamada de manera tan obvia. A la vida creativa se la seduce indirectamente, y se la desarrolla en el equilibrio de la sincronicidad y coordinación de los distintos planos conscientes. Todo esto, en una imagen simple.

EL DIBUJO DE ARQUETIPOS Y EL ACCESO A LO MUDO

Sin embargo, cuando abor das una imagen arquetípica o un arquetipo esta otredad previa a todo lenguaje se abre como infinito refulgente, intenso, lleno, pero etéreo. Esta otredad no es un mero encuentro semántico, sino un enjambre de relaciones cuyas reglas modifican la comprensión vital del artista de manera transversal, y mucho más aún si esas imágenes han sido evocadas en sueños antes de la creación de obra. Allí las complejas coordenadas del símbolo toman propiedad e identidad al modo como si fuera una persona. A veces la empatía ayuda en este proceso en el que comprendes al personaje al encarnarlo a través de la interpretación. Pero otras veces el personaje se establece aún sin develar su fuero interno, que al fin y al cabo no te incumbe.

A este proceso comprensivo de aquello que no puedo reproducir en palabras y que es impensable desde la vida cotidiana no artística le llamo la alquimia del dibujo. Es un proceso que transforma no sólo la materia (en este caso el carbón) en la ilusión representativa de un personaje, sino fundamentalmente modifica mi nivel de pensamiento en los diversos planos de ser. Es un ejercicio que bien utilizado permite el conocimiento de sí mismo, así como también del reconocimiento, asentimiento y reconciliación de lo que no queremos ver en nosotros. Incluso, de lo impensable de modo natural. Comprendes, sin discursos. Todo está ahí a disposición. Tanto, que te olvidas de apresarlos con palabras. ¿Para qué? Le pondría nombre si temiere que se escapara.

Pero he de advertir que el dibujo de arquetipos constituye una amenaza. No es un juego para todo espectador. Exige saberse a sí mismo en su luz y sombra, sin juicio, sin pecado. Una mente más allá del bien y del mal, más allá de todo credo y lugar común, es una mente que puede

disponerse a la vida creativa. Allí siempre se ve lo impensado desde lo impensable, porque de lo que se trata es de trabajar desde la materia prima de toda obra del Espíritu, el dragón mercurial del alma.



Imagen 05: *Selfie*, 2021. Verónica Arís Zlatar
Carboncillo sobre papel, 29,7x42cm

EL MAESTRO ECKHART, LECTOR DE LAS HOMILÍAS SOBRE EL GÉNESIS DE ORÍGENES¹

Silvia Bara Bancel*

Ya en 1935, Hugo Rahner² había señalado el profundo enraizamiento patrístico de la noción del nacimiento de Dios en nosotros, tan característica del Maestro Eckhart OP, que la toma precisamente de Orígenes, según él mismo indica³. Así, Eckhart se refiere a Orígenes

* Universidad Pontificia Comillas, Madrid

1 Las presentes reflexiones son fruto de mi participación en el proyecto de investigación francoalemán “Teaching and Preaching with Patristic auctoritates. Meister Eckhart in France and Germany, Past and Present” (ANR-17-FRAL-0002). Ofrezco aquí la traducción, con ligeras modificaciones, de mi contribución en uno de los volúmenes colectivos del proyecto: Silvia Bara Bancel, “Maître Eckhart, lecteur des *Homélie*s sur la Genèse d’Origène”, en Marie-Anne Vannier (dir.), *Maître Eckhart, lecteur des Pères Grecs*, Paris, Beauchesne, 2020, p. 59-87.

2 Hugo Rahner; “Die Gottesgeburt: Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen des Gläubigen”, *Zeitschrift für katholische Theologie* 59/3 (1935), p. 333-418.

3 Cf. Elisa Rubino, “‘...ein gröz meister’: Eckhart e Origene”, en Loris Sturlese (ed.), *Studie sulle fonti di Meister Eckhart*, Fribourg (Suisse), Academic Press Fribourg, *Dokimion* 37, 2012, p. 141-164; Elisabeth Boncour, *Maître Eckhart lecteur d’Origène. Sources, exégèse, anthropologie, théogénésie*, Paris, Vrin, 2019 : Bernard McGinn, “Origène”, en Marie-Anne Vannier (dir.), *Encyclopédie des mystiques rhénans d’Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, Paris, Cerf, 2011, p. 904-906 ; Marie-Anne Vannier, “Eckhart, lecteur d’Origène”, *Irenikon* 4 (2015), p. 483-496.

como “un gran maestro”, y es una de sus fuentes patrísticas fundamentales, junto con San Agustín. Pero no es fácil reconocer lo que ha retenido específicamente del pensamiento del Alejandrino, tan lejano temporalmente y que ha influido también en otros autores que preceden a Eckhart. Por ello, para poder analizar la recepción de Orígenes en el Maestro alemán, un primer acercamiento es tener en cuenta las ocasiones en las que Eckhart atribuye explícitamente una afirmación a Orígenes. Pero ¿de dónde tomó el Maestro turingio sus referencias a Orígenes? ¿Conocía obras completas o sólo algunos extractos de segunda mano? De todos los escritos del Alejandrino, lo único que sabemos con seguridad es que leyó directamente sus *Homilías sobre el Génesis*, que presentan importantes nociones origenianas. Y es también es la obra de Orígenes que Eckhart cita con más frecuencia (17 veces).

Por ello nos centraremos en el uso que Eckhart hace de estas homilías, especialmente en el *Libro de las Parábolas del Génesis*, su segundo comentario al Génesis, en el que ahonda en el sentido alegórico del texto bíblico. Y a lo largo del capítulo 25, Eckhart despliega el sentido parabólico de los versículos Gn 25,1 y 23, explicitando que se inspira precisamente en las palabras de Orígenes (*Par. Gen.* n. 189)⁴. Y dado que estas mismas explicaciones se encuentran en el tratado (o sermón) eckhartiano *Del hombre noble*, también referidas a Orígenes, lo tendremos igualmente en cuenta, para poder considerar desde estos textos la relación de Eckhart con Orígenes, lo que asume de éste y su novedad. Podemos anticipar que el Maestro Turingio extrae y condensa lo más significativo de las *Homilías sobre el Génesis* del Alejandrino, sirviéndose de su exégesis alegórica y de sus metáforas (la semilla divina en nosotros, el pozo y el manantial de agua viva), así como de sus profundas reflexiones sobre la imagen de Dios en el ser humano, que no se puede perder. Sin embargo, Eckhart desplaza la orientación ética de Orígenes y asume una perspectiva más ontológica, y va más allá del Alejandrino, añadiendo una nueva interpretación de los textos, al incorporar la noción del doble ser de las cosas y de la creación continua en el Verbo.

4 Para la obra eckhartiana, nos remitimos a la edición crítica: Meister Eckhart, *Die deutschen und lateinischen Werke*, Kohlhammer, Stuttgart, 1936ss, abreviadas como LW (*Lateinische Werke*) y DW (*Deutsche Werke*); y a la edición bilingüe latín-francés publicada en París, por Cerf, *L'œuvre latine de Maître Eckhart* (abreviada OLME). Si no indicamos edición castellana, las traducciones son nuestras.

1. REFERENCIAS EXPLÍCITAS DE ECKHART A ORÍGENES

NÚMERO DE OCASIONES EN QUE ECKHART MENCIONA A ORÍGENES EXPLÍCITAMENTE

| Orig. Eckh. | Hom. in Gen. | Hom. in Ex. | Hom. in Num.23 | Hom. in Jer. 11 | In loh (Catena) | Hom. ad Rom. | Ps-Or. Maria stabat | Errores de atribución de Eckhart | TOTAL |
|-------------|--------------|-------------|----------------|-----------------|-----------------|--------------|---------------------|----------------------------------|-------|
| In Gen. | 2 | | | | | | | | 2 |
| Par. Gen | 11 | | 1 | 1 | | | | | 13 |
| In. Ex. | | | 1 | | | 1 | | | 2 |
| In. Sap. | | | 1 | 4 | | | | | 5 |
| In Ecclí. | | | | 3 | | | | | 3 |
| In loh. | | | | 1 | 1+2* | | 3 | | 7 |
| Sermo | | 1 (S. 45) | | | | | 1 (S. 8) | 4 | 6 |
| Acta Eckh. | 2 | | | 1 | | | | | 3 |
| DW | 2 (VdeM) | | | 1 (Pr.41) | | | 2 (Pr.31, Pr. 56) | | 5 |
| TOTAL | 17 | 1 | 3 | 11 | 1+2* | 1 | 6 | 4 | 46 |

* Se trata de dos referencias a Orígenes que provienen de la *Catena* de Tomás de Aquino sobre el Evangelio de Juan, que no se han podido determinar en la edición contemporánea de esta obra de Orígenes.

Dado que once siglos separan a nuestros dos autores, no siempre es fácil determinar la fuente de inspiración de Eckhart, si se trata del pensamiento de Orígenes (en directo) o si lo recibió a través de otros autores (como Agustín, los Victorinos, Pedro Lombardo, Tomás...) que también leyeron a Orígenes y que pudieron introducir sus propias inflexiones. Además, la exégesis alegórica origeniana estaba muy presente en la *Glosa ordinaria*, así como en otras cadenas de textos, que no siempre indicaban la referencia del autor. En todo caso, Eckhart es consciente de seguir al Alejandrino y lo nombra en cuarenta y seis ocasiones: diecisiete veces en relación con las *Homilias sobre el Génesis* de Orígenes y once veces al citar un párrafo de la *Homilía sobre Jeremías 11*, sobre el nacimiento del Hijo de Dios, que siempre está naciendo, y sobre aquél que “nace incesantemente de Dios en toda obra de virtud”. Seis veces se refiere Eckhart a un sermón sobre María Magdalena, atribuido en su época a Orígenes. Tres veces repite la afirmación de

la *Homilía sobre Números 23* de Orígenes sobre la fiesta que hay en el cielo y la gran alegría que tiene la Trinidad por cada persona que se convierte. Eckhart menciona también a Orígenes en tres ocasiones, en relación con su *Comentario al Evangelio de Juan*, aunque únicamente se ha podido verificar una referencia: “Orígenes, en cambio, dice que por ‘hombre’ se entiende la naturaleza racional en sentido universal”⁵. Sólo una vez el maestro dominico cita las *Homilías sobre el Éxodo* de Orígenes, así como las *Homilías sobre la Epístola a los Romanos*. A veces Eckhart se equivoca, especialmente en sus Sermones. Así, atribuye a Orígenes un ejemplo de Agustín en su *Sermón al Pueblo* 311: “lo que amas en la tierra es engrudo para las alas espirituales que te hacen volar hacia Dios”⁶. Pero en el Sermón alemán 101 el error es al contrario: Eckhart pone bajo la autoridad de Agustín la afirmación origeniana de la *Homilía sobre Jeremías 11*: “San Agustín dice: ‘Que este nacimiento suceda siempre, pero no tenga lugar en mí, ¿de qué me sirve?’. Que se produzca en mí, jeso es lo que de verdad importa!”⁷.

El recorrido de las distintas referencias de Eckhart a Orígenes también nos permite considerar las fuentes de acceso al Alejandro que tuvo el Maestro Turingio, pues con frecuencia, él mismo indica dónde toma las citas. Por otro lado, a menudo repite una misma frase de manera idéntica, lo que nos hace sospechar que se ha servido de una colección de textos de la cual ha tomado esa afirmación.

Así, el Maestro dominico recurre a las citas origenianas presentes en la *Glosa ordinaria* de la Biblia. Es el caso del fragmento de la *Homilía sobre Jeremías 11*, sobre el nacimiento del Verbo, tan importante en su pensamiento, y que cita trece veces (once, bajo el nombre de Orígenes explícitamente). Eckhart no parece haber leído la versión latina de estas homilías realizada por Jerónimo, sino únicamente el fragmento de la *Glosa*. Por un lado, deja claro en cuatro ocasiones que sigue la *Glosa*. Y, por otra parte, utiliza siempre el término *felix*, que se encuentra en el fragmento recogido por la *Glosa*, en lugar del término *beatus*, que aparece en la versión latina de Jerónimo.

He aquí la traducción del texto de Orígenes presente en la *Glosa*, del cual Eckhart saca tanto provecho:

5 Eckhart, *In Ioh.* n. 65, traducción de Marta Daneri-Rebok en Maestro Eckhart, *Comentario al prólogo del Evangelio de San Juan*, Buenos Aires, Ágape Libros, 2014, p. 67. Cf. Orígenes, *In Iohannem* II c.23 n. 148.

6 Eckhart, *Sermo XXXVIII* n. 385 y en los sermones latinos 47 et 53. Cf. Augustinus, *Sermones ad populum*, Sermo 311, PL 38, col. 1415, lin. 27.

7 Eckhart, *Predigt* 101, traducción de Silvia Bara Bancel (ed.), *Dios en ti. Eckhart, Tauler y Susón a través de sus textos*, Salamanca, San Esteban, 2017, p. 82.

ORÍGENES. “Se ha descubierto una conspiración entre los hombres de Judá, etc.” [Jer 11, 9]. Si hemos pecado, nosotros, que nos llamamos ‘hombres de Judá’ a causa de Cristo, se dice de nosotros: “Se ha descubierto una conspiración o una conjura entre los hombres de Judá” [...] En efecto, todo el que comete un pecado ha nacido del diablo. Por lo tanto, cada vez que pecamos, nacemos del diablo. Infeliz es aquel que siempre nace del diablo. Pero feliz (*felix*) es aquel que siempre nace de Dios. En efecto, yo no diría que el justo nace de Dios de una vez por todas, sino que nace siempre de Dios, en cada una de sus obras de virtud. También nuestro Salvador es el resplandor de la gloria (*splendor claritatis*) [Hebr. 1:3]. Pero el resplandor no nace ni cesa de una vez por todas, sino que cada vez que surge (*oritur*) la luz, fuente del resplandor, surge a su vez el resplandor de la gloria. Nuestro Salvador es la sabiduría de Dios. En cuanto sabiduría, es el resplandor de la luz eterna [Sab 7,26]. Así, nuestro Salvador siempre está naciendo. Por eso dice [la Escritura]: “Antes que todos los montes, me engendra” [Prov. 8:25], y no, como algunos interpretan erróneamente, “me engendró”. También tú, a semejanza suya [del Salvador], si tienes el espíritu de adopción [Ro 8,15], eres siempre engendrado por Dios, por todo pensamiento, por toda obra, y serás hecho hijo de Dios en Cristo Jesús. (*Hom. 6, PL 25, 636B, nuestra traducción*).

Igualmente, Eckhart toma prestada de la *Glosa ordinaria* la única cita de la *Homilía sobre el Éxodo* de Orígenes, como él mismo indica: *Origenes hic in Glossa... (In Ex. n. 83)*.

También se sirve de la *Catena aurea* de Tomás de Aquino, que denomina *Glosa de Tomás*. Gracias a ello tuvo acceso a algunos fragmentos del *Comentario al Evangelio de Juan* de Orígenes, que no se hallaba traducido del griego al latín. Eckhart cita esta obra en tres ocasiones, pero únicamente una de las referencias ha sido autenticada.

Y como todos los teólogos de su tiempo, Eckhart reflexionó sobre los *Cuatro Libros de Sentencias* de Pedro Lombardo, que contenían algunos fragmentos del *De principiis* de Orígenes y de sus comentarios a las Escrituras. Cabe destacar la discusión recogida en el Primer libro, Distinción 9, capítulo IV, donde el Lombardo aborda la pregunta si se debe decir “el Hijo siempre ‘es’ engendrado” o si es mejor sostener que “siempre ‘ha sido’ engendrado”, que expone la opinión de Orígenes, entre otros, y el texto de la *Homilía sobre Jeremías 11*⁸. Y

8 Pierre Lombard, *Les Quatre Livres de Sentences. Premier Livre*, ed. Marc Ozilou, Paris, Cerf, 2012, p. 221-226.

quizá Eckhart se haya podido inspirar además de otra referencia a la *Homilía sobre Jeremías*, de Orígenes, recogida por Pedro Lombardo, para su noción de *in quantum*⁹.

Eckhart también tuvo acceso a algunas fuentes dominicanas formadas por colecciones de textos patrísticos en torno a distintos temas, recopilados por los primeros Maestros dominicos en la Universidad de París, en el siglo XIII. Es el caso de la colección de ejemplos para sermones de Esteban de Borbón, llamada *Tractatus de diuersis materiis praedicabilibus*¹⁰, de la que probablemente extrae la única cita del *Comentario a la Epístola a los Romanos*¹¹ de Orígenes, que aparece en el *Sermón latino* 45 de Eckhart, cita que el Turingio parece reproducir textualmente del *Tractatus*¹².

La liturgia dominicana era otra fuente de referencias patrísticas, ya que el breviario dominicano procuraba explicitar las referencias de

9 Pierre Lombard, *Les Quatre Livres de Sentences. Quatrième Livre*, ed. Marc Ozilou, Paris, Cerf, 2015, p. 482. “...quand on parle d’un Dieu juste et miséricordieux, on signifie ainsi l’essence divine elle-même et on affirme selon celle-ci une même chose, de manière aussi à comprendre certaines [propriétés] différentes. Nous comprenons par cela, en effet, qu’il s’agit d’un juge juste et compatissant. – Origène, sur Jérémie. Ce que montre Origène de façon évidente, lorsqu’il dit : “Toutes les choses qui appartiennent à Dieu, le Christ l’est : lui-même est sa sagesse, lui-même est sa force, sa justice, sa sainteté, lui-même est sa prudence. Mais bien qu’il s’agisse d’une seule chose chez le sujet, elle est désignée par divers vocables selon la variété des sens. Car une chose est signifiée par la sagesse, une autre par la justice. Quand on parle de sagesse, en effet, on entend l’informer des connaissances des choses divines et humaines ; quand on parle de justice, on laisse entendre le dispensateur ou le juge des mérites. De même aussi quand on parle de prudence, on entend le docteur et celui qui montre les choses bonnes et mauvaises ou indifférentes”.

10 Stephanus de Borbone, *Tractatus de diuersis materiis praedicabilibus (secunda pars)*, 5 c. 7 p. 161, 1126. Orígenes: “Tanta est uirtus crucis ut si in mente fideliter habeatur, nulla libido dominabitur, nulla peccati preualere potest inuidia, sed ad eius memoriam totus peccati et mortis continuo fugit exercitus”.

11 Orígenes, *In epistolam Pauli ad Romanos*, (ed. C. Hammond, Vetus latina 33), lib. 6, c. 1 p. 457,38 *Est enim tanta uis crucis Christi ut si ante oculos ponatur et in mente fideliter retineatur ita ut in ipsam mortem Christi intentus oculus mentis aspiciat nulla concupiscentia nulla libido nullus furor nulla peccati superare possit inuidia, sed continuo ad eius praesentiam totus ille quem supra enumerauimus peccati et carnis fugatur exercitus, ipsum uero peccatum nec subsistit, quippe cum nec substantia eius usquam sit nisi in opere et gestis.*

12 Eckhart, *Sermo* 45 n. 464, LW IV, 384,7 (nuestra trad.). “Orígenes también enseña que tomar la propia cruz puede ser eficaz además de útil, diciendo: “el poder de la cruz de Cristo es tal que, si alguien la llevara fielmente en la mente, ya no podría tener apetencia alguna por el pecado, sino que vuelto continuamente a su memoria, es decir, a la pasión [de Cristo], huiría del tormento de todo pecado y muerte””. Los editores de la edición crítica de Eckhart, así como Elisa Rubino, pensaban erróneamente que se trataba de una cita de las Homilías sobre el Éxodo.

las lecturas que ofrecía. Pero la presencia de Orígenes allí es pequeña y poco significativa¹³.

Por último, Eckhart también pudo leer directamente algunas traducciones latinas de Orígenes realizadas por Rufino de Aquilea y por Jerónimo. Y como ya hemos indicado, por las referencias que el Turingio ofrece, podemos asegurar que conoció y trabajó las *Homilias sobre el Génesis* de Orígenes, que cita diecisiete veces con el nombre de su autor.

Además, Eckhart hace un amplio uso de una hermosa *Homilía sobre María Magdalena* atribuida a Orígenes, la cual cita en seis ocasiones. Sin embargo, en realidad no es auténtica, sino que procede del entorno cisterciense del siglo XII¹⁴.

Hemos recogido aquí únicamente las menciones explícitas que el dominico Turingio hace del Alejandrino. Sin embargo, este acercamiento puede ser de gran utilidad, pues a partir de estos datos, que nos permiten señalar con certeza los textos que Eckhart toma de Orígenes, podemos reconocer otras alusiones al pensamiento origeniano no indicadas hasta ahora, especialmente en la obra alemana, como ocurre, por ejemplo, en el Sermón alemán 75¹⁵.

Por otra parte, es muy probable que el Maestro Eckhart conociera directamente la principal obra de Orígenes, su *Tratado sobre los principios (Peri Archon)*, más allá de los fragmentos presentes en Pedro Lombardo, porque la versión latina de Rufino (*De principiis*) estaba muy difundida en su época¹⁶. Igualmente, aunque tampoco tengamos ninguna referencia explícita de ello, seguramente Eckhart tuvo acceso al *Comentario* y a las *Homilias sobre el Cantar de los Cantares* del Alejandrino.

13 Cf. Raymond Etaix, “ Les leçons patristiques de l’office temporal dans le *Lectionarium* et le *Bréviarium* du prototype dominicain ”, en Léonard E. Boyle, *Aux origines de la liturgie dominicaine. Le manuscrit Santa Sabina XIV L 1*, Rome, CNRS Editions, 2004, p. 183-195.

14 Cf. McGinn, “ Origène ”, p. 906.

15 Hemos señalado los paralelos entre Orígenes y el sermón 75 en el anexo del artículo: Bara Bancel, “ Maître Eckhart, lecteur des *Homélie*s sur la *Genèse* d’Origène ”, p. 87.

16 Elisa Rubino indica que el silencio de Eckhart a propósito del *De principiis*, que debió encontrar en las bibliotecas, sigue siendo una cuestión sin resolver. Cf. Rubino, “ ‘...ein gröz meister’: Eckhart e Origene ”, p. 142.

2. LECTURA DIRECTA DE LAS HOMILÍAS SOBRE EL GÉNESIS DE ORÍGENES

Un estudio de las referencias explícitas de Eckhart a Orígenes muestra que está familiarizado con sus *Homilías sobre el Génesis*, al menos las *Homilías* 10-13, así como la primera, la segunda y la séptima, que contienen elementos importantes del pensamiento origeniano: su antropología y la doctrina de la imagen de Dios, así como la de la creación.

Dado que Eckhart afirma en el capítulo 25 de su segundo comentario al Génesis, las *Parábolas sobre el Génesis*, que basa su interpretación de Gn 25,1 y 25,23 en la propuesta del Alejandrino en sus *Homilías* 12 y 13¹⁷, y puesto que este capítulo es el lugar donde Eckhart hace un uso más extenso de Orígenes, nos detendremos en ese texto para ver cómo Eckhart comenta la Escritura en tanto que Maestro escolástico. Por otra parte, en el tratado o sermón *Del hombre noble*, Eckhart retoma los mismos temas, apoyándose igualmente (de manera implícita) en las *Homilías sobre el Génesis* de Orígenes, pero lo hace en tanto que predicador, y las dos perspectivas se enriquecen mutuamente. Por ello vamos a exponer el enfoque de Eckhart presente en estos dos textos en paralelo, siguiendo de cerca el capítulo 25 de las *Parábolas sobre el Génesis*, para profundizar en lo que el Maestro dominico retiene de Orígenes, y poder determinar su relación con sus fuentes, en este caso, el Alejandrino.

El primer gran tema, que menciona, pero no desarrolla aquí, es el de la fecundidad del alma unida a Dios, que no es otra cosa que el nacimiento de Dios en el alma, como dice Orígenes en la *Glosa sobre Jeremías 11*: “en todo acto de virtud” el ser humano “es engendrado hijo de Dios”. El segundo tema en el que sí va a centrar su atención es la condición de posibilidad de este nacimiento: la presencia divina en el ser humano, pues es imagen de Dios, y en él se halla la ‘semilla’ o ‘fuente’ divina, que puede ser oscurecida u obstruida, pero que no desaparece nunca. Y una vez eliminado aquello que obstaculiza esta presencia, la imagen ‘resplandece’ y se produce el nacimiento de Dios en el alma.

17 Cf. Eckhart, *Par. Gen.* n. 189 (nuestra trad.). “I: Abraham se casó con otra mujer (Gn 25,1). Y más adelante: “Dos naciones están en tu vientre y dos pueblos saldrán de tu vientre y se dividirán, y un pueblo dominará al otro, y el mayor servirá al menor” (Gn 25,23). Hay que señalar que bajo estas palabras se significan parabólicamente cinco cosas, todas ellas enraizadas en el mismo fundamento y que pueden extraerse de las palabras de Orígenes de la duodécima *Homilía sobre el Génesis*, así como de la decimotercera”. Aunque Eckhart sólo menciona las *Homilías* 12 y 13, en su argumentación se refiere también a las *Homilías* 7, 10 y 11 de Orígenes.

ESTRUCTURA DE LA ARGUMENTACIÓN EN LAS PARÁBOLAS DEL GÉNESIS CAPÍTULO 25

Eckhart reúne en su exposición los versículos Gn 25, 1 (“Abraham tomó otra mujer”) con Gn 25, 23 (“Dos pueblos hay en tu vientre, dos naciones que, al salir de tus entrañas, se dividirán. Un pueblo dominará otro pueblo; el mayor servirá al pequeño”). Dice que extraerá la explicación parabólica de estos textos de Orígenes en cinco puntos, y finalmente añadirá un sexto, que matizará indirectamente el pensamiento del Alejandrino sobre la creación.

En primer lugar, Eckhart se ocupa de Gn 25,1 y señala el significado místico que Orígenes ofrece para las uniones de los patriarcas. Representan el matrimonio o “la conjunción (*coniunctionem*) del alma con Dios o la Sabiduría divina”¹⁸, dicho de otro modo, la unión nupcial del alma con el Verbo de Dios¹⁹. Orígenes se refiere a menudo a la unión del hombre virtuoso con la Sabiduría o el Verbo con la metáfora nupcial²⁰. Y también el Maestro Turingio lo va a utilizar aquí, aunque no sea lo más frecuente en él. Así, Eckhart toma ciertas palabras de Orígenes que extrae de dos homilias diferentes, la décima y la undécima:

Sobre el primer punto, Orígenes afirma: “Yo, siguiendo a Pablo, digo que es una alegoría, y también digo que las bodas de los santos son la conjunción del alma con la Palabra de Dios”²¹. “Según esto, creo que, en la Ley, la persona célibe o estéril es clasificada como maldita”. “Es cierto, en efecto, que las vírgenes de la Iglesia (...) han dejado hijos espirituales y que cada una ha tenido a la Sabiduría como esposa”²², siguiendo a Gálatas 4, (19): *¡Hijos míos!, por quienes sufro de nuevo dolores de parto, hasta ver a Cristo formado en vosotros* y 1 Corintios 4 (15): *Soy yo quien, por el Evangelio, os he engendrado en Cristo Jesús*²³.

Si bien cita textualmente algunas afirmaciones de Orígenes en sus *Homilias sobre el Génesis*, Eckhart se centra en particular en el fruto

18 Eckhart, *Par. Gen.* n. 189, LW I/1, 661, 8-9. *Primum est quod coniugia patriarcharum sive antiquorum patrum figurabant coniunctionem animae cum deo sive sapientia divina.*

19 Eckhart, *Par. Gen.* n. 191, LW I/1, 662,9. *De primo Origenes sic ait : “ ego, Paulum sequens, dico haec esse allegoriam, et sanctorum nuptias coniunctionem animae dico esse cum verbo dei ”.*

20 Por ejemplo, Orígenes, *Hom. in Gen.* 11 n. 1.

21 Orígenes, *Hom. in Gen.* 10 n. 5.

22 Orígenes, *Hom. in Gen.* 10 n. 1,

23 Eckhart, *Par. Gen.* n. 191.

de este matrimonio, lo que surgirá de esta conjunción del alma con la Palabra-Sabiduría: convertirse en hijo de Dios, el nacimiento en el alma, idea que también toma de Orígenes. Podemos percibirlo a través de su inserción del versículo de Gálatas 4,19 en el discurso de Orígenes, (con la mención de los dolores de parto), así como a través de la referencia origeniana que Eckhart señala más adelante: “Y Orígenes dice, en la *Glosa sobre Jeremías* 11, (9): ‘con todo acto de virtud’ un hombre ‘nace hijo de Dios’²⁴. Entonces, “la fecundidad del alma unida a Dios” es mucho mayor que la fecundidad natural, explica el Maestro Turingio siguiendo al Alejandrino²⁵, pues en cada acto de virtud “nace en el alma, espiritualmente, el retoño de una buena obra” (*Par. Gen.* n. 191); idea retomada también por San Agustín, según señala Eckhart²⁶. En cambio, recuerda el Turingio, en la “fecundidad de la carne”, sólo se puede tener un hijo por año y, a partir de cierta edad, ya no se es fértil (*Par. Gen.* n. 191). Sin embargo, “la fecundidad del espíritu puede estar siempre presente en nosotros” (*Par. Gen.* n. 192). Implica haber abandonado “los afectos de la carne, alejándose de los vicios” y dejar de lado “los pensamientos animales y sensuales”, que aparecen expresados de manera figurada como camellos en Gn 24, 64, cuando se dice que “Rebeca, después de haber visto a Isaac, descendió del camello”, según explica Orígenes y también Eckhart, citándolo²⁷.

A continuación, el Turingio relaciona esta doble fecundidad, la de “la carne” y la “del espíritu” con las *dos naciones o dos pueblos* que están en el vientre de Rebeca, según Gn 25,23. En su comentario a este versículo, Eckhart expone varias posibilidades para interpretar estas dos naciones o pueblos que nacerán de Rebeca y, por tanto, en sentido figurado, de cada uno de nosotros: cuatro de ellas extraídas más o menos de

24 Eckhart, *Par. Gen.* n. 191. Orígenes, *Hom. in Jer.* 11, según la *Glosa ordinaria*. Igualmente, Eckhart retoma la relación entre las nupcias del alma con Dios y la filiación en su *Comentario al Evangelio de Juan*. Eckhart, *In Ioh.* n. 292, LW III, 245,2-3. ...*id est ut Christus, verbum caro factum, in me habitet, Gal. 4 : 'donec fornetur Christus in nobis'. Nuptiae enim istae non fiunt nisi filio dei, Matth. 22: 'fecit nuptias filio suo'*.

25 Cf. Eckhart, *Par. Gen.* n. 192. “Pues como dice Orígenes [*Hom. in Gen.* 11 n. 2]: “cuanto más se cansa uno en la carne, más robusto será por la virtud de su alma y dispuesto a los abrazos de la Sabiduría”. Y más lejos Eckhart vuelve sobre la homilía anterior de Orígenes, *Hom In Gen.* 10, n. 5.

26 Eckhart, *Par. Gen.* n. 191. “Agustín dice también, en el libro XII de *La Trinidad*, en el séptimo capítulo: ‘Las buenas acciones son como los hijos de vuestra vida’. [...] Se puede explicar lo que declara Agustín en *La virginidad* [c. 13 n. 12]: ‘la fecundidad de la carne no hace contrapeso ante la virginidad’”.

27 Orígenes, *Hom. in Gen.* 10 n. 5 y Eckhart, *Par. Gen.* n. 192.

las *Homilias sobre el Génesis* de Orígenes²⁸ (la imagen de lo celestial –es decir, la imagen de Dios– y la imagen de lo terrenal; la voluntad del Bien y la voluntad de los bienes particulares; el apetito racional y el apetito sensorial; las virtudes y los vicios, y sus semillas) y una última, original de Eckhart (el doble ser de las cosas). Finalmente, una vez desplegadas todas estas posibilidades contrapuestas que explican los dos pueblos divididos que habitan en nosotros, vuelve a la unidad, y propone el orden correcto de las cosas: lo que está menos alejado de lo uno, el intelecto, conduce a lo que está más alejado de él, la naturaleza.

El sermón *Del hombre noble*, por su parte, también se inspira parcialmente en las *Homilias sobre el Génesis* de Orígenes (y el propio Eckhart se refiere a Orígenes en dos ocasiones), y tiene elementos en común con el capítulo 25 de las *Parábolas sobre el Génesis*, aunque su estructura está determinada por el versículo bíblico comentado por Eckhart: “Un hombre noble marchó a un país lejano para adquirir un reino y luego regresó” (Lc 19,12). El Turingio resume su contenido a inicio del sermón:

Nuestro Señor nos enseña con estas palabras [1] lo noble que el hombre ha sido creado en su naturaleza [el hombre exterior y el hombre interior, celeste, donde brilla la imagen divina] y [2] qué divino es lo que puede llegar a obtener por la gracia [es decir, el nacimiento del Verbo en el alma, llegar a ser hijos de Dios] y también cómo el hombre debe llegar hasta allí [dejar todas las imágenes y a sí mismo, llegar a ser uno en el Uno, reconocer a Dios y a la criatura en el Uno...]²⁹.

Retendremos los elementos más significativos de estos dos discursos eckhartianos que se relacionan directamente con el pensamiento de Orígenes, siguiendo de cerca las *Parábolas sobre el Génesis* cap. 25.

LA IMAGEN DE LO CELESTE Y DE LO TERRENO, EL HOMBRE INTERIOR Y EXTERIOR

Eckhart observa una dualidad en el ser humano, que expresa de diferentes maneras. Así, “en el alma de cualquier persona”, explica, “están impresas de manera natural la imagen celestial de Dios y la imagen terrena o animal”, de la que habla 1Cor 15,49 (*Par. Gen.* n. 189). Esto se expresa en Gn 25,23 mediante *dos naciones*, “la imagen de lo celeste” y “la imagen de lo terreno”.

28 Cf. Orígenes, *Hom. in Gen.* 12 n. 3.

29 Eckhart, *Del hombre noble*, traducción de Amador Vega en Maestro Eckhart, *El fruto de la nada*, Madrid, Alianza, 2011 (en adelante, Vega), p. 153. Los añadidos entre corchetes son nuestros.

En el sermón *Del hombre noble*, así como en muchos otros sermones, el Turingio se refiere a esta dualidad como “el hombre interior” y “el hombre exterior”, retomando las palabras de San Pablo (2Co 4,16). Lo expresa del siguiente modo:

Hay que saber, y es también claramente evidente, que el hombre tiene en sí mismo una doble naturaleza : cuerpo y espíritu. [...] Es por lo que la Escritura dice de lo humano que en nosotros hay un hombre exterior y otro hombre interior. Al hombre exterior pertenece todo lo que es inherente al alma, pero envuelto y mezclado con la carne, y que tiene una acción común con cada miembro corporal, como el ojo, la oreja, la lengua, la mano y otros por igual. Y todo esto es lo que la Escritura entiende por hombre viejo, el hombre terrestre, el hombre exterior; el hombre enemigo, el hombre servil. El otro hombre que está en nosotros es el hombre interior; la Escritura lo llama un hombre nuevo, un hombre celeste, un hombre joven, un amigo y un hombre noble³⁰.

Aunque se trata de un tema que se encuentra en muchos autores, el desarrollo eckhartiano de lo que es este “hombre interior” e “imagen del cielo” se basa explícitamente en las *Homilias sobre el Génesis* de Orígenes, y fundamenta las bases de la presencia divina en cada ser humano. Este ha sido creado a imagen de Dios, aunque la imagen no descansa en el cuerpo, pues Dios no es corpóreo. “El que fue ‘hecho a imagen de Dios’ es nuestro hombre interior; invisible, incorpóreo, incorruptible e inmortal” –recuerda Orígenes³¹, junto con toda la tradición cristiana. Así pues, en el ser humano esta imagen puede estar oscurecida, pero permanece siempre en él. He aquí lo que expresa Eckhart en sus *Parábolas sobre el Génesis*:

Orígenes escribe, a este respecto, que la imagen de lo celeste “está dentro de ti y no viene de fuera”. “Porque en ti fue puesta la imagen del Rey celestial”, según el pasaje: *Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza* (Gn 1,26). “No podía aparecer en ti, mientras tu casa estaba llena de suciedad” y de afectos terrenales, “ni fluir (*fluere*)” ni brillar

30 Eckhart, *Del hombre noble*, Vega p. 153-154. Puede que aquí Eckhart se inspire también en Orígenes que destaca esta dualidad en diversos lugares, por ejemplo, en *Hom. In Gen* 1 n. 2.

31 Orígenes, *Hom. in Gen.* 1 n. 13, SC 7bis p. 57. En el original griego, Orígenes establece una gradación entre imagen y semejanza, pero Rufino emplea ambos términos como sinónimos, y Eckhart tampoco parece introducir gradación alguna entre imagen y semejanza.

(*lucere*), “porque los filisteos la habían llenado de tierra y tenía la imagen de lo terrenal en ti”³².

Eckhart cita aquí la decimotercera *Homilía* de Orígenes *sobre el Génesis*, que trata del versículo Gn 26,12: los pozos cavados por Isaac y obstruidos por los filisteos, y el significado espiritual de estas palabras. Así, Isaac es la figura de nuestro Salvador y los filisteos simbolizan todo lo que impide el acceso al “agua viva” del pozo que está dentro de nosotros. Y un poco más adelante, Orígenes continúa su explicación, recogida literalmente por el Maestro dominico³³.

La comparación entre ambos textos revela que Eckhart retoma los puntos importantes sin traicionar el pensamiento del Alejandrino y se centra en la imagen celestial y el Reino de Dios en nosotros, que no es otra cosa que la presencia de Dios mismo (véase su *Sermón alemán* 68); lo que Elisa Rubino designa como “la naturalidad de la presencia divina en el hombre”³⁴.

En el sermón *Del hombre noble*, el Maestro Turingio retoma esta metáfora de la imagen de Dios como un pozo o “una fuente viva” (*ein lebender brunne*) en el fondo del alma:

El gran maestro Orígenes aporta un ejemplo: la imagen de Dios, el Hijo de Dios, está en el fondo del alma como una fuente viva. Pero si alguien lo cubre de tierra, es decir, con un deseo terrenal, entonces lo oculta e impide que se reconozca y se llegue a saber nada de él; y, sin

32 Eckhart, *Par. Gen.* n. 193, LW I/1, 665,5. *Origenes sic scribit: 'imago caelestis' "intra te est et non extrinsecus venit". Intra te namque collocata est imago regis caelestis", secundum illud: 'faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram'. "Haec in te videri non potest, donec domus tua sordida est immunditiis" et terrenis affectionibus, "nec potest fluere" seu lucere, "quia Palaestini repleverunt eam terra et fecerunt in te 'imaginem terreni'.*

33 Orígenes, *Hom. In Gen* 13 n. 4, SC 7bis p. 327-329 (en cursiva, lo que retoma Eckhart). “Car il est là, le Verbe de Dieu, et son opération actuelle est d’écarter la terre de chacune de vos âmes et d’ouvrir ta source. Il est en toi, en effet, et *ne vient pas du dehors, comme aussi 'le royaume de Dieu est en toi'* [Lc 17,21]. [...] Quand Dieu fit l’homme, au commencement, *'il le fit à son image et à sa ressemblance'* [Gn 1,26]; et il ne plaça pas cette image à l’extérieur, mais *au-dedans de lui. Elle ne pouvait pas apparaître en toi, tant que ta maison malpropre était pleine d’ordures et de plâtras.* Cette source de science était en toi, mais *elle ne pouvait pas couler, parce que les Philistins l’avaient remplie de terre et avait fait en toi 'l’image du terrestre'* [1Cor 15,49]. Ainsi tu as porté, jadis, l’image du terrestre; mais maintenant, après ce que tu viens d’entendre, débarrassé par le Verbe de Dieu de cette grande masse de terre qui t’oppressait, fais resplendir en toi l’image du céleste. Voilà donc l’image dont le Père disait au Fils: *'Faisons l’homme à notre image et notre ressemblance'*.”

34 Cf. Rubino, “...ein grôz meister’: Eckhart e Origene”, p. 147.

embargo, permanece en sí mismo vivo, y cuando se quita la tierra que se ha tirado desde fuera, entonces vuelve a manifestarse y se hace perceptible. Y él dice que esta verdad está significada en el primer libro de Moisés, en donde está escrito que Abraham cavó fuentes vivas en su acre y que los malhechores las taparon con tierra; pero, cuando la tierra fue sacudida, las fuentes manaron de nuevo [Gn 24, 14ss]. (*Del hombre noble*, Vega p. 157-158).

Y en su explicación del capítulo 25 de las *Parábolas sobre el Génesis*, Eckhart utiliza también la comparación de Clemente de Alejandría, asumida por Orígenes, de la imagen de Dios con una pintura, que habría sido realizada a dos manos: en su base, el pintor sería el Hijo de Dios, pero el ser humano habría superpuesto en ella otros colores “terrenales”, sin que estos colores puedan destruir la imagen de fondo. El Turingio transcribe literalmente las palabras de Orígenes³⁵.

Y prolonga su comentario poniéndolo en relación con la pregunta que hace Jesús en Mateo 22,20, cuando toma una moneda en su mano: “¿De quién es esta imagen y qué está sobreescrito en ella (*super-scriptio*)? La imagen, propiamente dicha, –explica Eckhart–, es lo que está cocreado (*concreatum*) por Dios en el alma”, es decir, lo que es innato, “y no lo que se introduce desde fuera y se aplica, por así decirlo, desde fuera y por otro”³⁶. Esto corresponde a lo que es “del César”, es decir, “del príncipe del mundo”. Pero “una vez eliminado y rechazado lo que el mundo marca en el alma, la imagen de Dios brilla”, concluye el Turingio, “iluminando todo el ámbito del alma” (*Par. Gen.* n. 194). Aquí está el fundamento de la noción eckhartiana del desprendimiento y de la ‘desimaginación’ (*Entbildung*), la dialéctica de la imagen. Nos invita a despojarnos libre y activamente de la “imagen del hombre terrenal”, de todo lo mundano, de todo lo superpuesto, para que pueda surgir y brillar la “imagen celestial”, la imagen del Hijo en nosotros (*Überbildung*)³⁷.

Volviendo a nuestro análisis del capítulo 25 de las *Parábolas sobre el Génesis*, Eckhart ofrece en su cuarto punto otra explicación de las

35 Orígenes, *Hom. In Gen* 13 n. 4, SC 7bis p. 329 y Eckhart, *Par Gen* n. 193 (nuestra trad.). “El pintor de esta imagen es el Hijo de Dios. Un pintor de tal calidad y poder que su imagen puede ser oscurecida por la negligencia, pero no destruida por la malicia. La imagen de Dios siempre permanece en ti, aunque superpongas la imagen de lo terrenal. Tú eres el pintor de este cuadro. Estas palabras son de Orígenes”.

36 Eckhart, *Par Gen* n. 194, LW I/1, 666,10-12. *Imago enim proprie est quod in anima a deo est concreatum, non superinductum ab extraet quasi affixum de foris et ab alio.*

37 Eckhart resume asimismo esta dialéctica de la imagen en su *Comentario al libro de Génesis. In Gen* I n. 301, OLME I p. 641-643.

dos naciones y los dos pueblos de Gn 25,23, inspirándose de nuevo en Orígenes. Se trata de “los dos apetitos del hombre, el sensorial y el racional. El apetito sensorial pertenece a la carne (*carnem*), el racional al espíritu (*spiritum*); y se oponen el uno al otro, como se dice en Gálatas 5 [17]” (*Par. Gen.* n. 196). El Turingio retoma la interpretación alegórica del Alejandrino, esta vez refiriéndose a su séptima *Homilía sobre el Génesis* sobre Génesis 21³⁸. Orígenes se pregunta por qué el juego de Isaac e Ismael parece haber indignado a Sara, hasta el punto de ordenar la expulsión del hijo de la sirvienta, y por qué este juego es interpretado por Pablo como una persecución (en Gal 4,29). Y explica que Sara representa la virtud, Ismael, la carne e Isaac, el espíritu. Y el juego sería una alegoría de la seducción de los placeres de la carne, que debilitan la virtud. Eckhart resume y ofrece el mensaje de Orígenes, sin entrar en los ejemplos que el Alejandrino detalla. Además, Eckhart no mantiene exactamente el simbolismo propuesto por Orígenes, pues atribuye a Sara la virtud, pero también el espíritu y la razón (y así la identifica con Isaac); aunque mantiene la alegoría de Ismael como figura de la carne y, por tanto, del apetito sensorial; mientras que Isaac representa el espíritu y el apetito racional. Queda claro que el interés de Eckhart no es tanto la moral como la antropología subyacente. Se concentra en las dos grandes orientaciones existenciales, vivir según el apetito sensorial o según la razón, el espíritu y la virtud; según el hombre exterior o según el hombre interior³⁹.

LAS SEMILLAS DIVINAS

Esta dualidad se basa en “la doble naturaleza que hay en nosotros” (*Par. Gen.* n. 168), naturaleza sensible y racional, carne y espíritu, donde reside la imagen de Dios, la semilla divina en nosotros. Y en el quinto punto de la argumentación en las *Parábolas sobre el Génesis* cap. 25, Eckhart desarrollará su pensamiento sobre las

38 Orígenes, *Hom. in Gen.* 7 n. 3, SC 7bis p. 203-205.

39 Esta reducción a dos grandes orientaciones aparece claramente en *Par. Gen.* n. 166 y 168. “Hay que notar que, al igual que Dios creó dos cosas en el principio, esto es, el cielo y la tierra, también el primer hombre, creado a imagen de Dios, engendró dos hijos, Abel, el virtuoso, el celestial, que se identifica aquí con el cielo, y Caín, el vicioso, el terrenal, que se identifica con la tierra. Estos dos hijos son el hombre interior y el hombre exterior, el hombre celestial y el hombre terrenal, el hombre nuevo y el hombre viejo. Además, Caín y Abel son Ismael e Isaac, según Génesis 16,15; también son Esaú y Jacob, según Génesis 25,21-25; y el ángel malo y el bueno enviado a los hombres; y también la carne y el espíritu, según Gálatas 5,16-23. De estas cosas se dice, en sentido figurado, en Lucas 15 (11-32): ‘Un hombre tenía dos hijos, etc.’. Además, Caín y Abel son la cizaña y el trigo, según Mateo 13, (25)”.

semillas divinas⁴⁰. Comienza transcribiendo un largo pasaje de la duodécima *Homilía sobre el Génesis* del Alejandrino, que trata de los dos pueblos en el vientre de Rebeca, el de las virtudes y el de los vicios:

Y esto es lo que dice Orígenes con estas palabras: “Creo que se puede decir de cada uno de nosotros que también hay en él dos naciones y dos pueblos. Porque si el pueblo de las virtudes está dentro de nosotros, no lo está menos el pueblo de los vicios: pues de nuestros corazones salen los malos pensamientos, los adulterios, los robos, los falsos testimonios (Mt 15,19; Mc 7,21), los engaños, las rivalidades, las herejías, los celos [...] y cosas semejantes (Gal 5,20-21). Ya ves que somos un pueblo malvado”. Pero “hay también otro pueblo en nosotros, engendrado en el Espíritu; porque los frutos del Espíritu son el amor, la alegría, la paz, la paciencia, la bondad, la mansedumbre, la continencia, la castidad (Gal 5,22-23), y otros semejantes. Pero son más pequeños, mientras que el primero es más grande: porque los malvados son siempre más numerosos que los buenos, y los vicios que las virtudes. Pero si somos como Rebeca y merecemos concebir [un hijo] de Isaac, es decir, del Verbo de Dios, entonces también en nosotros un pueblo dominará al otro, y el mayor servirá al menor (Gn. 25,23), la carne servirá al espíritu, y los vicios darán paso a las virtudes”⁴¹.

En este fragmento sobre el combate espiritual, Orígenes señala la presencia en nosotros de un “pueblo de virtudes” y un “pueblo de vicios”, que normalmente es mayor que el primero, pero que está llamado a servir al menor: la carne, al espíritu. Y aunque Orígenes no hace aquí ninguna referencia explícita a las semillas, en su primera *Homilía sobre el Génesis* habla también de las “semillas de todas las buenas obras y virtudes” que han de ser “guardadas en nuestros corazones”, para que puedan ser “sembradas en nuestras mentes” (*in mentibus nostris*), y dar fruto a través de las obras realizadas con justicia⁴². Por ello, Eckhart puede afirmar que “las raíces y las semillas de las virtudes y de los vicios aparecen indicadas en

40 Eckhart, *Par. Gen.* n. 197. Quinto: ‘*duae gentes*’ in nobis sunt virtutes et vitia, formae naturales et earum” privationes, scientia et ignorantia et praedictorum semina sive radices, puta fomes peccati, synderesis et intellectus principiorum.

41 Eckhart, *Par. Gen.* n. 197 y Orígenes, *Hom. in Gen.* 12 n. 3, SC 7bis p. 299.

42 Orígenes, *Hom. in Gen.* 1 n. 4, SC 7bis p. 36-37. *Et nos ita debemus et fructificare fructum et semina habere in nobis ipsis, id est omnium bonorum operum omniumque virtutum semina in corde nostro continere [...] Isti sunt enim seminis illius fructus, actus nostri, qui ‘ex bono cordis nostri thesauro’ proferuntur [Lc 6,45].*

esas palabras, pues reconocemos que [virtudes y vicios] salen de nuestro corazón (Mt 15,19)”⁴³.

Además, el Turingio refuerza su argumento sobre las semillas con la autoridad de dos filósofos estoicos: Cicerón, que sostiene que “hay [...] en nuestras mentes semillas innatas de virtudes”, y Séneca, que habla de “semillas divinas en cada cuerpo humano”, que deben ser bien cultivadas para dar buenos frutos; pero un mal cultivador produce malas hierbas⁴⁴. Así, los estoicos consideraban al ser humano como un fragmento divino del Logos universal, y su parte hegemónica (*hegemonikon*), una chispa o centella celestial o una semilla divina. Y Orígenes hace la primera y más completa relectura de ello en sentido cristiano⁴⁵. Podemos ver entonces cómo procede Eckhart en su exégesis de Gn 25,23: pone en relación las palabras de dos filósofos paganos, Cicerón y Séneca, con la autoridad de la Escritura, y con otro texto bíblico, la parábola evangélica de la buena semilla sembrada en el campo y la cizaña sembrada por el enemigo (Mateo 13,27). El Turingio siempre va a justificar esta presencia de la semilla divina en nosotros con la autoridad de la Escritura, junto con la de Orígenes y de los maestros paganos Cicerón y Séneca⁴⁶, tanto en las *Parábolas sobre el Génesis* como en el sermón *Del hombre noble*⁴⁷ e incluso en su defensa ante el tribunal inquisitorial de Colonia⁴⁸.

En las *Parábolas sobre el Génesis*, Eckhart despliega su pensamiento y propone cuatro tipos de semillas en nosotros:

43 Eckhart, *Par. Gen.* n. 198, LW I/1, 670,12. *In quibus verbis etiam innuit radices ipsas sive semina virtutum et vitiorum in hoc quod ait: de 'corde' nostro 'procedunt'*.

44 Cf. Eckhart, *Lib. Par.* n. 198; Cicerón, *Tusculanes* III, c. 1 n. 2; y Séneca, *Carta a Lucilio* 73 n. 16. Eckhart cita con precisión estos dos autores que aprecia mucho.

45 Cf. Rubino, “‘...ein grôz meister’: Eckhart e Origene”, p. 149-150.

46 Cf. McGinn, “Origène”, p. 904. Bernard McGinn señala la *Homilia sobre el Éxodo* 8 n. 6 de Orígenes como una de las posibles fuentes de inspiración de Eckhart sobre este tema de las semillas: *Sicut ergo semen Dei in nobis dicitur manere, cum verbum Dei servantes in nobis non peccamus, ut Iohannes dicit: 'qui autem ex Deo est, non peccat, quia semen Dei manet in eo', ita et cum a diabolo ad peccandum suademur, semen eius suscipimus. Hom In Ex 8 n. 6, GCS 29, p. 231; SC 16 p. 200-201.*

47 Orígenes, *Hom. in Gen* 13 n. 4.

48 Eckhart, *Proc. Col.* I n. 102, LW V, 285,10. *Ad decimumquartum cum dicitur: 'Nulla rationalis anima est sine deo' etc. Doctrina est et verba Senecae in Epistula 74, sententia Tullii De Tusculanis quaestionibus l. III et doctrina Origenis in Homilia super <Gen.> 26. Illi pro se respondeant. Quin immoloh. 3 dicitur: 'omnis, qui natus est ex deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius', dei scilicet, 'in eo manet'.*

- 1º “La semilla o raíz de los vicios es la brizna que enciende el fuego de la carne (*fomes carnis*), inclinando al mal”⁴⁹. Es la que aviva el pecado y “la concupiscencia de la carne”⁵⁰.
- 2º “La semilla y la raíz de las virtudes es la sindéresis. Eckhart retoma el pensamiento de San Jerónimo, releído por Alberto Magno y compartido por Tomás de Aquino⁵¹, y sostiene que “la sindéresis permanece [...] siempre, murmurando contra el mal e inclinando hacia el bien, incluso en los condenados”⁵².
3. “La semilla de las ciencias [que] es la disposición de los principios, que son naturalmente conocidos por todos, por los cuales el hombre conoce y puede juzgar la verdad y la falsedad, en el plano del intelecto especulativo, y entre el bien y el mal, en el plano del intelecto práctico” (*Par. Gen.* n. 200). Siguiendo el pensamiento platónico, y también el de Alberto Magno⁵³, Eckhart mantiene que la “luz de la razón” “supone la participación de la Luz divina y suprema” (*Par. Gen.* n. 200). Y esta “luz de la razón” es tanto la semilla de las virtudes –la sindéresis– como la semilla de las ciencias. “Esta luz permanece siempre, y su autor (*actor*) es Dios. Por esta razón, –continúa el Turingio, apoyándose en las palabras de Orígenes–, puede quedar oscurecida por la negligencia, pero no puede ser destruida por la malicia”⁵⁴. Se ha de notar que, aunque todos los hombres tienen acceso a ella, esta luz es una gracia, un don divino, pues Dios es el agente. Eckhart utiliza ciertos versículos bíblicos para justificar su pensamiento: el Salmo 4,8 “La luz de tu rostro está grabada en nosotros, Señor”; así como Lucas 8,11 “esta semilla es la Palabra de Dios”; y también el prólogo de Juan 1,9 “era la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo”.

49 Eckhart, *Par. Gen.* n. 199, LW I/1, 430,11-12. *Semen sive radix vitiorum fomes est carnis, ad malum inclinans.*

50 Cf. Eckhart *Par. Gen.* n. 168.

51 Cf. Alberto Magno, *De homine*, tr. 1 qu. 71 a.1 obj 5; Tomás de Aquino, *S. Th. I II* q. 85 a. 2 ad. 3.

52 Eckhart, *Par. Gen.* n. 199, LW I/1, 671,11-14. *Semen sive radix vitiorum fomes est carnis, ad malum declinans, [...] Semen autem et radix virtutum synderesis est.*

53 Cf. Etienne Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, Madrid, Gredos, 21952, p. 472-482. Los editores de la LW I/1, p. 673, señalan como referencias: Alberto Magno, *S. Th. II* tr. 15 q. 93 membr. 1; y Tomás de Aquino, *Sent. II* d. 39 q. 3 a.1 (entre otros).

54 Eckhart, *Par. Gen.* n. 200. Origène, *Hom. in Gen.* 13 n. 4, SC 7bis p. 329. Parece que Eckhart se inspira en la antropología origeniana, que considera que el ser humano tiene tres dimensiones o tres tendencias dinámicas: el espíritu, el alma y el cuerpo; donde el espíritu sería el elemento divino presente en todo hombre, un don de Dios y el lugar de su presencia. Cf. Henri Crouzel, *Orígenes*, Madrid, BAC, 1988, p. 125-131.

Así pues, la presencia imborrable de la semilla del Verbo en todo humano es una luz que ilumina tanto “el intelecto especulativo, en el conocimiento de lo que es verdadero”, como “el intelecto práctico, en la realización de lo que es bueno”.

4. Por último, Eckhart señala una cuarta semilla, la de las formas naturales, que “es el poder natural o la aptitud de la materia para la forma, de la que se habla alegóricamente en el relato de la creación (Gn 1,12), cuando se dice: *Que la tierra produzca hierba [...]*, cuya semilla está contenida en sí misma, para reproducirse en la tierra” (*Par. gen.* n. 201).

De todo ello se desprende que lo que está en juego para el ser humano es elegir libremente qué semillas desea cultivar. Para Eckhart, más allá de la semilla mala, que suscita la inclinación al mal, hay buenas semillas y, sobre todo, la semilla divina presente en todo ser humano, la semilla del Verbo de Dios, que brilla en su parte más elevada, la razón superior o intelecto, y que “es participación de la Luz divina”. La consideración del Verbo como luz, que aparece en el prólogo del Evangelio de Juan, y que el Maestro Eckhart aprecia enormemente, ya había sido planteada por Orígenes⁵⁵, que es uno de los primeros a reflexionar sobre ello, y a aplicar los versículos del libro de la Sabiduría 7 al Verbo o Sabiduría de Dios: así, es *el resplandor de la luz eterna (candor est enim lucis æternæ, Sg 7,26)*⁵⁶. En su *Homilía sobre Jeremías 11*, Orígenes se sirve de este texto y de esta noción para explicar que el Hijo, Sabiduría de Dios, nace siempre y siempre es engendrado⁵⁷. Considerar al Hijo, el Verbo-Sabiduría, como luz, como resplandor de la luz, ayuda a comprender mejor las metáforas eckhartianas del principio de su desarrollo sobre Génesis 25: una vez liberada de la

55 Por ejemplo, Orígenes, *De principiis* I, 2, 7, SC 252 p. 125. “ Dieu est lumière, selon Jean [1,9]. Le Fils unique est le rayonnement (*splendor*, Heb 1,3) de cette Lumière [...]. Ce rayonnement, s’offrant avec plus de modération et de douceur aux yeux fragiles et faibles des mortels, leur apprend peu à peu et les accoutume à supporter la clarté de la lumière ”.

56 Orígenes, *De principiis* I, 2, 11, SC 252 p. 139. “ La Sagesse est appelée en troisième lieu *le rayonnement de la lumière éternelle* [Sg. 7,26a]. [...] On appelle à proprement parler perpétuel ou éternel ce qui n’a pas commencé d’exister et qui ne cessera pas d’être ce qu’il est. Cela est exprimé par Jean quand il dit que *Dieu est lumière* [1Jn 1,5]. La Sagesse de Dieu est en effet le rayonnement de sa lumière, non seulement en tant qu’il est lumière, mais aussi en tant que cette lumière est éternelle : ainsi la Sagesse est à la fois éternelle et rayonnement de son éternité. Si on comprend bien cela, il est clair que l’être subsistant du Fils dérive du Père lui-même, mais d’une manière qui n’est pas temporelle, et sans aucun commencement si ce n’est Dieu lui-même ”.

57 Orígenes, *Hom in Jer.* 11.

tierra, la ‘imagen celestial’ en el hombre puede tanto ‘fluir’, como el agua viva del pozo, como ‘brillar’ (*lucere*), pues la semilla del Verbo es una luz que ilumina la razón superior de todo hombre, su intelecto especulativo y práctico.

Eckhart no ofrece una visión negativa del ser humano, sometido a una lucha entre fuerzas iguales; está convencido de que “el mal nunca corrompe totalmente el bien, ni lo extingue, ni lo silencia” (*Par. Gen.* n. 163) y afirma incluso que “en los condenados no se extingue la tendencia natural al ser, ni la *sindéresis*, que susurra contra el mal” (*Par. Gen.* n. 164), porque la imagen divina nunca se desvanece. Las semillas buenas son más numerosas que las malas: la *sindéresis*, la semilla de las ciencias y la forma humana natural, que provienen del hecho de la creación del ser humano a imagen de Dios. Pero el hombre sigue siendo libre de discernir y elegir lo que le da vida o lo que le aleja de su verdadero ser.

EL DOBLE SER DE LAS COSAS

Por último, en el capítulo veinticinco de las *Parábolas sobre el Génesis*, el Maestro Eckhart ofrece otra interpretación de las dos naciones en el vientre de Rebeca, y por tanto en nosotros, más allá de Orígenes: el “doble ser de las cosas”, es decir, por un lado, “las ideas que están en la mente divina” (*ideae in mente divina*), su “ser intelectual”, y por otro, su “ser natural dentro de la materia cambiante”⁵⁸. El Maestro Turingio evoca también este doble ser como “el ser de las cosas creadas que se mantienen en sus causas originarias” y “el ser de las cosas que se mantienen formalmente en sí mismas” (*Par. Gen.* n. 35); o también como “el ser virtual” y “el ser formal”⁵⁹.

Eckhart justifica la existencia de este doble ser de las cosas en la diferencia que aparece en el relato bíblico de la creación (Gn 1,7), pues el texto plantea primero: Dios dijo: “Hágase la luz” y añade: “y se hizo la luz” y luego repite esta distinción por segunda vez con: “dijo: ‘Que haya un firmamento’, a lo que añade: ‘Dios hizo el firmamento’”. El ser en las causas originarias corresponde entonces a lo que Dios tiene en mente al decir ‘hágase’, y el ser formal, a las realidades externas que

58 Eckhart, *Par. gen.* n. 202, LW I,1, 674,4-5.

59 Eckhart lo explica de este modo en su primer *Comentario sobre el Génesis*, *In Gen.* I n.77, LW I, 238:2-7 (nuestra trad.): “Observa que toda criatura tiene un ser doble. El primero, en sus causas originarias, es decir, en el Verbo de Dios, y es un ser fijo y estable. Por ello la ciencia de las realidades corruptibles e incorruptibles es ella misma fija y estable: en ella la cosa es conocida en sus causas. El otro ser es el de las cosas en el exterior, en la naturaleza. Es el ser que tienen en su forma propia. El primero es un ser virtual, el segundo un ser formal que, la mayor parte del tiempo, es inconsistente y variable”.

Dios ‘hizo’ (cf. *In Gen.* n. 78). Hay que señalar que, para Eckhart, no se trata de dos momentos sucesivos, sino de dos perspectivas para acercarse a una única realidad⁶⁰. El hecho de que Eckhart introduzca este doble ser de las cosas en la interpretación alegórica de los *dos pueblos*, en el vientre de Rebeca y en nosotros, implica una novedad y también, indirectamente, un cierto correctivo al pensamiento de Orígenes. Pues es muy probable que conociera los desarrollos de Orígenes sobre la creación, aunque no lo nombre explícitamente en este sentido. Sin embargo, el Turingio reconoce que “los Padres coinciden en explicar que Dios creó el cielo y la tierra en el principio, es decir, en el Hijo que es el modelo y la razón ideal (*imago et ratio idealis*) de todas las cosas” (*In Gen.* n. 5). Aunque muchos Padres, entre ellos Agustín, lo explican también de este modo, Orígenes es el primero que ha reflexionado sobre ello y profundizando en el hecho de que el Verbo es la Sabiduría que acompaña a Dios en el momento de la creación⁶¹. Así, al comienzo de su primera *Homilía sobre el Génesis*, (homilía que Eckhart debió leer también), Orígenes aclara su interpretación de la expresión bíblica *In principio*; aunque aquí no aparece recogida toda la complejidad de la reflexión origeniana sobre el *en archè*, expuesta en su *Comentario al Evangelio de Juan*.

En el principio Dios hizo el cielo y la tierra” [Gen 1,1]. ¿Quién es el principio de todas las cosas, –escribe Orígenes–, sino Jesucristo, nuestro Señor y “el Salvador de todos” [1 Tim 4,10], ¿“el primogénito de todas las criaturas” [Col 1,15]? Es, pues, en este principio, es decir, en su Verbo, que “Dios hizo el cielo y la tierra”, según lo que dice el evangelista Juan al principio de su Evangelio: “En el principio era el Verbo, y el Verbo estaba junto a Dios y el Verbo era Dios. Al principio estaba junto a Dios. Todo fue hecho por medio de él, y sin él nada fue hecho” [Jn 1,1-3]. No habla aquí de un principio temporal, sino que dice que el cielo y la tierra, y todo lo que fue hecho, fueron hechos “en el principio”, es decir, en el Salvador. (Orígenes, *Hom. in Gen.* 1 n. 1, SC 7bis p. 25, nuestra traducción).

60 El Maestro Eckhart señala al comienzo de su defensa ante el tribunal inquisitorial de Colonia que para entender correctamente sus afirmaciones hay que tener en cuenta la diversidad de aproximaciones, esto es, el ‘*in quantum*’. Eckhart, *Proc. Col. I*, LW V, 277,7ss. *Primum est quod li ‘in quantum’, reduplicatio scilicet, excludit omne aliud, omne alienum etiam secundum rationem a termino.*

61 Cf. Fernando Rivas Rebaque, “Cristo Sabiduría en Orígenes”, en José García de Castro – Santiago Madrigal (ed.), *‘Mil gracias derramando’*. *Experiencia del Espíritu ayer y hoy*, Madrid, Universidad P. Comillas, 2011, p. 187-211.

Más lejos, Orígenes precisa que “el tiempo comienza a existir en los días siguientes”, pero no en “el día primero” (*Hom. In Gen* 1 n. 1, SC 7bis p. 27). Esta doble dimensión del principio, en el Verbo y en el mundo, permite a Orígenes resolver la dificultad de articular el hecho de que Dios es siempre bueno y, por tanto, “parece que no ha habido ningún momento en el que Dios no haya sido creador, benefactor y providente”, con la convicción de que las criaturas “fueron hechas y creadas por Dios” (*De principiis* I, 4, 3, SC 252 p. 171)⁶². Sin embargo, también es cierto que Orígenes introduce otras dificultades, cuando trata de explicar la creación en el mundo como un alejamiento de las almas de Dios, y propone que “el alma recibió este nombre porque se enfrió, perdiendo el fervor de lo justo y la participación en el fuego divino. [...] La inteligencia (*mens*), apartándose de su estado y dignidad, se convirtió y fue llamada alma (*anima*)” (*De principiis* II, 8, 3, SC 252 p. 347).

Ciertamente, Eckhart comprende los límites de ciertas afirmaciones origenianas, pero no las critica abiertamente, como hacen sus hermanos dominicos Alberto Magno o Santo Tomás; al contrario, siempre califica a Orígenes muy positivamente, como “un gran Maestro” (*ein groz meister*)⁶³, aunque no asuma todos sus planteamientos. Así, compartiendo con Orígenes que la creación tiene lugar “en el Principio”, en la Palabra-Sabiduría, donde se encuentran las razones ideales de todas las cosas, su “ser intelectual” o “virtual”, precisa que se trata de una creación continua (aquí Eckhart se inspira de San Agustín)⁶⁴, que siempre tiene lugar, y tiene lugar ahora, de igual modo que el nacimiento del Hijo. El Maestro Turingio lo expresa así:

[Dios] creó todas las cosas de la siguiente manera: no lo hizo fuera de sí mismo, como los incautos imaginan falsamente; sino que todo lo que Dios crea u obra, lo hace universalmente en sí mismo, lo crea en sí mismo, lo ve o conoce en sí mismo, lo ama en sí mismo [...]. Dios creó todas las cosas de tal manera que las sigue creando en el presente

62 La solución que se ofrece a nuestro entendimiento, está explicitada en Orígenes, *De principiis* I, 4, 4 (nuestra trad.). “Dios Padre siempre ha sido, siempre ha tenido un Hijo único que se llama al mismo tiempo Sabiduría [...]. Esta Sabiduría es la que siempre ha alegrado a Dios cuando hubo completado el mundo, para que así entendamos que Dios siempre se alegra [Prov 8,30]. Por lo tanto, en esta Sabiduría, siempre estaba junto al Padre, la creación estaba siempre presente en cuanto descrita y formada, y nunca hubo un momento en que la prefiguración de lo que iba a ser no se encontrara en la Sabiduría”.

63 Cf. Rubino, “ ‘...ein gröz meister’: Eckhart e Origene ”, p. 141-142.

64 Eckhart se apoya sobre el libro IV de las *Confesiones* de San Agustín, según él mismo señala en *Prolog. Gen.* n. 17, OLME I p. 63.

y el acto de la creación no se sitúa en el pasado, sino que está siempre sucediendo en el principio, como en las cosas divinas, el Hijo siempre ha nacido, siempre nace. (*Tabla de los prólogos* n. 2, OLME I p. 35).

Así, para Eckhart, no hay dos tiempos entre la prefiguración de las cosas en la Sabiduría y la creación: todo está en el presente, pues la acción de Dios no puede estar en el pasado. El ser virtual y el ser formal de las cosas no se refieren a etapas sucesivas, sino a dos perspectivas de un mismo acontecimiento: la creación continua. Y el Turingio vincula directamente la generación del Hijo y la creación, pues la acción divina es una. Sostiene entonces que “Dios habla una sola vez aunque se lo escuche dos veces, como reza el Salmo 61 (12). En Job se lee: “Dios habla una sola vez y no lo repite” (33,14), porque por una única acción engendra al Hijo que es el heredero, luz de luz, y crea a la creatura” (*In Ioh.* n. 73, Daneri p. 74-75). Quizá la reflexión de Orígenes sobre el nacimiento del Hijo siempre engendrado, discutida por Pedro Lombardo, y que Eckhart asume, le inspire también para fundamentar la creación continua.

MAIOR SERVIET MINOR - UNIFICACIÓN DE LOS DOS PRINCIPIOS EN NOSOTROS

¿Cómo podemos resolver esta dualidad, esta existencia de dos pueblos en nosotros, la imagen de lo celeste y lo terreno, el hombre interior y el exterior? Eckhart lo despliega en el capítulo 25 de las *Parábolas sobre el Génesis*, con la exposición del final del versículo Gn 25,23: “El mayor servirá al menor”.

En primer lugar, recuerda la explicación dada por Orígenes: “los vicios son siempre más numerosos que las virtudes” (*Hom. in Gen.* 13 n. 4). Pero se desplaza del plano ético al ontológico, y propone una nueva interpretación, basada en la relación entre lo superior y lo inferior, a partir de los principios neoplatónicos del *Liber de causis*. Según Eckhart, se trata de una regla universal y se sirve de ella con frecuencia⁶⁵.

65 Cf. por ejemplo, Eckhart, *Prol. Gen.* n. 10, OLME I p. 51-53 (nuestra trad.). “Por regla general, las cosas anteriores y superiores no reciben absolutamente nada de las posteriores, ni son afectadas por algo que haya en éstas; sino que, por el contrario, las cosas anteriores y superiores afectan a las posteriores e inferiores y descienden sobre ellas con sus propiedades y las asemejan a sí mismas, como la causa a lo causado y el agente a lo paciente. Pues es propio de la naturaleza de lo primero y de lo superior, puesto que es ‘rica por sí’ [*De causis* prop. 20], el influir y afectar a las cosas inferiores con sus propiedades, entre las cuales están la unidad y la indivisión. Lo uno está siempre dividido en lo inferior e indiviso en lo superior. De ello se desprende que lo superior de ningún modo se divide en lo inferior, sino que, permaneciendo indiviso,

El Turingio señala que “las cosas divididas en el nivel inferior se hallan siempre indivisas en el nivel superior” y pone el ejemplo de los cinco sentidos externos, reunidos en el sentido común. Además, remite al *Liber de causis* (proposición 17): “cuanto más unificada está una potencia, más infinita es” (*omnis virtus unita plus est infinita*), pues cuanto más dividida está una cosa y más grande es su número, más “se aleja del uno y, por consiguiente, del ser y del bien o de lo perfecto, que puede intercambiarse con el uno”. Eckhart puede entonces interpretar de manera original: *el mayor servirá al menor*, y resolver cada una de las dicotomías, de los dos pueblos. Afirma que “el mayor [...] sirve al menor, ya sea porque [el mayor] es más imperfecto, o porque es inferior y [...] se encuentra más alejado del uno, del que ambos participan”. (*Par. Gen.* n. 203). En cualquier caso, el Turingio sostiene que “es indudablemente natural que lo uno mande y dirija siempre las cosas múltiples y el todo, a la parte, lo primero, a lo que viene después, lo superior, a todo lo que es inferior a él”. Y a continuación, concluye su explicación de todo el versículo Gn 25,23:

Así pues, se dice expresamente: *dos pueblos, saliendo de tu vientre, se dividirán* –aquí tenemos a los dos saliendo del uno, lo dividido de lo indiviso–; y lo que sigue: *un pueblo dominará a otro pueblo* –aquí tenemos al superior y al inferior; *el mayor servirá al menor* –aquí tenemos al más numeroso, participando más en el número y menos en el uno: sirve al menor, que está menos distante del uno y tiene menos número. Así también, la naturaleza es conducida por el intelecto, por así decirlo, como lo inferior y lo subordinado por lo superior. (ECKHART, *Par. Gen.* n. 203).

Esta disposición natural de las cosas inferiores hacia las superiores y, en última instancia, hacia Dios, presupone un cierto orden en la creación (*Par. Gen.* n. 139), e indirectamente, una consideración positiva de las criaturas. Pues Eckhart sostiene que “todas las cosas que existen y son buenas, provienen de Dios y están subordinadas a él, como dice en Romanos 13 (1)”. Así, continúa, “el orden natural es que la parte más alta de lo inferior toque lo más bajo de su superior. Ahora bien, la parte superior del alma es el intelecto en nosotros”, y es el intelecto “el que nos une al Creador”, explica de nuevo Eckhart, citando el Salmo 4,6 (*La luz de tu rostro está marcada en nosotros*), así como la *Guía de perplejos* de Maimónides y las *Confesiones* de San Agustín, libro X, capítulo 26: “¿Dónde te he encontrado, para aprender a conocerte, sino

recoge y une lo que se encuentra dividido en lo inferior”.

en ti sobre mí?”. Y concluye: “este orden y relación mutua (*respectus*) de Dios y la parte más alta del alma es muy natural, muy verdadera y muy dulce” (*Par Gen.* n. 139), pues “todo lo que es natural para las cosas es dulce y suave para ellas” (*In Sap.* n. 180). Así, la relación y la orientación del hombre hacia Dios es natural, ya que la parte más elevada del alma, el intelecto, ‘toca’ a Dios, está unida y en conjunción con Él, es una semilla divina.

Si resumimos el planteamiento de Eckhart en su exposición de Gn 25 en las *Parábolas sobre el Génesis*, podemos notar que comienza con la unidad, la conjunción entre el alma y el Verbo de Dios, y concluye con la unidad, o al menos con la subordinación de todo al “uno”, que no es otro que Dios; y por tanto con el orden y la orientación hacia Dios. De hecho, podríamos agrupar los elementos de su explicación de los *dos pueblos* y poner de un lado la imagen celeste o divina, que brilla en nosotros, y siempre subsiste, cuyo pintor es el Hijo de Dios; y que está relacionada con la buena voluntad y el amor de Dios; con el apetito racional; con la mente y la razón, que escucha la ley de Dios; con las virtudes y la ciencia, y con sus semillas o raíces: la *sindéresis* y los principios intelectivos como semillas del Verbo, y la participación de la luz divina que ilumina a todo ser humano, y las formas naturales; y finalmente, el ser intelectual, es decir, el ser de las cosas en Dios. Por otra parte, encontramos, la imagen terrenal, con los afectos terrenales que obstruyen la imagen divina y que se introducen desde fuera; la orientación de la voluntad hacia los bienes particulares y el amor propio, cuyos frutos son malos; estos son también los apetitos sensoriales, la atracción de la carne y la ley del pecado, los vicios, la ignorancia y aquello que enciende el pecado (*fomes peccati*); así como el ser natural en la materia. Pero hay un orden en la creación, y lo que está dividido, lo inferior, queda reunido por lo superior y se encuentra a su servicio. Al menos esta es su llamada y su fuente de alegría y plenitud: que el ser humano pueda elegir libremente aquello que le da la vida, y que el ser natural de las cosas sea conducido por su ser intelectual, que la imagen de lo terrenal dé paso a la imagen del Rey celestial en él, allí donde brilla la imagen, y que las buenas semillas prevalezcan sobre las briznas que agitan la carne. Es decir, que el ser humano pueda ser fecundo y “sea engendrado hijo de Dios”. Es lo que está en juego en el desapego y la desimaginación ekhartiana.

El sermón *Del hombre noble* lo expresa de manera incisiva:

‘Quita las escorias de la plata’ dice Salomón, ‘entonces brilla y resplandece, entre los otros, el vaso más puro [Prov 25, 4]: la imagen, el Hijo de Dios en el alma. Y esto es lo que dice Nuestro Señor en toda palabra, cuando dice: un hombre noble marchó, pues el hombre tiene que salir de toda

imagen y de sí mismo y alejarse y hacerse extraño a todo, si ciertamente quiere recibir al Hijo de Dios y llegar a ser el Hijo en el seno y en el corazón del Padre. (Vega, p. 159).

CONCLUSIÓN

A lo largo de este recorrido hemos indicado la importancia de Orígenes en el discurso de Eckhart: cómo se apoya en él en sus interpretaciones alegóricas de la Escritura, el sentido figurado de los personajes bíblicos y, en las *Parábolas sobre el Génesis*, con la metáfora del matrimonio y de la unión íntima con Dios como ‘conjunción’ del alma con Dios, que no es muy frecuente en los escritos del Turingio. Sobre todo, se inspira en Orígenes para elaborar su doctrina de la imagen, para sostener la presencia inalienable de la imagen de Dios en cada persona, que es como un manantial de agua viva o un pozo, que puede obstruirse, pero que nunca desaparece, ni siquiera en los condenados. Esta imagen es como una semilla divina, la semilla del Verbo; está presente y puede permanecer oculta, pero también puede brillar y resplandecer en las profundidades del alma, o en su parte más elevada, el intelecto. Estas nociones son también el fundamento de la doctrina eckhartiana del nacimiento de Dios en el alma, que a su vez profundiza en las reflexiones de Orígenes sobre el nacimiento eterno del Verbo, que siempre nace en Dios, y que puede nacer en el hombre, en todo acto de virtud (*Hom. en Jer 11*). Sin embargo, Eckhart se desplaza de la perspectiva ética origeniana hacia una más ontológica.

El Maestro dominico parece inspirarse y transformar el método de Orígenes para interpretar los textos bíblicos. Si Orígenes toma la Biblia como un todo y pone en relación las diferentes referencias bíblicas de una palabra o un tema, para extraer su significado más profundo, Eckhart hace lo mismo con los autores con los que trabaja: utiliza su pensamiento y lo pone en relación, y saca sus consecuencias, proponiendo también nuevas formulaciones. Así, reuniendo los frutos de la conjunción del alma con el Verbo, con la reflexión sobre los dos pueblos en nosotros, llega a su pensamiento sobre las semillas divinas y el doble ser de las cosas. Tal vez las palabras de Orígenes sobre el nacimiento eterno del Hijo sean también un punto de partida para que Eckhart, además de inspirarse en San Agustín, pueda establecer su noción de creación continua en el Verbo y del doble ser de las cosas. En cualquier caso, la aportación de Orígenes es muy significativa para Eckhart, y la mantendrá siempre, sin temer citarla como autoridad, incluso en su defensa en Colonia.

PISTAS DEL ARGUMENTO SUPERCESIONISTA EN LA *LEGACIÓN* EN FAVOR DE LOS CRISTIANOS DE ATENÁGORAS

Julián Barenstein*

INTRODUCCIÓN

En este trabajo investigamos la utilización que hace Atenágoras en su célebre *Legación a favor de los cristianos* del argumento supercesionista, a saber, el más recurrente, abarcador y profundo de los argumentos utilizados por los apologistas del s. II, tanto griegos como latinos, para defender el cristianismo frente a los paganos. Nuestra investigación se divide en tres partes. En la primera damos algunas claves para comprender en qué consiste dicho argumento y de dónde proviene su nombre. En la segunda explicamos el argumento en cuestión, dando cuenta de su forma definitiva a grandes rasgos, tal como lo encontramos en Justino el filósofo. En la tercera, abordamos la *Legación*, tanto buscando la terminología empleada por Justino, como dando cuenta de las alternancias terminológicas que presenta Atenágoras y los límites a la aplicación del argumento.

1. EL ARGUMENTO SUPERCESIONISTA

Pretendemos aquí dar cuenta de que Atenágoras de Atenas (133-190?), el cuarto apologista –en orden cronológico– cuyas obras han llegado

* Profesor, licenciado y doctor en Filosofía por Universidad de Buenos Aires (UBA), becario del CONICET hasta diciembre de 2020, titular de las cátedras de Latín I, Latín II y Literaturas Clásicas en la Universidad del Salvador (USAL) y jefe de trabajos prácticos de Latín I en la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM).

hasta nosotros, conocía y utilizó parcialmente aquél que consideramos el argumento más importante de la apologética cristiana del s. II, y que hemos dado en llamar “supercesionista”.

En primer lugar es dable decir que con “argumento” no nos referimos aquí a lo que usualmente se suele entender por este término en su sentido aristotélico, escolástico, etc. Antes bien se trata de una serie de razonamientos que se presentan con un orden determinado para lograr un objetivo puntual. Como es evidente, la acepción de “argumento” que utilizamos aquí tiene un matiz retórico.

En segundo lugar, con el término “supercesionismo” se designa usualmente la *teología del reemplazo*. Se trata de una interpretación del Nuevo Testamento que habría sido elaborada por los primeros cristianos¹ y que se fundaba en la consideración de que la relación de Dios con los cristianos había *reemplazado* la que mantenía anteriormente con los judíos, con todo lo que ello implicaba, y esto desde la primera venida de Cristo o “πρώτη παρουσία”. El término “supercesionismo” habría sido acuñado en inglés y hacia 1870 por Sidney Thelwall, cuando tituló el capítulo tercero de su traducción del opúsculo de Tertuliano, *Adversus Iudaeos*, precisamente como “*On the circumcision and the supercession of the Old Law*”.² En este trabajo, como es obvio, no teorizamos una teología del supercesionismo, sino un “argumento supercesionista”, que es de tenor filosófico-teológico, y que con más o menos precisión y consciencia fue utilizado, siempre en nuestra opinión, por todos los apologistas del s. II, tanto los griegos como los latinos.³

1 Soslayando la diversidad y riqueza del Cristianismo primitivo, inabarcables en este trabajo, cabe aclarar que con “primeros cristianos” en general nos referimos a aquellos que podemos considerar si no ortodoxos, si proto-ortodoxos, entre los cuales contamos, desde ya, a los apologistas, pero no así a los gnósticos cristianos. El lector interesado puede encontrar más información sobre esta tipificación en los excelentes trabajos de David Brakke y Timothy Pettipiece: Brakke, D., *The Gnostics. Myth, Ritual and Diversity in Early Christianity*, Cambridge-London, Harvard University Press, 2010, esp. cap. 1 “Imagining Gnosticism and Early Christianities”, pp. 1-28; Pettipiece, T., “Variety of Christian Gnosis” en Lössl, J.-Baker-Brian, N. J. (eds.), *A Companion to Religion in Late Antiquity*, USA, Wiley-Blackwell, 2018, cap. XIV, pp. 297-318.

2 La así llamada “teología del reemplazo” es mencionada también en otras obras del autor africano, como en el capítulo 21 de su obra más conocida, *Apologeticum*. Para el estudio del supercesionismo en Tertuliano es insoslayable el trabajo de Geoffery Dunn: Dunn, G. D., *Tertullian's Adversus Iudaeos. A rhetorical analysis*, Washington D. C., The Catholic University of America Press, 2008, esp. cap. 1 “Controversy Surrounding the Text and the Genre”, pp. 5-30.

3 Véase a modo de ejemplo: Arístides, *Apología*, XIV; Taciano, *Discurso contra los Griegos*, 29.4-12; Atenágoras, *Legación a favor de los cristianos*, 7; Teófilo, *Tres libros a Autólico*, II.30; Hermías, *Escarnio de los filósofos paganos*, 19; Tertuliano, *Adversus iudaeos*, 3; Minucio Felix, *Octavius*, XIX.15 *et passim*.

En Atenágoras, a diferencia de lo que ocurre, p.e., en Justino, este argumento no está desarrollado plenamente y, según pensamos, debemos limitarnos a descubrir su presencia en la *Legación a favor de los cristianos* (circa 177-180), al modo de pistas, las cuales, siempre en nuestra opinión, dan cuenta de que el apologista lo conocía y era consciente de sus implicancias.

2. ¿PARA QUÉ SIRVE EL ARGUMENTO SUPERCESIONISTA?

Vayamos por parte. En el s. II el cristianismo es aun una novedad. Se trata de una religión que promete la salvación para cualquier ser humano, indiferentemente de la clase social, pueblo, y raza a la que pertenezca. Ahora bien, esta salvación viene por Cristo, que es el *lógos* divino, encarnado; la *parousía* es, pues, histórica y se da en el marco de una concepción lineal de la historia.

Estas breves consideraciones abren todo un campo de problemas interconectados, el primero (1) de los cuales consiste en determinar el destino trasmundano aquellos hombres que vivieron antes de Cristo. La cuestión es así: no podrían haberse salvado porque no conocieron a Cristo, sus enseñanzas, etc. sin embargo, la *parousía* se da bajo la égida de la providencia divina. Si Dios, para decirlo con otras palabras, determinó el momento exacto en el que Cristo habría de aparecer, se nos abren dos opciones:

- a) Dios, que es sumamente justo, decidió salvar sólo a los que nacieron después de la venida de Cristo, esa decisión la habría tomado desde el momento mismo de la Creación por su providencia, y en este caso habría que explicar cómo pudo condenar, manteniendo su justicia, a los que vivieron antes de su llegada, puesto que no tenían manera alguna de conocer a Cristo.
- b) Los que vivieron antes de Cristo tuvieron algún conocimiento de él, y aunque muchos no se salvaron, las claves de la salvación estaban ante sus ojos.

Con palabras más duras diríamos que en el primer caso Dios se convertiría en un cínico, pues habría decidido salvar a quien se le antojó por motivos desconocidos para nosotros y, peor, aun, habría decidido condenar a tantos otros, muchos más, por el mismo motivo, i.e., su sola voluntad. En el segundo caso, Dios quedaría absolutamente limpio de cualquiera de estas acusaciones, pues si bien muchos antes de la venida de Cristo no se salvaron, tenían la posibilidad de salvarse y el responsable de su condena no sería Dios, sino el propio condenado. Desde ya que la opción de los apologistas irá por este lado. Así, el problema se va a intentar resolver estableciendo una tajante división

de planos. Por una parte tenemos el plano histórico de la cuestión, mientras que por otro, el metafísico, y, en tanto tal, eterno. En ambos planos está el *lógos*, pero mientras que siempre está presente y activo en el plano metafísico, en el histórico no. Lo que hay que demostrar es cómo ese *lógos* metafísico y eterno, muerde la realidad histórica antes de la venida de Cristo.

Es Justino, como anunciamos, aquél de los apologistas que presenta el argumento supercesionista en todo su esplendor.⁴ Para decirlo con pocas palabras, según el apologista y mártir, el cristianismo es la expresión religiosa del despliegue completo del *lógos* ο παντός λόγος, que está encarnado precisamente en el Cristo histórico. Se trata del *lógos* divino, que en épocas anteriores a la era cristiana se manifestó en las tradiciones judaica y pagana, a modo de *lógos* seminal ο λόγος σπερματικός.⁵

El segundo problema (2) es el de la veracidad del cristianismo, y encuentra su solución por el mismo camino. El cristianismo, en el s. II, no puede ser verdadero si es considerado nuevo, puesto que el ser verdadero es exclusivo de todo lo antiguo. Así, hay que demostrar que no es una religión nueva sino antigua y, más aun, que es la más antigua. El procedimiento consiste en dar cuenta de la continuidad de judaísmo y cristianismo y de que Moisés es el escritor más antiguo. Así pues, el cristianismo es cronológicamente posterior al judaísmo y a la religión pagana, pero desde el punto de vista lógico es anterior. Para que el argumento esté completo hay que mostrar que las verdades a las que llegaron diferentes pueblos –con especial énfasis en los griegos– tienen su fuente en los libros de Moisés, aunque la hayan transmitido metamorfoseada, por así decir.

Para resumir, con la venida de Cristo se presenta el *lógos* total, pero este mismo *lógos* había estado presente en su forma seminal como una suerte de revelación progresiva con idéntica fuerza salvífica, desde el principio de los tiempos. Moisés, el primer escritor y el primer profeta, lo habría anunciado en sus escritos, y lo que hay de verdad en todas las tradiciones, procede de allí como de su fuente.

4 A despecho de la odiosa costumbre, harto extendida, de citarse a sí mismo, nos vemos en la obligación de remitir al lector a un trabajo de nuestra propia autoría, a falta de otro mejor, en el que se explica en detalle la posición de Justino: Barenstein, J., “El argumento supercesionista en Justino el Filósofo: el *lógos* y la historia del Cristianismo” en *Ágora* 39-2 (2020), pp. 193-211.

5 Οὐδὲν δὲ θαυμαστόν, εἰ τοὺς κατὰ σπερματικοῦ λόγου μέρος, ἀλλὰ κατὰ τὴν τοῦ παντός λόγου, ὃ ἐστὶ Χριστοῦ... (Justino, *Apología* II, 7 (8).3).

3. EL ARGUMENTO SUPERSESIONISTA EN LA LEGACIÓN A FAVOR DE LOS CRISTIANOS

Atenágoras, después de Hermias el filósofo, es el menos estudiado de los apologistas del s. II.⁶ Si poco es lo que sabemos de Justino, Taciano, etc., menos aun conocemos de él, que pasa por ser poco más que un nombre.⁷ Asimismo, su *Legación a favor de los cristianos* (Πρεσβεία περί Χριστιανῶν), la única de las dos obras llegadas bajo su nombre que se ha considerado unánimemente auténtica,⁸ no fue leída hasta el s. X, según el juicio de Frances Young.⁹ El opúsculo que en toda

6 Entre los autores contemporáneos que se han dedicado a Atenágoras, merecen especial mención Leslie Barnard, Bernard Pouderon y David Rankin: Barnard, L. W., *Athenagoras. A study in second century Christian apologetic*, Paris, Beauchesne, 1972; Pouderon, B., *Athenágora d'Athènes. Philosophe Chrétien*, Paris, Beauchesne, 2000; y Rankin, D., *Athenagoras. Philosopher and theologian*, Great Britain, Ashgate, 2009 y, en menor medida, Rankin, D., *The early Church Fathers and the afterlife. Post-death existence in Athenagoras, Tertullian, Origen and the Letter to Rheginos*, London-New York, Routledge, 2018, esp. pp. 71-88. También ha sido de utilidad el reciente trabajo de Alwyn Pettersen: cf. Pettersen, A., *The second-century apologists*, Eugene, Cascade Books, 2020, esp. pp. 49-51. Más allá de estas menciones, debemos advertir que ninguno de estos autores aborda el tema propuesto para nuestro trabajo.

7 Ni Eusebio ni Jerónimo, los dos mayores historiadores del cristianismo primitivo, nos dicen algo acerca de él. Es mencionado —y hasta quizás citado— por Metodio de Olimpia en su tratado *De resurrectione*, obra que llegó a ser conocida por Epifanio y Focio. Con todo, la primera noticia confiable que tenemos de Atenágoras se remonta al 430, año en que Felipe de Side publica en treinta y seis libros una *Historia de los cristianos* (χριστιανῶν ἱστορία). El autor, presbítero de Constantinopla y, además, amigo de Juan Crisóstomo, considera que Atenágoras fue el primer maestro de la escuela cristiana alejandrina y esto, asombrosamente, mientras presidía la Academia de Alejandría, i.e., la escuela platónica; pero esto, quizá, sea atribuirle demasiados méritos. Habría florecido, según Felipe, en tiempos de Adriano y Antonino y profesaría, como Justino, el cristianismo bajo el manto de filósofo.

No deja de sorprender que Felipe redactara su vida de acuerdo con el modelo paulino, atribuyéndole la promoción de una enfática persecución de los cristianos durante su juventud. Se lee, pues, en la *Historia* que había combatido con toda la fuerza de la filosofía platónica a los discípulos de Cristo hasta el momento de su conversión, ocurrida, como era de esperarse, entre prodigios y milagros. Felipe escribe, también, que Clemente fue discípulo suyo, aunque hay serias dudas acerca de este dato. Por lo demás, sabemos que era ateniense de nacimiento y que él mismo se presentaba como filósofo cristiano.

8 La otra obra que tenemos bajo su nombre es *Sobre la resurrección de los muertos* (Περί ἀναστασέως νεκρῶν), que parece estar anunciada hacia el final de la *Legación*, en el # 37. La versión de la *Legación* que citamos aquí es la ya clásica de Ruiz Bueno: *Padres Apologistas Griegos (s. II)*, Madrid, BAC, 1954, pp. 647-708. En cuanto a la traducción de los términos, la traducción es propia.

9 Cf. Young, F., “Greek Apologists of the Second Century”, p. 86, en Edwards, M.-Goodman, M.-Price, S.-Rowland, Chr. (eds.), *Apologetics in the Roman Empire*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1999.

su extensión es una apología ajustada al *genus iudiciale* o δικανικός γένος,¹⁰ para decirlo en los términos de Aristóteles,¹¹ está dirigida al emperador Marco Aurelio y a su hijo, Lucio Aurelio Cómodo, por lo cual ha sido fechada entre el 177 y 180. El autor se presenta como filósofo¹² y se refiere a los emperadores también como filósofos,¹³ y a fin de que no haya dudas de que se trata de un encuentro entre pares, describe su mensaje como una defensa ante filósofos-reyes, en clara alusión a la *República* de Platón.¹⁴

En cuanto a su estructura interna, el texto ha sido dividido en 37 párrafos a lo largo de los cuales, después de anunciar que a los cristianos se los condena por el solo nombre (τῷ ὀνόματι), el apologista refuta tres acusaciones principales, a saber, ateísmo (ἀθεότης), antropofagia (Θυέστεια δεῖπνα) e incesto (Οἰδιποδείους μίξεις). Atenágoras dedica un total de veintisiete párrafos a la primera (# 4-30) y cinco a las otras dos (# 31-35), las cuales trata conjuntamente, rebatiéndolas argumentos de orden moral. Aquí nos detendremos, en la primera sección.

Desde el comienzo Atenágoras anuncia que el Dios cristiano creó todas las cosas por medio de su *lógos*: nuestra doctrina (λόγος ἡμῶν) admite a un solo Dios (ἕνα θεός), hacedor de todo este mundo, increado pero creador de todas las cosas (πάντα) por medio del *lógos* que de Él viene (δὲ διὰ τοῦ παρ' αὐτοῦ λόγου πεποιηκότα),¹⁵ el cual, además, las ordena y conserva (τὸ πᾶν διὰ τοῦ παρ' αὐτοῦ λόγου καὶ διακεκόσμηται καὶ συγκρατεῖται).¹⁶ El apologista enuncia así las características del Dios en el que cree a los fines de demostrar que los cristianos no son ateos. Pero la tarea está lejos de terminar, pues, debe presentar las diferencias y concordancias con la tradición a la que se enfrenta. Si bien el apologista comienza por señalar las coincidencias con autores paganos, con fines expositivos es dable que nos detengamos primero en las discordancias.

10 Cf. *Retórica*, 1358b-8.

11 Aristóteles distingue tres tipos de discursos o géneros oratorios: el deliberativo, el judicial y el epideíctico. Cada uno de estos adquiere su nombre y su forma por el objetivo al que apuntan, i.e., su fin último. A partir de estos tres géneros "madre" por llamarlos de alguna manera, se descubren seis sub-géneros o aplicaciones: el género deliberativo puede aplicarse en forma de consejo o de disuación, el judicial, como acusación o defensa (ἀπολογία) y el epideíctico, como elogio o censura. (Cf. *Retórica*, 1358b8-1359a).

12 Cf. *Legación a favor de los cristianos*, 1.

13 Cf. *Ibíd.*, 2-3.

14 Cf. *Ibíd.*, 11.

15 Cf. *Ibíd.*, 4.

16 Cf. *Ibíd.*, 10.

El Dios, pues, que Atenágoras está presentando es opuesto al de los politeístas. El politeísmo encuentra sustento en las obras de Homero, Hesíodo, Heródoto, Píndaro, Tales, Empédocles, Hermes Trismegistos y Calímaco, según él, y se funda en la confusión entre dioses, démones y héroes divinizados por el vulgo, que ha sido confundido precisamente por la influencia demoníaca.¹⁷ En cuanto a las coincidencias, Atenágoras sostiene que hay ciertos autores paganos, i.e., Eurípides, Sófocles, los pitagóricos Filolao, Lisis y Opsimo, Platón, Aristóteles y los estoicos,¹⁸ que a pesar de haber comprendido la unidad de la divinidad, no alcanzaron un conocimiento cabal de Dios. La postura de estos autores, a juzgar por la ambigüedad con la que la presenta el apologista, parecería ser no monoteísta sino como henoteísta. Sea de ello lo que fuere, habría, con todo, una diferencia capital entre el Dios de los cristianos y el de estos paganos heno o monoteístas, con la sola excepción de Platón, a saber, que conciben a Dios como hecho de materia (ὕλη), mientras que para los cristianos es, desde ya, inmaterial, además de increado (ἀγένητος), eterno (αἰδής), invisible (ἀόρατος), impasible (ἀπαθής), indeterminado (ἀκατάληπτος) y absoluto (ἀχώρητος).¹⁹ Por lo demás, el Dios de los estoicos merece una especial atención por parte de Atenágoras, pues se detiene a explicar que, a pesar de su materialidad, encierra las razones seminales (λογοί σπερματικοί), según las cuales todo se produce conforme al destino (εἰμαρμένη).²⁰

Hasta aquí tenemos, pues, la terminología técnica que da cuerpo al argumento supercesionista, i.e., la noción de *lógos* como principio inherente a la divinidad, por una parte, y la noción de λογοί σπερματικοί, tomada directamente de los estoicos.

El paso siguiente es dar cuenta de las definiciones de estas dos nociones. En cuanto a la primera acepción, i.e., el *lógos*, como principio inherente de la divinidad, el apologista explica que es el Hijo de Dios en idea y operación (ιδέα καὶ ἐνέργεια). Consciente de estar utilizando una terminología que parece separarlos esencialmente, afirma que el Padre y el Hijo son uno solo por unidad y potencia de espíritu (ἐνότητι καὶ δύνامي πνεύματος). El Hijo es, así, inteligencia (νοῦς) y *lógos* del Padre. Adelantándose a posibles objeciones, el apologista aclara que el término “Hijo” en este contexto significa el primer producto del Padre (πρῶτος γέννημα), no como nacido (οὐκ γενόμενος) de Él, sino como

17 Cf. *Ibíd.*, 13-19, 23, 27-29.

18 Cf. *Ibíd.*, 6.

19 Cf. *Ibíd.*, 10.

20 Cf. *Ibíd.*, 6.

algo que procediendo de Él, está siempre presente en Él, en idea y operación. Es así que el *lógos* divino actúa sobre la materia informe ya en el principio de los tiempos al modo de una *dúmanis* organizativa.²¹

En cuanto al *lógos spermatikós*, Atenágoras no nos dice más nada. Ello se debe, tal vez, a que la única mención a lo largo del texto de este *lógos* seminal está en correlación directa con la filosofía estoica. Por lo demás, es dable recordar aquí, que el argumento supercesionista requiere de esta noción de *lógos* seminal para dar cuenta de cómo la verdad eterna, divina, etc. se ha manifestado desde el principio de los tiempos, aunque no de forma completa, antes del advenimiento del cristianismo. Así pues, aunque el apologista no utilice la expresión, si atiende a su sentido, como ya hemos visto: Eurípides, Sófocles, Filolao, Lisis y Opsimo, Platón, Aristóteles y los propios estoicos, concibieron a Dios uno. La pregunta que se impone es ¿Cómo han llegado a esta verdad? La respuesta de Atenágoras no es unívoca: han procedido por conjeturas, responde, valiéndose de su propio ingenio, movidos simplemente por la simpatía del soplo de Dios (κατὰ συμπάθειαν τῆς παρὰ τοῦ θεοῦ). Nuevamente el autor no nos dice en qué consiste esta “συμπάθεια”. Lo que podemos inferir es que se trata de una suerte de ayuda divina (no total), que algunos hombres selectos, desprovistos de toda revelación, intentaron completar valiéndose de su propia inteligencia. De este modo, sólo lograron vislumbrar (περινοησεῖν) pero no hallar (οὐχ εὐρεῖν) el ser (τὸ ὄν), pues, no se dignaron a aprender de Dios sobre Dios (παρὰ θεοῦ περὶ θεοῦ). De ahí —concluye— que cada uno habló a su modo, no solo acerca de Dios, sino de la materia, las formas y el mundo. Los cristianos, por el contrario, de lo que entienden y creen, tienen por testigos a los mártires y a los profetas, que, movidos por espíritu divino, han hablado acerca de Dios y de las cosas de Dios.²²

Nos interesa destacar que al exceptuar a Platón de sus críticas, Atenágoras deja la puerta abierta: hay al menos un pagano que se acercó mucho más que el resto y postuló un Dios inmaterial, si así lo hizo, fue, siguiendo la lógica del apologista, porque siguió más el impulso de la simpatía divina que el de su propia inteligencia, logrando aprender algo παρὰ θεοῦ περὶ θεοῦ. Esta excepción nos hace pensar

21 Tras las afirmaciones de Atenágoras se traslucen los célebres pasajes de Jn I.1. y Gen I.2.

22 ...διὸ καὶ ἄλλος ἄλλως ἐδογματίσεν αὐτῶν καὶ περὶ θεοῦ καὶ περὶ ὕλης καὶ περὶ εἰδῶν καὶ περὶ κόσμου. Ἡμεῖς δὲ ὧν νοοῦμεν καὶ πεπιστεύκαμεν ἔχομεν προφήτας μάρτυρας, οἱ πνεύματι ἐνθρόνῳ ἐκπεφωνήκασι καὶ περὶ τοῦ θεοῦ καὶ περὶ τῶν τοῦ θεοῦ. (*Legación a favor de los cristianos*, 7).

que los demás también podrían haber aprendido de Dios, guiados por esa simpatía divina, pero no lo hicieron –añadimos– por decisión propia, por confiar en su propia inteligencia.

CONCLUSIÓN

Hemos intentado demostrar la presencia del argumento supercesionista en la *Legación a favor de los cristianos* de Atenágoras de Atenas. Podemos afirmar que si bien no está desarrollado completamente, encontramos, con todo, los elementos centrales dicho argumento; se trata, pues, de “pistas”. Atendiendo a como lo hemos descrito en las primeras secciones de esta comunicación, a la presentación del argumento que hace Atenágoras le falta, por una parte, la referencia al judaísmo como fuente del cristianismo y, por otra, la utilización de la terminología técnica empleada por Justino; puntualmente, no utiliza la expresión “λόγος σπερματικός”, tan sólo la trae a colación, con lo cual sabemos, al menos, que la conocía. Por lo demás, en lugar de “λόγος σπερματικός” utiliza la noción de “συμπάθεια θεοῦ”, que parece reemplazarla desde el punto de vista argumentativo. Llegados a este punto deberíamos preguntarnos por qué opera de este modo Atenágoras, es decir, ¿Decidió recortar el argumento? ¿Por qué cambió la terminología original? ¿Pretendía lograr algo distinto que, p.e., Justino? E incluso ¿Leyó, efectivamente, las obras de Justino? Se trata de preguntas todas que, junto con otras tantas tácitas, no podemos responder aquí, pero sobre las que esperamos volver en futuros trabajos.

DE LA EXÉGESIS A LA CONTEMPLACIÓN EN SAN BUENAVENTURA¹

Julio César Barrera Vélez*

I. INTRODUCCIÓN

En marco general de la exégesis del pensamiento medieval se circunscribe a lo que Umberto Eco (1992) llamó la teoría medieval del texto o alegorismo remitiendo al quehacer exegético de San Pablo, San Jerónimo, San Agustín, Beda, Scoto Eurigena, Ricado y Hugo de San Víctor, San Buenaventura y Sto Tomás. Praxis exegética que se inscribe en la clásica doctrina de los cuatro sentidos de la Escritura. En este horizonte el presente texto tiene como objeto realizar un primer acercamiento a la praxis exegética de St. Buenaventura para explicitar las características de la misma. El *corpus* del texto lo conforman los siguientes apartados: Principios que orientan la praxis exegética de St. Buenaventura, Exégesis *in via contemplationis* y Perspectivas.

* Programa de Filosofía, Universidad de San Buenaventura, Bogotá. D.C.
Emails: jubarrera@usbbog.edu.co

1 El presente texto se deriva de los procesos investigativos que desarrollo el autor junto al Dr. Fray. Luis Fernando Benítez Arias OFM en el CEPEFRA (Centro de Pensamiento Franciscano) Adescrito a la Universidad de San Buenaventura, Bogotá. D. C.

II. PRINCIPIOS DE LA PRAXIS EXEGÉTICA EN ST. BUENAVENTURA

En este apartado expondremos a modo de tesis los principios dentro de los cuales se adscribe el ejercicio exegético de San Buenaventura, a saber:

- En el siglo XIII la lectio se desarrollaba en tres tiempos: a) *littera* –se explica la letra del texto con ayuda de la gramática–, b) *sensus* –se presenta una primera interpretación del texto, la más inmediata y evidente... [sentido literal]– y c) *sententia* –aquí el lector construye su interpretación personal del texto [sentido transliteral] cada una de estas tres etapas daba lugar a anotaciones, interlineal– [léase *ad intra* del texto] en la *littera* y el *sensus* y marginal para la *sententia* (...) paulatinamente ests glossas –sobre todo la *glossa* de las *sententia*– se fueron convirtiendo en textos independientes y dieron lugar a la llamada *Glossa Maior* (Gilbert:1993:137) St. Buenaventura se adscribe a esta tradición exegética especialmente durante su magisterio en la universidad de Paris. Encontramos huellas de este quehacer exegético en los IV Tomos de los *Comentarios a las Sentencias de Pedro Lombardo*.
- Generalmente la lectura de un texto por más relación que tenga con el “*quid*” –aquello en vista de lo cual fue escrito– se realiza siempre en el ambiente vital de una determinada tradición, la praxis exegética de St. Buenaventura conjuga la tradición de los cuatro sentidos de la escritura con la perspectiva mística franciscana de lectura en *clave simbólica* de la realidad.
- La *praxis exegética* de St. Buenaventura se inscribe en la tradición medieval de la *interpretación alegórica* de la Sagrada Escritura. Por ende, Buenaventura asume los principios tanto de la *exégesis* como de la *eiségesis* articulando en torno a los cuatro sentidos de la Escritura: Literal, Alegórico, Tropológico y Anagógico la perspectiva *místico-interpretativa* de la Escuela Franciscana de Paris. Vestigios de la praxis exegética de St. Buenaventura lo encontramos en *Intinerarium mentis in Deum*, *Breviloquium* y *Collationes in Hexäemeron*.
- St. Buenaventura en su praxis exegética que desarrollará mediante la técnica de la *perscrutatio* articula la *lectura simbólica* –léase *exegético-hermenéutica*– de la Sagrada Escritura con la *lectura escolástica* –léase dialéctica de la *reductio*– Sin embargo, el Seráfico Doctor subraya la perspectiva contemplativa como dimensión esencial del quehacer teológico al concebir la teología como *habitus affectivus* –léase como disposición afectiva (Falque, 2018).

III. EXÉGESIS IN VIA CONTEMPLATIONIS

La llamada Escuela Franciscana de Paris con Alejandro de Hales - a la cabeza- y sobre todo con San Buenaventura asumen el quehacer filosófico-teológico como *sapientiae* haciendo eco de la pericopa de Heb 6, 4-5 que reza: "(...) Cuantos fueron una vez iluminados, gustaron del don celestial y fueron partícipes del Espíritu Santo, *saboraron* el don celestial". En este contexto en el quehacer intelectual de St. Buenaventura el *ordo vivendi* o *forma vitae* tiene primacía sobre el *ordo intelligendi* o *forma mentis*. Aspecto que se hace explícito cuando el Seráfico Doctor, en *De Reductione artium ad theologiam* nos dice: "(...)Unos [los predicadores] se dan principalmente a la especulación, [...] y posteriormente a la unción; otros [los menores] principalmente a la unción, y después a la especulación" (Red. art., intro).

En esta línea de pensamiento, St. Buenaventura en su praxis exegetica usó la *analogía* de muchas formas. Así, encontramos un uso de la alegoría enmarcado en la vertiente platónico-agustiniana, en el que se subraya la dimensión místico-iluminativa del acto del acto interpretativo, en el marco de un procedimiento analógico e icónico. Empero, el Seráfico Doctor también usó la analogía en forma de iconicidad en la interpretación de las creaturas como *umbra*, *vestigium*, *imago* y *similitudo*, donde interpreta al hombre como microcosmos. En esta línea interpretativa St. Buenaventura asume gran parte de la perspectiva *exegética-simbólica-espiritual* de Hugo de San Victor (Falque, 2000:163 y ss). Al respecto en *Itinerarium mentis in Deum* Buenaventura nos dice:

Sombras, resonancias y pinturas de aquel primer Principio, poderosísimo, sapientísimo y óptimo, de aquel origen, luz y plenitud eterna y de aquella arte eficiente, ejemplar y ordenante; son no solo vestigios, simulacros y espectáculos puestos ante nosotros para *cointuir* a Dios, sino también signos, que de modo divino, se nos han dado; son, en una palabra, ejemplares o, por mejor decir, copias propuestas a las almas todavía rudas y materiales para que de las cosas sensibles que ven se trasladen a las cosas intelegibles como del signo a lo significado (*Itin.*, II.n.11-12).

Por otra parte, St. Buenaventura articula su praxis exegetica con la técnica o método de la *Perscutatio*. Este término latino que hace referencia a "la acción de escrutar, de profundizar o de sondear, y se revela como el método para el teólogo y la teología, en tanto, deja develar la profundidad del misterio sin destruirlo" (Gaffiot:1934:26). Así hace eco en su quehacer exegetico de *Profunda fluviorum scrutatus est* ... ir a las profundidades de los ríos para escrutar, para sacar

a la luz del día las cosas ocultas ...*Persecrator secretorum et profundorum*... Descubridor de los secretos de las profundidades... Así, St. Buenaventura en su *perscrutatio* articula la *lectura simbólica* -léase *alegórica-mística*- de la Sagrada Escritura con la *lectura escolástica* -léase dialéctica de la *reductio*- Sin embargo, el Seráfico Doctor subraya la *perspectiva contemplativa* como dimensión esencial del quehacer filosófico-teológico al concebir la teología como *habitus affectivus* -léase como disposición afectiva- (Falque, 2018).

Por otra parte, St. Buenaventura conjuga en su praxis exegética la exégesis alegórica -*via perscrutatio*- con la doctrina de la *Triplex Veritas* -*veritas rerum, veritas vocum* y *veritas morum*- que en el ejercicio de la *scientia sermocinalis* aflora, en mi juicio, como un principio directriz de su praxis exegética, pues para Buenaventura la *lumen interius* que orienta la *cognitio philosophica* que va de la *veritas intellectualis* a la *vera sapientiae* debe asumir que:

Toda *irradicación* de la verdad sobre nuestra inteligencia se efectúa de tres maneras: o se efectúa sobre ellas absolutamente, y así pertenece al conocimiento de las cosas [*veritas rerum*] que se han de especular; o se efectúa en relación a la energía interpretativa, y así es la verdad de las voces [*veritas vocum*]; o se efectúa en relación a la afectiva y emotiva, y así la verdad de las cosas que se han de obrar [*veritas morum*] (Hex col, 4.,n.4).

De tal manera que la *praxis exegética* de Buenaventura tiene como *telos* guiar su filosofar-teologizar hacia una síntesis de naturaleza eminentemente contemplativa que en el ejercicio de la *contuitio*² posibilita la ascensión -*Ascensus*- como elevación de nuestro espíritu humano hacia Dios en tres grados: “a). Consideración de las cosas visibles como *vestigium Dei*, b). Consideración de las realidades invisibles que se visibilizan en el mundo), c). Consideración del alma que tiende al Creador” (Bougerol, 1969:21 y ss). En términos generales, San Buenaventura concibe el proceso ascendente -*Ascensus*- como un auténtico cambio o *giro en la percepción* que será fuente de una *nueva mirada* desde Dios a toda la realidad. Mirada que funda un nuevo horizonte interpretativo que articula de manera armónica la *forma*

2 Este término en San Buenaventura denota la visión o intuición (místico-intelectual) del conociendo inmediato o experimental de Dios... Alude al conocimiento inmediato del ser infinito por el ser finito conocimiento del primer Principio por el vestigio... La *contuitio* bonaventuriana se inscribe en el cuadro de una metafísica del ser infinito. Cfr. Bougerol, JG. *Lexique saint Bonaventure*. Paris. Éditions Franciscaines, 1969., p. 41 y ss.

vitae con la *forma mentis*. Para nuestro interés subrayemos que para Buenaventura el acceder a la *Veritas Vocum* -verdad de las palabras-exige de *facto* un trabajo de *exégesis* y de *eiségesis*...

Así en el prólogo a *Breviloquium* encontramos, según Manuel Lázaro Pulido (...)La propuesta exegética-hermenéutica de St. Buenaventura introduce el mundo de la revelación en la posibilidad humana de comprensión y le posibilita ir más allá de una inteligencia pegada al raciocinio de las ciencias, supera las barrera de su carácter contingente, viador, para una adecuada comprensión de la naturaleza en sus *dimensiones espaciales* (amplitud de la escritura), *temporales-salvíficas* (longitud de la escritura), en su *significación estética* (sublimidad de la escritura) y, por fin, en su *multiplicidad de sentidos* (profundidad de la escritura) [cfr. *Brevil., prol.,n.3*]” (Lázaro Pulido, 2011:60).En palabras de Buenaventura:

Si queremos, pues, especular *la amplitud* de la Sagrada Escritura, al instante nos viene al pensamiento dividirla en dos Testamentos, a saber: el Antiguo y el Nuevo se nos presentan con multitud de libros (...) Es pues, la Sagrada Escritura *semejante a un anchísimo río* que de la afluencia de muchas aguas crece más y más a medida que más lejos corre (*Brevil., prol., I. n.1-4*) (...) Tiene así mismo está escritura Sagrada *longitud*, la cual consiste en la descripción tanto de lo tiempos como de las edades desde el principio del mundo hasta el juicio final.Describe, pues, al mundo transcurriendo por tres tiempos, que son el tiempo de la ley de la naturaleza, de la ley escrita, y de la ley de la gracia (*Brevil., prol., II. n.1*) (...) Tiene todavía la Sagrada Escritura en su progreso *sublimidad* o alteza, la cual consiste en la descripción de las jerarquías ordenadas por grados, que son la jerarquía eclesiástica, angélica y divina, o sea la jerarquía subceleste, celeste y supreceleste; la primera la describe abierta y claramente; la segunda, algo más ocultamente, y la tercera, más ocultamente todavía (*Brevil., prol.,III., n. 1*).

Más será en la descripción de la *profundiad* de la Escritura en donde aflore de manera más pristina la práctica bonaventuriana de la *exegésis alegórico-mística* que materializa el círculo interpretativo que va de la vida al texto y del texto a la vida -*vivere /legere/vivere-*. En palabras del Seráfico Doctor:

Por último, tiene esta Escritura *profundidad*, la cual consiste en la multiplicidad de sentidos místicos. Porque además del sentido literal, en diversos lugares puede ser expuesta de tres maneras, a saber: alegórica, moral y anagógicamente. Hay *alegoría* cuando por un hecho se indica otro hecho que se ha de creer. La *tropología o sentido moral* existe

cuando por algo que ha sido hecho se da a entender otra cosa que ha de hacer. La anagogía, que es cómo si dijéramos la conducción hacia arriba, existe cuando se da a entender lo que se ha de desear, a saber, la eterna felicidad de los bienaventurados (*Brevil., prol.,IV.,1*). (...) Y, en efecto, es razonable que haya en la Sagrada Escritura este triple sentido además del sentido literal, porque así conviene al objeto o materia de la misma Escritura (...) Ahora bien, como Dios es trino y uno, es decir, uno en esencia y trino en personas, la Escritura que trata de El tiene en la unidad de la letra triformidad de sentidos (...) de suerte que su *sabiduría* es triple y una (*Brevil., prol., IV., 2*).

IV. PERSPECTIVAS

La labor interpretativa medieval en general y el quehacer de St. Buenaventura en particular se caracteriza por ser *exégesis* y *eiségesis*. Como *exégesis* propende por la aprehensión del sentido que los textos tuvieron para su autor, al tiempo que busca desvelar su código, aquí el Seráfico Doctor articular en su quehacer la *subtilitas intelligendi* y *subtilitas explicandi* (...) y como *eiségesis* busca captar el sentido que el texto tiene para el lector en su *aquí y ahora*, pues Buenaventura nos propone que al leer los textos sagrados hagamos *resonar en clave mística el texto* en las circunstancias nuevas de cada del lector, aquí actualiza el Doctor Seráfico la *subtilitas applicandi*- (Ozilou,1993:20 y ss).

En esta línea, decimos al hilo del filósofo francés al Jacques Guy Bougerol que “St. Buenaventura no se ocupa de Dios en tanto Ser, él vive en su continua presencia y en el gusto (*dilectio*) de la contemplación”(Bougerol:1963:53).La Sagrada Escritura es para St. Buenaventura una *ruminatio espiritual* que “hace nacer al pensador capaz de descubrir nuevas vías –léase nueva mirada a las vías clásicas– a la comprensión de la revelación”(Bougerol:1963:58).En suma, la *exégesis in via contemplationis* de St. Buenaventura no vacía el lenguaje del ser, de su contenido ontológico, sino que el acto interpretativo para Buenaventura es un “caminar en el ser”, puesto que:

Dios, que es encodificador y decodificador al mismo tiempo, escritor y lector, autor e intérprete a la vez, ayuda al hombre; más aún, camina junto a él y lo guía, lo enseña a interpretar con la interpretación que El hace de sí mismo (...) en tanto lo faculta para entender la autoexpresión y autocomunicación divinas (Beuchot,2012:140-141).

En suma, la praxis exegética de St. Buenaventura, a mi juicio, nos expone un *itinerarium interpretativo* que oscila de la comprensión del texto sagrado a la *autocomprensión existencial* del lector/intérprete

transitando de manera armónica del *datum* hasta el *donum*, de la *quidditas* hasta la *significatio* alegórico-mística.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES PRIMARIAS

- Buenaventura, S. (1891). *Breviloquium*, in *Opera omnia*, Vol V, studio et cura PP. Coleggii a S. Bonaventura (Typ. Colegii a S. Bonaventua, Ad Claras Aquas, Quaracchi Florentiae). Versión española. *Breviloquio*, en S. Buenaventura, *Obras de San Buenaventura*. Edición Bilingüe. Vol I, Ed. L. Amorós, B. Appribay, M. Oromi (BAC, Madrid, 1945).
- Buenaventura, S. (1882-1902). *Itinerarium mentis in Deum*, in *Opera omnia*, Vol V. studio et cura PP. Coleggii a S. Bonaventura (Typ. Colegii a S. Bonaventua, Ad Claras Aquas, Quaracchi Roma).
- Buenaventura, S. (1891). *De reduction atrium ad theologiam*, in *Opera omnia*, Vol V, studio et cura PP. Coleggii a S. Bonaventura (Typ. Colegii a S. Bonaventua, Ad Claras Aquas, Quaracchi Florentiae).
- Buenaventura, S. (1891). *Collationes in Hexaëmeron*, in *Opera omnia*, Vol V, studio et cura PP. Coleggii a S. Bonaventura (Typ. Colegii a S. Bonaventua, Ad Claras Aquas, Quaracchi Florentiae).

ESTUDIOS

- Beuchot, M. (2012). *San Buenaventura. Hermenéutica Ontológico-Poética*. En. *La hermenéutica en la Edad Media*. México. UNAM.
- Bougerol, J. G. (1963). *Saint Bonaventure: une maitre de sagesse*. París. Editions Franciscaines.
- Bougerol, J. G. (1969). *Lexique saint Bonaventure*. Paris. Éditions Franciscaines.
- Eco, U. (1992). *Los límites de la interpretación*. Barcelona. Lumen.
- Falque, E. (2000). *Dire Dieu* (Brev. I, 6-9). In. *Saint Bonaventure et L'Entrée de Dieu en Théologie. La Somme théologique du Breviloquium (Prologue et première partie)*. Paris. Vrin.
- Falque, E. (2018). *El proemium del comentario a las Sentencias. El acto fenomenológico de la Perscrutatio en la Obra de San Buenaventura*. En. Barrera Vélez, JC, Benítez Árias, LF y López López A. F (2018). *Perspectivas investigativas sobre el pensamiento de San Buenaventura de Bagnoregio y otros estudios*. Bogotá. Editorial Bonaventuriana.
- Gaffiot, F (1934). *Dictionnaire latin- Français*. Paris. Hachette.
- Gilbert, P. (1993). *Introducción a la Teología Medieval*. Trad de Alfonso

- Ortíz García. Pamplona. Editorial Verbo Divino.
- Lázaro Pulido, M. (2011). *Cómo filosofa San Buenaventura cuando hace teología*. En. González Ángel L. *La intermediación de filosofía y teología. Santo Tomás de Aquino. San Buenaventura. Nicolás de Cusa. Suárez*. Navarra. Universidad de Navarra.
- Ozilou, M. (1993). *L'herméneutique de saint Bonaventure*. Mémoire de maîtrise suseu à la Faculte de philosophie de l' institu catholique de Paris. SED.

BIBLIA E HISTORIA DE LOS PUEBLOS

Fray Luis Fernando Benítez Arias OFM*

I. GENERALIDADES DE LA EXÉGESIS EN LA EDAD MEDIA

Las lecturas bíblicas medievales van desde lo más racional hasta lo más afectivo. Estos estudios reclaman perspectivas y métodos o técnicas de lectura de acuerdo con el objetivo buscado en el abordaje del texto bíblico. En la espiritualidad y pensamiento franciscano se pueden muy bien ubicar como ejemplo de una exégesis más centrada en el entendimiento de la historia, los trabajos de Pedro Juan Olivi.¹ Sin embargo, no abordaremos en este trabajo a este autor. Si queremos destacar, en cambio, el elemento afectivo propio de la fraternidad franciscana y su aplacación en el estudio exegético medieval. Para ello, nos valdremos de los trabajos sobre la exégesis afectiva, como una forma de tratar el texto bíblico y las consideraciones que desde esta lectura afectiva aporta al interés y propósito de este escrito: la Biblia y la historia de los pueblos.

La lectura afectiva de la biblia parte de la idea materna de Dios y esto puesto que la concepción de Dios como comunidad, como

* Universidad de San Buenaventura-Bogotá, Colombia.

1 Flood, David, (2007), *Peter of Jhon Olivi. On Genesis*, New York, Franciscan Institute Publications.

Flood, David, (1997), *Peter of Jhon Olivi. On the Bible*, New York, Franciscan Institute Publications.

Trinidad supone que no es solo y por lo tanto hay allí en esta imagen de Dios como alguien tierno y afectuoso. La imaginería medieval ayuda a esta aceptación de la concepción de Dios. Ya en el medioevo era popular ver la infancia de Jesús, su vulnerabilidad, fragilidad y capacidad de sentir el dolor y el sufrimiento. Todo esto puede ser visto desde la espiritualidad cisterciense y franciscana como fuentes para presentar esos rasgos maternos de Dios y muchas características femeninas en ambas espiritualidades. Esta imaginería influye en la lectura y entendimiento de la sagrada escritura, digamos que hay una estimulación afectiva en esta mirada. Por eso hay quienes hablan de “imágenes de sentimientos públicas” ilustradas en figuras de María en el nacimiento y al lado en la cruz.² De ahí que estas referencias sirvan para establecer que los sentimientos están de igual forma en la exégesis; la narrativa escriturística suscita desde luego afectos, sentimientos y respuestas encendidas o aquello llamado como “tecnologías afectivas”³ El pasaje bíblico más ejemplar en esto que estamos diciendo es la masacre de los niños inocentes, el cual contribuye a la exégesis gracias a su poder afectivo y su drama litúrgico. Este texto bíblico señala de igual forma la articulación entre la exégesis académica y el drama litúrgico.

La exégesis bíblica con este carácter afectivo busca y suscita en las personas emociones y sentimientos que ayudan tanto a reforzar los “mitos” de la Iglesia como el cambio de vida sobre todo con el recurso de los “*exemplata*” en ello va incluida la idea de autoridad reforzada en su mayoría con la vida de los santos. Los ejemplos de ellos y todos los sentimientos muestran que el discurso es también acto, eventos con propósitos de posibles cambios de vida. No faltan en estos aparentes buenos deseos de la jerarquía las ideas de orden político donde la religión y la política se unen no siempre para el bien de las almas. Esto puede también levantar los ánimos y en lugar de generar actos de humildad, fervor, ternura, llevan a sentimientos de rabia, ferocidad e intolerancia; puede incluso considerarse el odio visceral como una virtud o una noble aspiración. De ahí que la religión ayudada por los textos bíblicos puede despertar consecuencias culturales trágicas, el caso emblemático en la masacre de los niños inocentes es el endilgamiento de estos asesinatos a los judíos y el respectivo odio que ello despierta. En la evolución de estos eventos, los monjes adaptan siempre estos pasajes al lenguaje contemporáneo y buscan siempre refrescar en nuevos contextos, los sentimientos y emociones suscitadas por

2 Tinkle, Theresa, (2010), *Gender and power in Medieval Exegesis*, New York, Palgrave Macmillan, pp. 76

3 Tinkle, Theresa, (2010), *Gender and Power in Medieval Exegesis*, New York, Palgrave Macmillan, pp. 76

las narraciones. La persecución es la clave de lectura para la comprensión de esta literatura y al mismo tiempo despierta sentimientos contra los victimarios. La victoria de Cristo y el Reino de Dios en la eternidad es el escenario para integrar estos asesinatos y su comprensión en la vida del cristiano. El martirio de estos niños es leído en la clave de dolor y sufrimiento como la roca sobre la cual se funda la iglesia cristiana. Además del martirio se afirma su persistencia en la historia. El dolor y el sufrimiento se torna un elemento de unidad alimentada con aquella imagen del crucificado y de los mártires; esta unidad es representada en imágenes públicas, las cuales muestran a todos esa unidad como la fuerza contra todo enemigo y al mismo tiempo la virtud de la humildad en la persona de Cristo sufriente

El asesinato de los niños inocentes es transformado desde la exégesis animada por los sentimientos y las emociones en una alegoría acerca del martirio de los gentiles quienes mueren en el nombre de Cristo. La imaginería medieval vio en la masacre de los niños inocentes una forma de integrar el sufrimiento y el dolor en la serenidad y el reposo así comprender el misterio de la muerte y resurrección de Cristo y los cristianos.

Muchas puestas en escena de esta masacre, llamado el ritual de la muerte, demuestra como la afectividad puede ser llevada al entendimiento de los textos bíblicos. Estas lecturas y aplicaciones son hechas en monasterios y abadías, subrayando así la invitación a los monjes a vivir la humildad, la obediencia y a saber integrar el dolor y el sufrimiento en la pasión y muerte de Cristo. Ellos son permanentes iniciadores, principiantes a la manera de los inocentes o los infantes. El sacrificio de sus vidas, aunque incruento, habla de la calidad y profundidad de entrega. Es importante señalar como hay una constante en los estudios exegéticos en el medioevo y es el hecho de asumir estos estudios pensando primero en los auditores de casa o de los monasterios o conventos. Es el caso de Hugo de San Víctor con su obra el Arca Mística. El caso de Pedro Juan Olivi y su interés por el entendimiento de su Orden en el momento, implementando el método de "*Principium*" y ahora en este trabajo los Benedictinos, quienes realizan el mismo ejercicio.⁴ La exégesis está ligada a la vida interior de los monjes y religiosos.

Los eventos bíblicos son referentes, espejos, para mirar sus vidas y las consecuencias de sus elecciones y opciones de vida. La presentación escénica y dramática de la masacre de los niños inocentes

4 Tinkle, Theresa, (2010), *Gender and Power in Medieval Exegesis*, New York, Palgrave Macmillan, pp. 85

es también un reclamo político y una forma de subvertir un orden del momento. En términos políticos es una forma de denunciar en la misma iglesia la ostentación de la espada material la cual representa el gobierno terrestre, sabiendo que Herodes el asesino de los niños, ostentaba la espada material del gobierno, así los enemigos enarbolan esta espada. Con todo esto vemos que la dramaturgia unida a las puestas en escena resalta el valor y la importancia de la exégesis alimentada por la lectura afectiva o emocional de los textos bíblicos y con la mirada de la autoridad. La puesta en esa escena de textos bíblicos los cuales son estudiados con técnicas exegéticas se ven muchas veces complementados por palabras o imágenes para poder representarlos bien y así llegar mejor al público. La significación se relaciona con el carácter simpatético como el dolor, rabia y consolación, sosteniendo las emociones en una tensión dinámica. La reseña de la masacre de los niños inocentes evoca en la exégesis afectiva la persona de Raquel en el Antiguo Testamento quien es interpretada alegóricamente como la iglesia y es de igual forma un simbolismo entre los benedictinos; ella es una imagen de piedad afectiva en la exégesis medieval. La dramaturgia y la puesta en escena muestran como la persona de Raquel sobrepasa, al evangelio de Mateo y a los exégetas, en apropiar la imagen de Raquel como imagen de la iglesia a la manera de la madre María.

Hemos rastreado un poco la lectura afectiva de la Biblia y su relación con la dramaturgia, así como la puesta en escena. Esto sin descartar los aportes desde la Escritura a la política de la época. En esta línea encontramos los trabajos del monje Hugo de San Víctor y su búsqueda de formas ilustrativas o pinturas para enseñar tanto teología como la Biblia, siendo ello otra forma de abordar la exégesis y las consecuencias de esto mismo.

II. EL ARCA MÍSTICA

El comienzo de esta lectura reclama inmediatamente las figuras ilustradas de la obra de Hugo de San Víctor para su mejor entendimiento, por eso, sugiero buscarlas y tenerlas presentes, pues debido al espacio dado para este trabajo no es posible su presentación.

Las obras de arte de la Edad Media se acostumbraba más a describirlas que a referenciarlas. Sin embargo, hay un autor de la Escuela de Notre Dame y Santa Genoveva en San Víctor o una antigua abadía agustina, llamado Hugo quien tiene un tratado de 42 páginas llamado el Arca Mística y el Arco Moral siendo ambas partes del mismo Arco. Vale la pena decir algunas palabras acerca de la fundación de San Víctor. Esta casa fue fundada en 1108 y formalmente establecida en el 1113 por William de Champeaux, uno de los grandes líderes de la época y archi decano de la Catedral de Notre Dame de Paris. Fue un gran

reformador de La Iglesia del momento. Durante la reforma de la institución aparece el Arca Mística. En un contexto de debate político e intelectual tiene su nacimiento.⁵ El Arca tiene su origen en la Sagrada Escritura, el texto bíblico del Arca del Diluvio, superando las críticas de algunos autores quienes ponen el acento en especulaciones puramente mentales o algo tomado de la técnica nemotécnica de Cicerón.⁶ Tanto el texto como la pintura ponen en escena algo difícil para la época. Hugo de San Víctor, como autor, es un líder del pensamiento medieval. El texto es pensado para todos aquellos estudiosos viviendo en las afuera de la abadía, todo con el fin de sustentar teóricamente el valor de la imagen. Esta obra muestra la importancia de la imagen en las controversias intelectuales de la época. La parte visual y sus aportes a las discusiones. La autoridad tradicional puede ser mostrada por la imagen. El texto y la pintura indican que la Iglesia puede cambiar su dominio en todo y permitir que la imagen o el arte y la teología hagan parte del arte y de la discusión. La obra de arte hace parte de la teología y supera así la idea de la imagenería tenida en el momento del autor y descalificada, por lo tanto, de los grandes pensadores e intelectuales. El contenido y la forma son puestas en escena en la discusión de la ciencia. La teología puede demandar en la imagen o el arte una forma de conocimiento, así el contenido de la teología viene a ser leído de una forma diferente. La teología así aporta entonces al *ímpetus* de la escolaridad medieval, algo sistemático y conceptual.

La imagen del arte es vista como algo complejo y así puede ser escogido, superando visiones peyorativas hacia la imagen. Tanto el texto o contenido y la imagen se complementan. La estructura de la teología sistemática se beneficia del color, del símbolo, del número etc. La imagen en relación con la estructura sistemática. Esto es una contribución de la imagen o arte en la exégesis profunda; la fusión de la historia sagrada de la teología y la historia profana de la imagen visual; la unión del macro y el microcosmos en la religión, incorporando la pintura. El arte juega así modos diversos de arte como el iconográfico y el narrativo en la misma obra. Se podría decir que la forma visual aparece dominando un campo que sólo exclusivo de la forma conceptual. La imagen comienza a tener un papel preponderante en la transmisión del conocimiento y el mensaje complejo comienza a ser presentado bajo un formato, el cual ahora puede ser representar en el arte.

5 Rudolph, Conrad, (2014), *The Mystic Ark. Hugh of Saint Victor, art, and thought in the twelfth century*, Cambridge, University Press, pp. 63

6 Rudolph, Conrad, (2014), *The Mystic Ark. Hugh of Saint Victor, art, and thought in the twelfth century*, Cambridge, University Press, pp. 503

Esta obra de Hugo de San Víctor es el testimonio del rol de la imagen en la cultura artística medieval. Hugo de San Víctor, antes de continuar algunas palabras de este pensador, nace en Sajonia en Francia al final del siglo XI y fue educado por los canonistas regulares de Hamersleben. Entró en San Víctor alrededor de 1115. Según algunas opiniones encontradas el pensador vino a ser Máster en la Escuela de San Víctor hacia 1124 hasta 1133. En 1127 es llamado Máster. En este período aparecen las Lecturas de los Arcos (1125-1130). El texto y la imagen son elaborados por la cultura monástica y canónica de la época del autor. El texto nos muestra como una misma obra puede muy bien ser concebida tanto intelectualmente como artísticamente, generando así un ambiente polémico.

El arco es visto en la obra del autor como el Arca de Noé, el Arca de la Iglesia, el Arca de la sabiduría y el Arca de la Madre Gracia.

A la vista de los estudiosos del tema, este texto es una *Reportatio*, es decir, las notas tomadas por un estudiante de Hugo de San Víctor, resaltando así los componentes de la obra.

El Arca Moral es escrito entre los años 1125-1130. El autor narra como en diálogo con sus hermanos de comunidad surge el tema de cómo superar las dificultades en la contemplación y así permanecer en la presencia de Dio. La respuesta fueron las Lecturas Arco las cuales recogen las discusiones y comentarios de estos diálogos; todo esto se presenta muy organizado y comprensivo en la unidad y el punto inicial y crucial fue entonces la pintura del Arca.⁷ La imagen muestra la descripción del Arca del Diluvio cuya inspiración proviene de Génesis 6, 15. El color preferencial es el púrpura y la imagen en la parte alta del Arca es el cordero. La imagen es presentada en forma de codos y en aquel punto mayor bien arriba está el cordero de Dios. El Arca está compuesta por colores, imágenes, descripciones, símbolos, etc. En esta Arca se reúnen tanto la imagen como el texto o lo mismo que composición y concepto. El representa el micro y el macrocosmos. En él aparecen tanto los meses del año como los signos zodiacales. La majestad abraza el mundo y en sus manos porta un cetro, así como un rollo. Con estos dos símbolos se introduce la teología de la salvación y aquella de la condenación, para decir, que ambos símbolos señalan partes específicas de la tierra. La presencia angelical no se hace esperar.

En esta Arca del Diluvio está representada en forma pictórica los días de la creación. También hace su aparición la escena del juicio

7 Rudolph, Conrad, (2014), *The Mystic Ark. Hugh of Saint Victor, art, and thought in the twelfth century*, Cambridge, University Press, pp. 24

final. El Arca del Diluvio de Hugo de San Víctor ilustra la línea carnal y espiritual de la persona de Jesús; la representación de los Papas, así como las edades de la historia de la salvación.

La historia de la salvación es representada por las diversas escenas dentro del pueblo de Israel en la página 31 de la obra consultada y que figura abajo como nota de pie de página; en este sitio está mejor destallado el Arca con las diferentes etapas de la historia de la salvación.⁸ Definitivamente el Cordero de Dios es quien confluye todo en el Arca como el punto central o de convergencia. El Arca del Diluvio y el Arca Moral hemos dicho más arriba son una misma lectura esto se confirma por el hecho de representar en el Arca los vicios y las virtudes con sus símbolos y personificaciones. El Arca reúne el Arca de Noé, el Arca de la Iglesia, el Arca de la Sabiduría, el Arca de la Madre Gracia. El Arca reuniendo todo esto indica la interacción de cada una de estas imágenes con sus respectivos textos lo que da como análisis que estamos delante de una *Reportatio* o apuntes de estudiantes de Hugo de San Víctor. Esta figura de la *Reportatio* tiene un tono muy personal, pero con intereses que otros lo conozcan. Los estudios de este texto que estamos comentando indica de igual forma que hay textos puestos por alguno de los estudiantes dentro del pergamino original. Esto ha ocasionado también muchas malas interpretaciones y lecturas del texto, sin embargo, los autores dan por hecho que todo es propio de una *Reportatio*.⁹ El Arco en resumidas cuentas viene a ser un tipo de Lectura.

Los análisis indican de igual forma que ambas Arcas Moral y Mística no son ni la introducción de una con respecto a la otro ni tampoco la conclusión de una con respecto a la otro. Estas conclusiones están basadas sobre los estudios en el resto de la obra de Hugo de San Víctor, en sus escritos místicos y teológicos; todo obedece a la presentación de la *Reportatio*. De igual forma parece ser que las reproducciones de los manuscritos tienen también su influjo en la diversidad de interpretaciones.

El Arca del Diluvio fue pintada y la *Reportatio* no es una écfrasis o una descripción literaria de las imágenes de una obra de arte; tampoco es una ayuda nemotécnica para las catequesis, no es una ayuda para la memoria. El Arca fue es concebido como el resultado de un grupo de discusión en el contexto de una enseñanza, particularmente en la casa de monjes regulares, pero también dentro de un grupo de

8 Rudolph, Conrad, (2014), *The Mystic Ark. Hugh of Saint Victor, art, and thought in the twelfth century*, Cambridge, University Press, pp. 28

9 Rudolph, Conrad, (2014), *The Mystic Ark. Hugh of Saint Victor, art, and thought in the twelfth century*, Cambridge, University Press, pp. 32

élite escolar. Este texto fue construido en el claustro de los muros de San Víctor.¹⁰ El autor de la *Reportatio* está refiriéndose a la superficie de un muro de un claustro para la construcción de una imagen. El término latino: *circumduco* o diseño es traducido como constructo. Este carácter de diseño, de constructo, muestra que no es una ayuda nemotécnica, indicando que el propósito no es proporcionar un entendimiento del Arca de Noé o del Diluvio ni ninguno de los Arcos referidos a esta Arca. En la discusión, en el grupo de discusión viene entonces la relación con el Arca Moral y es mostrada la relación de esta Arca con el Arca Mística. Este tipo de entendimiento y su relación hace suponer a los estudiosos del tema que se trata de un grupo distinto de novicios. Las imágenes relacionadas con el texto muestran que no son de un artista puesto que no hay un carácter individual como lo es del artista. Esto significa su realización como una *collatio* para ser explicada y discutida en un claustro, en un lugar de aprendizaje.¹¹ Es pensado también esta Arca Mística como una construcción para personas externas del claustro para que ellas se construyan su propia imagen del Arca y así elaboren sus lecturas independientes y sus discusiones. No es un manual paso a paso para la elaboración de estas imágenes, no es un procedimiento artístico, pero parece ser una propuesta de método para proporcionar la información a fin de construir con buena semejanza esta forma pictórica.

La *collatio* tiene como lugar preferencial el claustro o casa de canónigos regulares. Con base en todo lo dicho sobre esta Arca, ella es, en realidad, una obra de arte con un material muy propio. Esta construcción basada en Génesis 6, 16 muestra que “*in cubito consummabis summitatem*” es entendida en la exégesis de la Edad Media como un módulo por el cual el Arca fue construida y cuyos sentidos alegóricos y tropológicos están direccionados hacia Cristo. Cristo es el modelo sobre el cual la humanidad se modelaría así misma y en el cual los miembros de la Iglesia espiritual culminarían llevando a su completéz a todos los miembros de Cristo.¹²

El Arca Mística es una *Reportatio* y su propósito es construir la imagen e identificar ciertos componentes iconográficos de la imagen sin proporcionar un entendimiento propio del Arca Mística. Esto fue

10 Rudolph, Conrad, (2014), *The Mystic Ark. Hugh of Saint Victor, art, and thought in the twelfth century*, Cambridge, University Press, pp. 398

11 Rudolph, Conrad, (2014), *The Mystic Ark. Hugh of Saint Victor, art, and thought in the twelfth century*, Cambridge, University Press, pp. 38

12 Rudolph, Conrad, (2014), *The Mystic Ark. Hugh of Saint Victor, art, and thought in the twelfth century*, Cambridge, University Press, pp. 399: “en la cúspide más alta de la plenitude”

diseñado para discutir en grupos como lo describe le mismo Hugo en el Arca Moral. Los autores reiteran el hecho que esto fue un mural pintado como un recurso opuesto al pergamino y situado en el claustro. Es la imagen visual del pensamiento del autor, en este caso de Hugo de San Víctor. La imagen se construye sobre símbolos y algo que hacía las veces de un esquema. La pregunta ante este texto es ver hasta donde las paredes son también el medio para este tipo de emprendimiento. El Arca Mística es de igual forma un proyecto de parafrasear el texto bíblico del Arca de Noé. Además, se preguntan los autores por qué Hugo escogió esta modalidad para responder a las inquietudes del grupo durante su Lectorado o enseñanza a sus hermanos de claustro. ¿Por qué justo el tema del Arca de Noé? ¿Por qué el esquema del Arca en forma cósmica?

Algo importante en el estudio del Arca en Hugo de San Víctor es la propuesta de orden y método para estudiar los grandes misterios de la Sagrada Escritura. El Arca es la presentación visual del sistema de pensamiento teológico de Hugo de San Víctor. Esto es similar a tomar un curso de teología medieval en el siglo XII. La posibilidad de ubicar esta obra en el conjunto de las obras del autor da la oportunidad hoy en día de poder no sólo de entender la imagen del Arca sino también el significado, elemento clave en todo tipo de obra de arte. Vale la pena resaltar como detrás de esta obra está la comprensión política, intelectual, metodológica y cuyas visiones son fruto de la polémica y la discusión. Se juntan el entendimiento y el significado en un mismo método propio de este autor medieval. Dentro de los requisitos que necesitamos para entender bien este tipo de arte es el conocimiento de la cultura en donde se ubica la obra de arte que se quiere estudiar. Además, el conocimiento de la historia en la cual se construye la obra de arte y las pretensiones escolares. Con base a estas necesidades para el entendimiento de esta obra podemos decir que la visión cósmica, propia del medioevo, ilumina el hecho que en el centro del Arca está la cruz de Cristo como el centro del cosmos y con sus cuatro partes, está abarcando la totalidad del mundo y esto es un visto como un acto de victoria algo posible sólo por Cristo en su naturaleza divina. Los ejes de la cruz indican el cruce del tiempo de las generaciones. La cruz de Cristo es el centro del espacio y el tiempo y éste es el punto focal de la historia de la salvación tanto para la humanidad como para la creación.

El Arca Mística no es simplemente un escrito describiendo una obra de arte inusual, en cambio, sí es el registro de una vida intelectual de uno de los segmentos grandes de la sociedad del medioevo; allí se revelan los problemas intelectuales, teológicos, espirituales; la metodología de la escolaridad de la época: enseñanzas prácticas,

práctica artística, conocimiento iconográfico, así como las expectativas de los estudiantes y las polémicas del momento.¹³ La obra es narrativa y de ella surgen cantidades de problemas en el orden teológico y metodológico.

Los problemas emergentes tienen que ver con la recepción de una obra de arte en esa época donde el arte es mirado por algunos con ojos de desconfianza. A parte de las preguntas entorno al diseño, construcción y elaboración del proyecto como tal, vienen también al caso las preguntas sobre los cuatros Arcos, por qué ese número y las motivaciones para elegir esos cuatro textos de la Biblia. En la cultura monástica, espiritual de los monasterios que tal la recepción de este. ¿Qué pensaría Bernardo de Claraval el gran crítico del arte y su uso en la vida monástica? Surgen las preguntas sobre las funciones del arte en la espiritualidad iletrada en la cual se pone el acento en la compunción, conmemoración, y educación espiritual. Veíamos arriba como el Arca Mística ya ponía problemas a la enseñanza de la teología. El encuentro de lo sagrado y lo profano y cómo participa esta elaboración en la polémica de la época. Las dificultades para aceptar esta metodología como una forma de enseñar teología y transmitir conocimiento. La articulación en el Arca Mística de la teología y la imagen y su uso dentro de la metodología para sistematizar y multiplicar el conocimiento es, de igual forma, una verdadera preocupación. La educación intelectual y la formación de la clase élite a través del Arca Mística es otro de los grandes interrogantes.

La investigación de los estudiosos en este tema muestra que otra fuente principal, a parte de la Biblia, es la obra de los Padres de la Iglesia. De los Padres de la Iglesia aprendió el orden, la metodología. De ellos toma igualmente una cantidad de conceptos y constructos mentales; de todo esto dan razón los estudiantes de la época de Hugo de San Víctor. La metodología histórica, exegética y escriturística muestra la obra del pensamiento de Hugo de San Víctor en la obra el Arca Mística.

En el trasfondo de este trabajo artístico e intelectual en Hugo de San Víctor hay una muestra de la disputa de dos corrientes de teología, a saber, la “teología vieja” cuyo representante es Bernardo de Claraval y de corte muy fideísta o aquella fe buscando la razón y cuya base es el pensamiento de Aristóteles y la otra llamada “teología nueva” liderada por Pedro Abelardo y los círculos neoplatónicos. Esta corriente toma el pensamiento primariamente de Platón y el asunto sobre la

13 Rudolph, Conrad, (2014), *The Mystic Ark. Hugh of Saint Victor, art, and thought in the twelfth century*, Cambridge, University Press, pp. 50

creación. El tema de la creación fue diseñado por muchos debido a la imaginación empleada allí para su entendimiento. De acuerdo con el uso de la lógica en cada corriente viene entonces el acercamiento o la lejanía de la autoridad de la Iglesia, así como en su doctrina y el cumplimiento mismo de las directrices de la misma. La lógica en muchos círculos fue vista como antiética y adversaria al pensamiento de la Iglesia. Aquella es vista como contraria a la fe misma. Lo que está en juego con todo este uso de la lógica es la cientificidad opuesta en muchas ocasiones a la revelación.

Los temas de la creación con toda su interpretación medieval por las dos corrientes teológicas mencionadas, así como la denominación de macro y mico (términos de nuestra época desde 1976 por María Teresa de Alverny) para llamar al ser humano representado bíblicamente en Adam ponen de manifiesto el juego de ideas detrás del diseño del Arca Mística. Los desarrollos en el tema de la creación a la manera tanto cristiana como platónica en el Timeo, así como la preocupante idea de la nueva teología, muestran el interés de la Iglesia de no perder el campo de la formación de la élite intelectual. Esta solicitud de la clase alta más preparada viene del desarrollo económico de los países del norte de Europa. La presencia de las escuelas en las ciudades en contraposición de aquellas rurales o en las abadías llevó a un cambio cultural expresado en las ideas esparcidas de forma muy distinta en el campo como en la ciudad. Este desplazamiento de las ideas y las formas de impartirlas trajo la pugna entre las dos corrientes teológicas mencionadas: la antigua y la nueva donde la nueva teología fue más popular. Las enseñanzas de Pedro Abelardo fueron más excitantes, así como Platón y Aristóteles con su método dialéctico y la lógica respectivamente.

La vida de Pedro Abelardo se ve convulsionada por la mirada de aquellos representantes de la vieja teología dentro de los cuales sobresalen Hugo de San Víctor. Hugo fue la competencia en temas de teología para Pedro Abelardo. En las cosas divinas fue su gran contrincante. El Arca Mística es una reacción contra la nueva teología y obra crucial en el tiempo de la historia de San Víctor y en el desarrollo de la escuela en el norte de Francia.¹⁴

Los cursos desarrollados por este pensador parten *De Prima Eruditio* y *Secunda Eruditio*. Estos cursos eran descripciones e introducciones sobre el estudio escriturístico y teológico relativos; eran cursos avanzados para estudiantes. Esta relación escritura y teología

14 Rudolph, Conrad, (2014), *The Mystic Ark. Hugh of Saint Victor, art, and thought in the twelfth century*, Cambridge, University Press, pp. 64

era presentada en tres niveles exegéticos, a saber: literal o histórico, el alegórico y el tropológico. En la época había un cuarto nivel o la anagogía o aquel descrito como un sentido escatológico. Hugo dividió la alegoría en dos categorías: simple alegoría y alegoría anagógica. Estos cursos iban acompañados de grandes metodologías como consta en *Adnotationes* y *De Scripturis et scriptoribus sacris* así como *De Sacramentis*.¹⁵ La exégesis era un conocimiento propio de la clase educada. El análisis proporcionado por la exégesis constituía un modo de exigencia para los estudiantes. A este se agrega la importancia para el autor de la historia, reconocido como uno de los pocos pensadores destacados en esta materia. La historia aporta al nivel de la exégesis la base para una postura intelectual en el estudio de la escritura. La comprensión de la escritura pasa por la comprensión de la visión del mundo sobre una metodología. Esta postura nueva para la época por Hugo le arrojó muchas críticas y polémicas de parte de representantes de la nueva teología.

Cabe señalar que en la actualidad los estudios sobre la exégesis en la Edad Media presentan la discusión: si hubo o no el tercer nivel o el tropológico en el *curriculum* de Hugo de San Víctor.¹⁶ De igual forma se afirma como el nivel alegoría anagógica en este autor es un nivel muy original y es algo muy específico de la categoría exegética del mismo. El cuarto nivel o el tropológico es la culminación espiritual de las Lectura del Arca. Esto es para los avanzados en la clase y conducente a la adquisición de la virtud. Todo esto sin embargo tiene el carácter de ser una pedagogía con una metodología propia con miras a generar discusiones entre los estudiantes. El Arca Mística es la respuesta de Hugo de San Víctor a la querella surgida con la llamada nueva teología. De igual forma asistimos a la presentación del “campo medio” o esa confluencia de metodología, historia y exégesis, muchos de esos elementos interactuando con elementos de la nueva teología, destacándose la metodología, la visión del mundo, la cultura y la enseñanza.

Los testimonios del mismo autor indican las dificultades tenidas en el monasterio: “*conventum fratrum, in qua collatione*” y para ello emplea la exégesis en sus sentidos: alegórico, tropológico y además la historia. Él ve en el Arca Mística una imagen pedagógica y también una arma en el frente de lucha en el cual estaba.¹⁷ Los niveles de

15 Rudolph, Conrad, (2014), *The Mystic Ark. Hugh of Saint Victor, art, and thought in the twelfth century*, Cambridge, University Press, pp. 65-66

16 Rudolph, Conrad, (2014), *The Mystic Ark. Hugh of Saint Victor, art, and thought in the twelfth century*, Cambridge, University Press, pp. 67

17 Rudolph, Conrad, (2014), *The Mystic Ark. Hugh of Saint Victor, art, and thought in*

exégesis son vistos por sus contrarios como una metodología abiertamente desafiante. El ejercicio de la *collatio* tenido en el convento con los novicios entre los oficios de la nona (15h) y las vísperas (18h) da origen a la “*hora locutionis*” es posible que, en este momento, dado el carácter de enseñanza espiritual en este espacio del día, lo que allí se impartía correspondía al Arca Moral. Esta forma de enseñanza no va con los métodos de la época basados en la *quaestio* y la *disputatio*. Sin embargo, a los ojos de los estudiosos, Hugo practicaba, él mismo, una especie de *quaestio*. Ante las contiendas académicas con los representantes de la nueva teología, Hugo adopta la postura media entre la autoridad o los Padres de la Iglesia y la razón o la lógica a la manera de Pedro Abelardo. Las lecturas del Arca aportan elementos nuevos sin caer en simples reciclajes de los Padres de la Iglesia. Su método está lleno de expresiones: “hacer ver” con lo cual se alimenta el recuso a la imagen o la imaginería, así capta la imaginación del auditorio y al mismo tiempo se mantiene en la postura media con respecto a la nueva teología. Con todo esto, vemos que hay una obra de arte en esta forma de exégesis, la cual benefició a muchos habitantes fuera de los muros del monasterio de San Víctor.

Cuando él expresa abiertamente que los estudiantes verán colores, formas, y figuras que gustan al sentido de la vista, señala inmediatamente el fin de su obra como algo artístico. Las Lecturas del Arca son propiamente una obra de arte.¹⁸ una obra de arte visual. La imaginería está esparcida en la Edad Media dentro de los métodos para la enseñanza. A pesar de estos magníficos logros y novedades las críticas no faltaron por ser un monje utilizando el arte, algo distractor para el monje por su alto grado de materialidad. Para Hugo de San Víctor esto es más un ejercicio espiritual que un placer meramente visual. Desde ello aprender la sabiduría, la disciplina y especialmente la virtud. La ceguera espiritual de la humanidad podría buscar a través del arte y las cosas visibles todo aquello propio de la interioridad y la espiritualidad. La imagen puesta al servicio de la superación de la ignorancia. Dentro de las consideraciones acompañando esta reflexión vale la pena resaltar como para nuestro autor medieval este recurso de la imagen es de igual forma un *exemplar*, sabiendo que con este recurso se lleva a la persona a un proceso de cambio, de conversión desde las emociones, en muchos casos este recurso fue tomado como un camino de cohibición y también de miedo para el auditor.

the twelfth century, Cambridge, University Press, pp. 47

18 Rudolph, Conrad, (2014), *The Mystic Ark. Hugh of Saint Victor, art, and thought in the twelfth century*, Cambridge, University Press, pp. 49

La historia y la política del tiempo de Hugo de San Víctor son ingredientes en esta lectura de la escritura. ÉL tiene la historia como *fundamentum* de los estudios escriturísticos.¹⁹ La historia es un tema esencial en el estudio y aprendizaje de la escritura. Desdeñar la historia en los estudios de la escritura es caer en aspectos abstractos. Las críticas no se hacen esperar cuando el aporte de Hugo es visto más como histórico y literal que exegético de acuerdo con los sentidos existentes en su época. Autores contemporáneos, como De Lubac en el segundo volumen de la traducción en inglés: *The four sens of scripture*, reconoce en la Edad Media, métodos como el histórico-bíblico y aún el lógico cuya figura emblemática es Pedro Abelardo.²⁰ Podemos entonces decir que tanto la historia como la literalidad hacen parte de los sentidos utilizados por Hugo en su ejercicio de exégesis. Se dice de igual forma que en la primera mitad del siglo XII el método histórico (historia) ya era conocido. Para Hugo de San Víctor los sentidos bíblicos son la alegoría simple, histórico-literal, tropología y el sentido alegórico-analógico. Este último es el usado en las Lecturas del Arca. Las secuencias de los actos y eventos en la escritura conllevan a esa consideración histórica y literal como lo desarrolla nuestro autor medieval.

De las cuatro arcas mencionadas en este tratado, el que lleva propiamente este nombre en el orden histórico es el Arca de Noé. El acercamiento que hace Hugo es sobre todo sistemático y político. El nunca escribió la expresión: "*historia fundamentum*" sin embargo hace referencia a la historia como elemento importante para el estudio de la escritura y lo constituye tema de aprendizaje.²¹ El autor De Lubac defiende la idea que Hugo fue un gran promotor del sentido histórico y literal, pidiendo igual tratamiento para todos los sentidos. Aunque la época reconoce los cuatro sentidos, hemos visto que Hugo estrictamente hablando, hace referencia al literal-histórico, alegórico y tropológico.

La lectura del Arca Mística tiene de igual forma su forma de abordarla, por eso, el mismo autor solicita a quien quiere allegarse al Arca ver todo esto en términos de forma y tamaño.²² Para una lectura sobre

19 Rudolph, Conrad, (2014), *The Mystic Ark. Hugh of Saint Victor, art, and thought in the twelfth century*, Cambridge, University Press, pp. 67

20 De Lubac, Henry, (2000), *The four sens of Scripture, volume 2*, Edinburgh, William B. Eerdmans Publishing Company, pp. 41-83

21 De Lubac, Henry, (2000), *The four sens of Scripture, volume 2*, Edinburgh, William B. Eerdmans Publishing Company, pp. 41-83

22 Rudolph, Conrad, (2014), *The Mystic Ark. Hugh of Saint Victor, art, and thought in the twelfth century*, Cambridge, University Press, pp. 68

las medidas y todo lo concerniente al tamaño se invita al lector a tomar el libro de Rudolph Conrad: *The Mystic Ark. Hugh of Saint Victor, art and thought in the twelfth century*, en las páginas 68-77.

En la historia del arte, el Arca tenía un sentido funeral auspiciado por la liturgia cristiana en la *Commendatio animae* o la liturgia de los difuntos. Reza así: “Señor libra el alma de tu siervo, así como libraste el alma de Noé en el Arca”²³ El rescate del alma del mundo corrupto y de iniquidad. En esta liturgia no importa todo el tamaño y volumen del Arca ni las indicaciones encontradas para su construcción, este propósito no tiene importancia en la imaginación artística de los primeros cristianos, ahí que esperar la llegada de Hugo de San Víctor para este interés, aquí la parte narrativa adquiere su importancia más que la forma funeral de comienzos de la era cristiana. El propósito de este estudio y pintura sobre el Arca de Noé es la capacidad de ascender desde la fabricación histórica al sentido místico y alegórico, siempre con el significado espiritual. Este sentido y ascenso se materializa en este autor medieval con su Arca de la Iglesia pasando de las fundaciones literales al nivel más alto. Esta es el Arca alegórica y en esta materia es reconocida su fama a la manera de Bernardo de Claraval; además en este sentido alegórico juega un papel importante la relación arte-alegoría. Para él, la alegoría es el segundo nivel después del nivel literal. Esta alegoría es para él de forma simple y anagógica. En el caso del Arca de la Iglesia, el sentido es alegórico simple. Hugo presenta en sus trabajos la estructura para el estudio de la Escritura la cual adopta la estructura de la metáfora y cuyo edificio se funda sobre la idea de la historia como fundación. La alegoría como el edificio reposa sobre la idea de la fundación de la historia; este edificio tiene un orden en ascenso, comprendiendo tanto los sacramentos, la creación de las cosas visibles e invisibles, la Trinidad, la caída por el pecado, así como todas las obras de restauración propias para la salvación del ser humano, incluyendo los grandes misterios en la persona de Jesucristo. Dentro de este orden de acontecimientos y eventos en la Escritura, él deja claro que los seis días de la creación es una de las razones centrales del mensaje principal del texto sagrado.

Es sabido que en esta presentación de esta obra de Hugo de San Víctor la historia es fundación y principio de la enseñanza sagrada. La obra Arca Mística envuelve una lógica de tradición patrística acerca de la interpretación de la Biblia y la historia de la salvación. Con la historia vista de esta forma como escenario de salvación y desarrollo

23 Rudolph, Conrad, (2014), *The Mystic Ark. Hugh of Saint Victor, art, and thought in the twelfth century*, Cambridge, University Press, pp. 78

del proyecto de Dios en favor del ser humano, notamos la importancia de la misma en la forma de asumir la historia de los pueblos como es el caso de Israel. Incluso la geografía allí tiene su parte y más cuando la propuesta de este autor medieval parte de la imagen, la pintura como recurso pedagógico. El mapa es una ayuda fuerte en el propósito de este pensador medieval. Su concepción de la historia cruzada por los sacramentos se refleja en sus dibujos e imágenes.

En la Edad Media decir centro es referirse a la divinidad y en la parte visual esto podría ser representado desde varias formas. En el caso del autor Hugo de San Víctor esto se ilustra en la armonía macro-micro cosmos. Sólo como mención, vale la pena evocar acá la importancia del hombre como micro dentro de la mística de Hildegarda Von Bingen. El *homo* es quien reúne todo espacio, tiempo, vida en general y por eso su carácter es excepcional, algo problemático hoy en día. Cristo asume esto mismo del *homo* pero en términos de perfección como la medida o estatura de la perfección. El Arca Mística integra todo lo anterior con el cordero y la cruz puestos en un rectángulo cuyos cuatro puntos es el mundo con sus cuatro puntos cardinales. En toda esta empresa Hugo de San Víctor une una narrativa con la parte icónica. La clave de lectura en esta relación y descripción es la encarnación como el evento central de la historia de la historia humana y así la revelación fue completada y como elemento central de la restauración del sr humano y la creación va hasta el fin de los tiempos.

III. APORTES DE LA EXÉGESIS EN LA HISTORIA DE LOS PUEBLOS

Después de la presentación acerca de la visión de la exégesis en Hugo de San Víctor, el fin de este apartado es exponer algunas consecuencias de esta forma de ver la exégesis y su relación con la historia de los pueblos. Para ello vale la pena detenernos en la importancia de la imaginería, tan aludida en la obra del autor medieval mencionado, y su relación tanto con la historia de los pueblos como con la geografía de estos. Un recurso que reúne ambas líneas es el mapa sobre el cual el conocimiento, la historia y la imaginería confluyen para la elaboración de este.

La imagen del mundo ensambla la idea de universo, de tierra, la organización del espacio y el tiempo, las creencias y el imaginario de la época. En esto tiene un papel preponderante la literatura de los pueblos, en ellos vemos la imagen del mundo. Ejemplo de esto es Dante en la Divina Comedia, composición que le ha valido el conocimiento de la historia y geografía de su época. Las obras de arquitectura están saturadas de la visión del mundo, de aquellas regiones ocultas del mundo y las poblaciones que las habitan incluyendo allí tantos personajes propios de la imaginería. Las imágenes y su ubicación señalan

rutas, lugares escondidos, secretos y realidades sagradas ocultas. Por eso muchos de los mapas son verdaderas obras de arte con cargas pintorescas e ingenuas.

En algunos pueblos la imagen del mundo está inspirada en la Biblia o en la vida de algunos santos en las cuales se señalan rutas de peregrinos, situaciones con otros pueblos y el señalamiento de aspectos geográficos²⁴ Los mapas tienen de igual forma la importancia de suministrar explicaciones de la realidad de ahí su enorme interés. La visión del mundo por obvias razones era limitada ya sea como un círculo, ya como una esfera; esto se complementaba con los símbolos; las formas externas o figuras daban la naturaleza y lo esencial de la realidad. En el libro de Job 26, 10; 2, 14; Proverbios 8, 27; Isaías 40, 22; Ezequiel 5, 5 figuran estas formas geométricas puestas por Dios. Toda forma es un símbolo y éste trasciende o remite a una realidad que supera. Este trascendente es Dios y todo es su imagen, dicha imagen tiene en el texto sagrado la causa y razón de ser de todo lo creado y su profundización es el campo de la ciencia. Las generalizaciones, símbolos, y abstracciones están en el origen de los mapas más que los recorridos y los rastreos físicos²⁵ Debido a las explicaciones provenientes de lo alto, todo se presenta en términos de analogía, esto ubica al mapa en el interés de todos los campos del conocimiento de la época. Estos mapas acompañan a muchas las obras de los autores diversos del medioevo. Se sabe de la necesidad de un mapa para entender determinadas obras de ciertos autores y así elucidar sus argumentos. En una Historia Universal se dice: “sin mapamundi no es difícil, sino imposible imaginar y concebir lo que nos enseña las Sagradas Escrituras y los escritos profanos de la descendencia de Noé, de los cuatro imperios y de ellos otros reinos y sus provincias. Este mapamundi debe ser doble pintura y escrito”²⁶

Los mapas ilustran acontecimientos de la historia de la humanidad y que no tienen espacios referenciales situados. Era costumbre llamarlos “historias”. Vale la pena destacar que los misterios en la persona de Jesús son un referente permanente en la historia de los

24 Rubio Tovar, Joaquín, (2008), *Geografía, Teología e Historia: algunas consideraciones sobre los mapas medievales*, en Letras (0326-3363), Buenos Aires, Biblioteca Central-UCA, No 57/58, pp. 164

25 Rubio Tovar, Joaquín, (2008), *Geografía, Teología e Historia: algunas consideraciones sobre los mapas medievales*, en Letras (0326-3363), Buenos Aires, Biblioteca Central-UCA, No 57/58, pp. 165

26 Rubio Tovar, Joaquín, (2008), *Geografía, Teología e Historia: algunas consideraciones sobre los mapas medievales*, en Letras (0326-3363), Buenos Aires, Biblioteca Central-UCA, No 57/58, pp. 164-165

pueblos y así establecer relaciones y diferencias entre la visión pagana y los hechos bíblicos. El mapa es una forma de componer tanto la historia como la geografía en forma de ilustración. Los mapas usan de convenciones, a la manera de hoy, para ubicar personas y hechos que marcaron la historia de los pueblos con la referencia bíblica. La imagen del mundo estaba allí. En estos mapas es corriente de igual forma las ilustraciones de mitos, leyendas y otras narraciones emblemáticas. Los mapas indican bien el centro de todo y los alrededores señalando así la necesidad para el ser humano del centro como es el hecho del Jardín de Edén y su importancia para la religión cristiana.

De todo esto hablan y enseñan los Padres de la Iglesia en la exégesis de los textos sagrados complementado con la historia de los pueblos y la abundante la literatura ya presente en los comienzos de la era cristiana ²⁷. El libro del Génesis era visto por algunos exégetas del medioevo como una perfecta unión del espacio y el tiempo para la *Imago Mundi* con la distribución de la tierra después de las inundaciones y el diluvio, así como el uso continuo del número tres para relacionar todo esto distribuido. El uso y las interpretaciones de estos textos bíblicos aludiendo a Noé fueron retomados en la Edad Media por algunos autores como es el caso de Dante Alighieri y Hugo de San Víctor cuyo tema corresponde a las primeras partes de este trabajo y que para su buena comprensión es muy pertinente tener a la mano el Arca Mística en su ilustración.

Pero no todo es geografía era indispensable conocer la historia y en ella el desarrollo del proyecto de Dios y comprender todo dentro de un plan concebido cuyo imagen principal e icónica es el Cristo como lo cantan así los Himnos Cristológicos de las Cartas de Efesios 1, 3-10 y Colosenses 1, 12-20.

En todas estas consideraciones la simbólica cristiana juega un papel importante y junto a ella la pagana con sus mitos y símbolos también. Dentro de esos símbolos tanto para cristianos como para los paganos es la rueda o la *rota* con la cual figuraban el tiempo, el espacio, la perfección como obra divina. Es seguro que detrás de todas estas concepciones están las figuras de Platón y Aristóteles. No desconocen los autores de estos temas la influencia tan grande Isidoro de Sevilla con sus Etimologías sobre todo el libro XIV cuya incidencia en la elaboración de mapas es profunda. Su diseño tenía tres consideraciones generales: la teología cristiana, la sabiduría de los antiguos y los hechos históricos en sus geografías particulares.

27 Rubio Tovar, Joaquín, (2008), *Geografía, Teología e Historia: algunas consideraciones sobre los mapas medievales*, en Letras (0326-3363), Buenos Aires, Biblioteca Central-UCA, No 57/58, pp. 168

El mapa es una geografía del tiempo, éste fluye allí en su transcurso. El abarca cantidades de hechos en la sucesión de tiempo y en espacios identificados. Esta unión de la imagen y la historia que allí se narra, se conoce con el término técnico de “*estoire*”²⁸ esto refuerza la idea de los designios de Dios en la geografía y hechos de la historia. El mapa es documento, aparte de ser histórico, es también teológico, así la geografía y la exégesis van de la mano.²⁹

Vemos que este trabajo de poner en relación historia, geografía y teología es una labor enorme y cuya demanda en su diseño movilizaba demasiadas técnicas y conocimientos a la vez. Para ello se ayudaban los autores de aquella época de las explicaciones como notas al margen de los mapas o bien había necesidad de explicaciones orales como las vistas en el numeral dos de este trabajo aludiendo a la labor de Hugo de San Víctor.

28 Rubio Tovar, Joaquín, (2008), *Geografía, Teología e Historia: algunas consideraciones sobre los mapas medievales*, en Letras (0326-3363), Buenos Aires, Biblioteca Central-UCA, No 57/58, pp. 174

29 Rubio Tovar, Joaquín, (2008), *Geografía, Teología e Historia: algunas consideraciones sobre los mapas medievales*, en Letras (0326-3363), Buenos Aires, Biblioteca Central-UCA, No 57/58, pp. 174

**“ESTE ES MI CUERPO QUE SE ENTREGA
POR USTEDES” LC 22, 19-
REFLEXIÓN SOBRE ALGUNAS IMÁGENES
DE LA EUCARISTÍA**

María Sara Cafferata

INTRODUCCIÓN

Pinturas, esculturas, decoraciones de los ábsides y de las naves de basílicas y de iglesias, de las abadías y de las catedrales, miniaturas ilustrativas de los libros sagrados, canto litúrgico... son algunas de las expresiones que a lo largo de veinte siglos ha plasmado la fe cristiana. Todas estas obras se constituyen en una exégesis viva de la Palabra divina, en ellas podemos leer y profundizar lo que los padres de la Iglesia, los santos y los teólogos han sabido expresar en palabras, iluminando con su pensamiento la interpretación del texto bíblico. De un modo original todas estas obras representan la Palabra pintada, esculpida, cantada...

“Este es mi cuerpo que se entrega por ustedes”. He tomado estas palabras de Cristo que nos consignan los Evangelios como una síntesis de las que nos presentan los tres sinópticos:

“Tomen y coman, esto es mi cuerpo” Mt 26, 26b

“Tomen, esto es mi cuerpo” Mc 14, 22b

“Esto es mi cuerpo que se entrega por ustedes” Lc 22, 19b

Marcos y Mateo nos presentan la idea de la entrega con el verbo en imperativo ‘tomen’, Marcos agrega el ‘coman’, Lucas agrega la alusión a la entrega salvífica en beneficio de aquellos a los que se realiza

esa donación. Los tres evangelistas se refieren al cuerpo del Señor, y expresan el testimonio que Cristo da de ese pan, indicando que desde ese momento ya no será verdaderamente pan sino su cuerpo. Retomaremos esta idea con la última obra de la que hablaremos, pero comencemos por los inicios, dirigiendo nuestra mirada a las catacumbas, primer escenario del arte cristiano, las cuales testimonian desde los comienzos de la difusión del cristianismo la riqueza de la fe en la Eucaristía.

LA CENA

La escena más frecuente que encontramos en las catacumbas referida a la Eucaristía es la de la cena: los discípulos y Cristo reunidos en torno a una mesa, en la que se ve algo que comparten. “La Eucaristía era representada por el arte paleocristiano bajo la forma de banquete eucarístico, figura entonces del banquete celeste.”¹ Veamos algunos ejemplos.



Catacumba de San Calixto, *Banquete Eucarístico*, siglo III

En la catacumba de San Calixto encontramos un fresco del siglo III representando la cena. “Desde sus orígenes en el arte paleocristiano, como se advierte en los cubículos de la Catacumba de San Calixto, la mesa se convierte en motivo determinante para la distribución de las figuras y la articulación del marco espacial del cenáculo. Inicialmente, en los frescos paleocristianos y las imágenes bizantinas, la forma escogida para su representación es la de sigma o media luna, con las figuras recostadas en una disposición heredada de los *triclinia* romanos.”²

1 Baudry, *Simboli cristiani delle origini*, Jaca Book, Milano, 2016, p. 202

2 María Rodríguez Velasco, *Tipos iconográficos de la Última Cena y simbolismo eucarístico*, Revista Digital de Iconografía Medieval, vol. VIII, n° 16, 2016, pp. 119-142.e-ISSN: 2254-853X, 120

En el fresco de San Calixto vemos, detrás de la mesa, a siete personajes de frente. Pareciera tener cierta importancia mayor el que se encuentra en el centro. Vemos numerosos canastos y dos pescados en platos. Se trata de una representación esencial, sin detalles, claramente alusiva al milagro de la multiplicación de los panes. La interpretación de este fresco la encontramos claramente expresada en el mismo Evangelio, en la narración de la multiplicación de los panes seguida del discurso del pan de vida. En esta temprana obra se nos hace elocuente fe en la Eucaristía. Cristo mismo nos da la interpretación del significado de ese pan en el discurso del pan de vida, que encontramos en el capítulo seis del Evangelio de san Juan: se trata del alimento verdadero, prefigurado por el maná del desierto³, que el Padre da a los hombres,⁴ el pan de Dios que descende del cielo y da vida al mundo,⁵ es decir, Él mismo, el pan de Vida⁶, el que calma el hambre del hombre, el que sacia toda sed.⁷ El pan que salva de la muerte a quien lo come, el pan que da la vida eterna,⁸ y ese pan es la carne de Cristo.⁹ Solo comiendo de ese pan se puede llegar a la resurrección en el último día.¹⁰ Este pan es la verdadera comida, así como la sangre es la verdadera bebida.¹¹ Es además el instrumento para vivir en unión permanente con Cristo,¹² y vivir por él, así como el Hijo vive por el Padre.¹³

En la imagen de la catacumba vemos una doble valencia presente, que podemos vincular a los niveles de lectura de la Escritura con que los Padres abordaban la interpretación bíblica. El primer nivel, el literal, nos remite tanto al momento histórico de la última cena como al del milagro de la multiplicación de los panes. Pero justamente dada la unidad de ambos pasajes, la imagen misma nos habla de la trascendencia del momento concreto hacia el sentido del misterio de la Eucaristía, en que la cena se abre a la liturgia de la Iglesia donde ese cuerpo de Cristo se perpetúa hacia adelante en el tiempo, en cada

3 Cfr. Ex 16, 15

4 cfr. Jn 6, 32

5 cfr. Jn 6, 33

6 cfr. Jn 6, 35a

7 cfr. Jn 6, 35b

8 cfr. Jn 6, 50b, 51, 54, 58b

9 cfr. Jn 6, 53, 54, 55, 56

10 cfr. Jn 6, 52b, 54

11 cfr. Jn 6, 55

12 cfr. Jn 6, 56

13 cfr. Jn 6,57

Eucaristía celebrada, y se abre al banquete Eucarístico eterno –recordemos que estas imágenes están en una catacumba, allí donde descansaban los restos de quienes ya habían pasado a dicho banquete–.

¿Quién es el personaje del centro que se destaca entre los dos grupos de tres figuras? “Hagan esto en memoria mía”. Es Cristo, y todos los que continuaron haciendo esto en su memoria. Esta cena es la cena de las vísperas de la pasión del Señor, y es la cena de cada Eucaristía de la Iglesia.

En esta primera imagen presente en las catacumbas podemos ver claramente el significado de la Eucaristía como alimento, prefigurado en el maná del desierto, alimento del camino de los fieles, que es Cristo mismo. Así podemos evocar las palabras de San Justino que ilustran este primer sentido del pan eucarístico: “Nosotros creemos que aquel alimento sobre el cual fueron dadas las gracias con las mismas palabras pronunciadas por Él, aquel alimento que, transformado, alimenta nuestros cuerpos y nuestra sangre, es la carne y la sangre de Jesús hecho hombre. Los apóstoles en las memorias dejadas por ellos y llamadas Evangelios, nos han transmitido que Jesús ha mandado así: *“Tomado el pan y dadas las gracias, él les dijo: Haced esto en memoria mía. Esto es mi cuerpo. Y del mismo modo, tomado el cáliz y dadas las gracias, dijo: Esta es mi sangre”*.”¹⁴

Las palabras de Cristo se expresan en imágenes en las catacumbas. La muestra que dio inicio a la exposición del Museo Pio cristiano en que se exponen los sarcófagos hallados en las catacumbas, anteriormente conservados en el Laterano, se titulaba “La Palabra esculpida”: podemos hablar de modo análogo al contemplar los muros de las catacumbas, de la Palabra pintada, la buena noticia perpetuada en los frescos de estos espacios seculares.

EL PEZ

Ya en esta primera imagen vemos el pan (los canastos nombrados por la parábola, con las sobras de panes) y los dos peces. En otras imágenes contemporáneas a la anterior vemos el pan y el pez independizados del contexto narrativo: allí toma preponderancia el significado del símbolo, tanto del pan como del pez.

Vimos en el discurso del pan de vida la explicitación del sentido vivo ya para los primeros cristianos de lo que significa el pan eucarístico. Detengámonos ahora en el pez, signo también tomado por Cristo en el milagro antedicho, y que vemos también presente en numerosas

14 San Justino, Apología, 66-67, tomado de Franchi, A., *Una voce grida nel deserto*, Chirico, Napoli, 2004, p. 109

representaciones, también posteriores. Como ejemplo podemos referirnos al mosaico de San Apolinario nuevo en Ravena, en que vemos la cena, con Cristo a la izquierda –aquí es claramente Cristo el que preside el banquete-, y además de panes frente a cada comensal encontramos en el centro los dos peces.

Según Vogel fueron los cristianos de Siria los que introdujeron por primera vez el pez en el simbolismo cristiano.¹⁵

El pez, que vive en el agua, es asociado a la simbología del agua generadora de vida... El cristiano, que nace del agua bautismal, será comparado de manera bastante natural a un pez. Se remontaba también así a la palabra de Jesús que reclutaba a Simón y a Andrés, pescadores de profesión, para hacerlos sus discípulos: ‘Seguidme, yo os haré pescadores de hombre’ (Mt 4, 18-19).¹⁶

Además del significado de la palabra pez en griego, acróstico de Jesús Cristo Hijo de Dios Salvador¹⁷, es importante también tener en cuenta que el pez tenía para los judíos toda una larga tradición vinculada a un sentido mesiánico. Así lo pone de relieve Vogel en su obra en que trata sobre el simbolismo del pez en el cristianismo primitivo.¹⁸ Vogel descarta varios posibles significados tales como el de una cena sacra, presente sí entre los paganos pero cuidadosamente desvinculada de ritos no cristianos por parte de éstos, descarta también el significado de una cena frugal por contraposición a un banquete, interpretación que podría estar fundada en algunas afirmaciones de la época¹⁹, pero esto no sería, según el autor, un argumento válido dado que existen otros testimonios en que el pescado es considerado, por el contrario, una comida de lujo.

15 cfr. F. J. Dölger, *Ichthys*, I, p. 141-143

16 Baudry, G. H., *Simboli cristiani degli origini*, p 41

17 cfr. Baudry, G. H., *Simboli cristiani degli origini*, p. 41

18 cfr. *Le repas sacré au poisson chez les Chrétiens*, en *Eucharisties d'Orient et d'Occident* 1, Lex Orandi 46, Paris, 1970. https://www.persee.fr/doc/rs-cir_0035-2217_1966_num_40_1_2430

19 “(à propos de Marcion) *reprobas et mare, sed usque ad copias eius quas sanctiorem cibum deputas.*” Tertuliano, *Adv. Marcionem* I, 14.



Pan y pez, Cripta de Lucina, Catacumba de San Calixto.

De las distintas hipótesis acerca del sentido del símbolo del pez para los cristianos primitivos, pareciera prevalecer la del sentido del pez en la tradición judía, en que el mismo estaba presente en la *cena pura*, que era la cena de las vísperas del sábado, la cual tenía un fuerte sentido mesiánico, y que se iniciaba con la comida de un pescado.

Encontramos el símbolo del pez no solamente en la iconografía catacumbal sino también en otras expresiones de la época, como en el epitafio de Abercio del siglo II, y en los Apotegmas de los Padres del desierto, en donde adquiere también un valor moralizante.

Al sentido mesiánico se agrega luego el sentido escatológico: el advenimiento del Mesías que ya es prefigurado en el sentido de la cena pura hebrea se convierte en ámbito cristiano en realización en la Cena del Señor, que tiene lugar en la liturgia Eucarística y que se prolonga en el más allá. Sólo aceptando esta tesis se pueden interpretar las escenas de banquetes en los cementerios cristianos.

Escuchemos las palabras de san Agustín, identificando al pez con el mismo Cristo: “Pez, un nombre que expresa en sentido espiritual Cristo, en cuanto solo Él puede mantenerse vivo, es decir, sin pecado, al fondo de esta condición mortal, como en la profundidad de las aguas”.²⁰ Y Baudry

20 San Agustín, *La ciudad de Dios*, XVIII, 23, I

concluye: “El pez deviene el símbolo de Cristo y de los cristianos. En una cultura en la cual el griego era la lengua internacional y en un clima de persecución latente, este símbolo consentía expresar secretamente la fe cristiana, siendo un signo de reconocimiento entre los fieles”²¹

EL MOSAICO DE LOS TRES SACRIFICIOS

Ravena, alejada hoy de las grandes ciudades, esta antigua ciudad ofrece, desde el silencio y la tranquilidad de su sencillez, los tesoros que esconde de un glorioso pasado, de un cristianismo todavía muy joven, de la fe de esos primeros siglos de la Iglesia. Uno de sus monumentos más sugestivos es la cercana basílica de san Apolinario, situada en el antiguo puerto de Classe, que fue construida para albergar las reliquias del primer obispo de Ravena.²²

En el costado izquierdo del altar se encuentra el mosaico de los tres sacrificios: el sacrificio de Abel, el de Melquisedec, y el de Abraham.

Detrás de una gran mesa con mantel blanco, un hombre de cabellos y barba blanca, ojos grandes y mirada serena, vestido con vestiduras sacerdotales, sostiene sobre el altar pan y vino. El mantel tiene una estrella octagonal. A su derecha, un joven con vestimenta pobre color verde, manto rojo y sandalias ofrece un cordero. También sus ojos son grandes y su mirada es suplicante. Del otro lado, un anciano, vestido de blanco, presenta a un niño que abre sus manos atestiguando algo en el centro... También los ojos de ambos son muy grandes. Dos cortinas rojas se abren mostrando esta escena. Arriba, en el cielo azul y desde las nubes del color del arco iris, sale una mano que señala el altar, centro de la obra. Dos pequeñas palomas son testigos del episodio y dos águilas allá en lo alto, sobre dos columnas, se alzan en actitud de custodia.

Los personajes que nos presenta el mosaico son Abel, que ofrece un cordero; Melquisedec, que ofrece el pan y el vino, y Abraham, que ofrece a su hijo Isaac. Podemos reconocer fácilmente el tema de la representación: se trata de los tres sacrificios del Antiguo Testamento que siempre la liturgia cristiana ha visto como anticipo y figura del sacrificio perfecto de Cristo en la cruz.

La primera fuente de interpretación de este mosaico la tenemos que buscar en su misma ubicación topológica en el contexto espacial: el mismo está ubicado en el espacio sagrado muy cerca del altar. Esto remite directamente a lo que ocurre en el él, que no es otra cosa que

21 Baudry, G. H., *Simboli cristiani degli origini*, p. 42

22 cfr. Frossard, A., *Il Vangelo secondo Ravenna*, Itaca, Milano, 2004.

el sacrificio que da cumplimiento a todos los sacrificios de la antigua Alianza. “La iconografía de los sacrificios de Abel y de Melquisedec, de Abraham y de Isaac, profecías de la Eucaristía en el Antiguo Testamento, realizada sobre las paredes del espacio propio del altar, manifiesta su cumplimiento en la celebración litúrgica.”²³

El cumplimiento en Cristo de lo que estaba prefigurado en los personajes del Antiguo Testamento ha sido motivo de la reflexión patristica. Leemos en un antiguo texto pascual del siglo II: “Todo aquello es sombra de las cosas futuras, pero en nosotros se realiza el contenido de las imágenes, y el cumplimiento de las figuras, y toma el puesto de la sombra la misma verdad estable y escondida. Allá un cordero tomado del rebaño, aquí el Cordero descendido del cielo. Allá el signo de la sangre, protección irracional de todo un pueblo, aquí el Logos y el cáliz lleno de sangre y del Espíritu. Allá un cordero sacado del rebaño, aquí el Pastor mismo en lugar del cordero. ¿Cómo podría, por tanto, la realidad, no proclamar la plena salvación de todas las cosas, si solo sus figuras eran ya causa de salvación?”²⁴

ABEL

Fue Abel pastor y Caín labrador; y al cabo de tiempo hizo Caín ofrenda a Yahvé de los frutos de la tierra, y se la hizo también Abel de los primogénitos de su ganado, de lo mejor de ellos, y agradóse Yahvé de Abel y su ofrenda...²⁵

Abel es figura de Cristo. Lo poco que nos trae el Génesis sobre él, es todo prefiguración del Verbo encarnado, quien se entregará a sí mismo como ofrenda perfecta que agrada al Padre, el Cordero inmaculado – simbolizado en las primicias de Abel- que entregará su vida como sacrificio en remisión de los pecados de la humanidad. La ofrenda de Abel que agrada a Dios es figura de la única ofrenda perfecta que es Cristo mismo quien se entrega al Padre.

“Se alzó Caín contra Abel, su hermano, y lo mató”²⁶. Abel es también figura de Cristo herido y llevado a la muerte en manos de sus hermanos, los hombres. “Él nos condujo de la esclavitud a la libertad,

23 Gatti, V., *Liturgia e Arte*, EDB, Bologna, 2002, p. 31

24 Anónimo Quartodecimano, *Sulla santa Pascua*, 6-7, tomado de Cantalamessa, R. (a cura di), *I più antichi testo pasquali della Chiesa*, Edizioni Liturgiche, Roma, 1972, p. 56

25 Gen 4, 2b-4

26 Gen 4, 8

de las tinieblas a la luz, de la muerte a la vida, de la tiranía al reino eterno. Ha hecho de nosotros un sacerdocio nuevo y un pueblo elegido para siempre. Él es la Pascua de nuestra salvación. Él es aquel que tomó sobre sí los sufrimientos de todos. Él fue matado en Abel, y en Isaac fue atado.”²⁷

Abel ofrece a Dios lo mejor de su ganado, las primicias, del mismo modo, “a sus discípulos les aconseja el Señor ofrecer a Dios las primicias de las creaturas que poseen, no porque él tenga necesidad de ellas, sino para que ellos no fueran estériles e ingratos. Y así tomó aquel pan que es parte de la creación, y dio gracias diciendo: “Esto es mi cuerpo”. Y de igual manera tomó el cáliz, que es parte de la misma creación de la que nosotros formamos parte, y proclamó ser su sangre, enseñando así la nueva oblación del nuevo Testamento. Esta oblación es la que la Iglesia, que la recibió de los apóstoles, ofrece en todo el mundo al Dios que nos da el alimento, como primicias de todos los dones que nos ha hecho en el nuevo Testamento.”²⁸

ABRAHAM

“Dícele Dios a Abraham: “Toma a tu hijo amadísimo, al que amas, Isaac, y sacrifícamelo.” En las palabras de Orígenes comentando este pasaje se nos hace presente el drama profundo que significó la prueba por la que Dios hizo pasar al patriarca para probar su fe.

“¿Qué respondes a eso, Abraham? ¿Qué pensamientos se agitan en tu corazón? Se te envía una voz de Dios para examinar y poner a prueba tu fe. ¿Qué dices? ¿Qué piensas? ¿Qué meditas? ¿Le vas dando vueltas en tu corazón, pensando que si la promesa te ha sido hecha en Isaac y ahora lo ofreces en holocausto, ya no queda sino dejar de esperar en la promesa? ¿O piensas más bien lo contrario, y afirmas que es imposible que mienta aquel que hizo la promesa, y que sea lo que sea de aquello la promesa se mantendrá firme?”²⁹ Estas preguntas que Orígenes dirige tácitamente a Abraham nos ponen ante la mirada, a la vez, del *drama* inefable de Dios Padre que libremente entrega a su Hijo para salvación del hombre. Y si Abraham es figura del Padre que entrega a su hijo, Isaac es prefiguración de Cristo: “Luego tomó Abraham la leña para el holocausto, y la cargó sobre su hijo Isaac... Que Isaac lleve él mismo la leña para el holocausto es figura de Cristo que llevó él mismo la cruz. Pero llevar la leña para el holocausto es

27 Melitón de Sardes, Homilía sobre la Pascua, 65-67; tomado de Franchi, A., *I Padri illuminano il cammino della Quaresima*, Chirico, Napoli, 2004, p. 128

28 San Ireneo, en Vives, J., *Los padres de la Iglesia*, p. 195

29 Orígenes, *Homilias*, In Gen VIII, en Vives, J., *Los padres de la Iglesia*, p. 342

oficio del sacerdote: por tanto él es a la vez hostia y sacerdote...”³⁰ Y en las palabras del mismo Isaac vemos la inocencia del hijo que será sacrificado. “...Padre, he aquí el fuego y la leña, pero ¿dónde está la oveja para el holocausto? Responde Abraham: ‘Hijo, Dios mismo proveerá una oveja para el holocausto’. A mí me conmueve esta respuesta de Abraham, tan llena de amor y de prudencia. Hubo de tener algo de visión espiritual, ya que al decir: ‘Hijo, Dios mismo proveerá una oveja para el holocausto’, hablaba no de aquel momento, sino del futuro.”³¹ Y termina Orígenes su relato con el sacrificio: “Y extendió Abraham su mano para coger el cuchillo y degollar a su hijo. Y le llamó el ángel del Señor desde el cielo, y le dijo: Abraham, Abraham... no pongas tu mano sobre tu hijo, ni le hagas daño alguno, pues ahora he conocido que tú temes a Dios... Abraham ofrece a Dios su hijo mortal, que no había de morir; Dios ofrece a la muerte por los hombres a su hijo inmortal. Ante eso, ¿qué diremos? ¿Qué le devolveremos al Señor a cambio de todo lo que nos ha dado?³² Dios Padre, por amor nuestro, no perdonó a su propio hijo...”³³

El texto de Orígenes nos ha llevado al corazón del misterio. El verdadero sacrificio, prefigurado en todos los sacrificios del Antiguo Testamento, es el sacrificio de Cristo que, como oveja llevada al matadero, carga sobre sí los pecados de la humanidad y entrega su vida llevando a pleno cumplimiento el culto definitivo a través de la victoria por la resurrección.

MELQUISEDEC

Una vez más tenemos en este personaje la figura de Cristo prefigurada, ahora bajo el signo del sacerdocio. Nos dice Danielou: “el paso misterioso de la carta a los Hebreos en la que se muestra en Melquisedec, ‘sin padre, sin madre, sin genealogía, sin inicio de días ni fin de vida’, la figura del Hijo de Dios... la Carta a los Hebreos presenta a Melquisedec como figura de Cristo, como sacerdote eterno.”³⁴ y San Cipriano nos habla también de este orden sacerdotal que es cumplido plenamente en Cristo: ‘Este orden procede y desciende evidentemente de aquel sacrificio, por el hecho de que Melquisedec fue sacerdote del

30 Orígenes, *Homilías*, In Gen. VIII, en Vives, J., *Los padres de la Iglesia*, Herder, Barcelona, 2002, p. 342

31 Orígenes, *Homilías*, In Gen. VIII, en Vives, J., *Los padres de la Iglesia*, Herder, Barcelona, 2002, p. 342

32 Ps 105, 3

33 Orígenes, *Homilías*, In Gen. VIII, en Vives, J., *Los padres de la Iglesia*, Herder, Barcelona, 2002, p. 342

34 Danielou, J., *Bibbia e Liturgia*, p. 131

Dios altísimo, y de que ofreció pan y vino y bendijo a Abraham. En efecto, ¿Qué sacerdote de Dios altísimo lo es más que nuestro Señor Jesucristo quien ofreció a Dios Padre un sacrificio, el mismo sacrificio que había ofrecido Melquisedec, a saber, pan y vino, es decir, su cuerpo y su sangre?”³⁵

Es interesante notar el rostro de Melquisedec, que podemos asimilar a los rostros de Cristo que en ese momento comienzan a fijarse poco a poco, rostros derivados de las imágenes aquerópitas que fijaron la imagen de Cristo en el arte. Para nuestra mirada que ya recoge en su imaginario los tantísimos rostros de Cristo que el arte cristiano de todos los siglos nos ha brindado, es fácil reconocer en ese rostro del sacerdote de la Antigua Alianza al mismo Cristo.

En síntesis, a través de estos tres personajes del Antiguo Testamento podemos ver cómo estaba viva y presente en estos primeros siglos la conciencia de la dimensión sacrificial de la Eucaristía.



Mosaico de los tres sacrificios, San Apolinario nuevo, Ravenna

35 San Cipriano, *Epístola* 63, en Vives, J., *Los padres de la Iglesia*, p. 436-437

Finalmente, vemos una cortina abierta que enmarca la escena. El velo iconográficamente posee una gran potencialidad expresiva. La tienda abierta tiene un valor de misterio que se está revelando, de realidad a contemplar. Y las tiendas además se pueden cerrar, de modo de impedir que se pueda contemplar aquello que ocurre en el más allá. Nos dice María Giovanna Muzj: “Uno de los modos para expresar el sentido epifánico de una escena era, de hecho, en la Tardo Antigüedad, el de recurrir a la representación de una tienda...”³⁶

La epifanía manifestada en este mosaico es el cumplimiento de todo sacrificio de la Antigua Alianza realizado de modo culminante en el altar eucarístico. Todo en este mosaico nos está anunciando esta buena noticia.

LA ÚLTIMA CENA DE JESÚS CON LOS APÓSTOLES, JACOBO EL COPISTA



Tetraevangelio armenio, miniatura, Jacopo el Copista. Biblioteca de los Padres Mequitaristas, Viena

36 M. G. Muzj, “L’iconografia dell’Annunciazione”, *Theotokos* IV, 1996-2 (477-509)

Para introducirnos al análisis de esta bellísima miniatura, hagamos referencia al marco espacial donde se sitúan las escenas de la última cena. “El marco espacial para todas las fórmulas iconográficas de la Última Cena es el cenáculo, aunque en los primeros siglos bastaba la mesa para reseñar este espacio. Sin embargo, a medida que nos introducimos en la baja Edad Media, el interés por la perspectiva lleva a recrear estancias domésticas propias de la burguesía, e incluso iglesias, cuando se representa la comunión de los apóstoles, como contemplamos en la tabla de Justo de Gante (1473- 1475), quien convierte la mesa de la cena pascual en altar eucarístico e introduce ángeles revestidos a modo de diáconos y portando cirios, otro motivo asimilado de la liturgia.”³⁷



Justo de Gante, *La comunión de los apóstoles*, (1465-1474), Galleria Nazionale delle Marche

37 Rodríguez Velasco, M., *Tipos iconográficos de la Última Cena y simbolismo eucarístico*, Revista Digital de Iconografía Medieval, vol. VIII, n° 16, 2016.

La ilustración del tetraevangelio armenio pintado por Jacobo el copista se conserva en la biblioteca de los Padres Mequitaristas, en Viena. Vemos en esta preciosa miniatura un espacio semejante al que presenta Justo de Gante en su obra. En ambos casos se trata de un templo, en la miniatura se muestra su exterior, en la obra renacentista el interior. Lo que verdaderamente llama la atención en la miniatura medieval es la mesa con forma de cáliz. La imagen nos muestra con elocuencia la profunda unidad entre el misterio de la Eucaristía y el de la Iglesia: el altar se ha convertido en el cáliz, que se ubica en el centro del templo, señalada tanto por las columnas y el edificio de fondo como por los mismos apóstoles, que son las columnas vivas, y también los representantes de todos los fieles. En el centro de todo se encuentra Cristo, de quien todo sale y a quien todo se dirige en la elocuente imagen. El sentido místico está manifestado en la posición de san Juan, que evoca la frase evangélica referida al discípulo amado que se reclinó sobre el maestro para preguntarle por el traidor. La imagen resalta esa cercanía con el Señor que lo sitúa en una intimidad cordial. Con el lenguaje pictórico, la imagen nos está diciendo que tanto la intimidad con Cristo como la realidad de la comunión eclesial nacen de la Eucaristía, preludiando las palabras que dirá siglos después el Concilio Vaticano II cuando llama a la Eucaristía fuente y culmen de la vida de la Iglesia.³⁸

38 *Lumen Gentium*, 11

LA PIEDAD DEL VATICANO



Miguel Ángel Buonarroti, *La Piedad*, Basílica de San Pedro

Contemplemos finalmente, escapándonos un poco de la época medieval, *la Piedad del Vaticano*, realizada por el gran artista del Renacimiento, Miguel Ángel Buonarroti, entre el año 1498 y el 1500.³⁹ El antecedente iconográfico de la Piedad se encuentra en las imágenes escultóricas pintadas en el norte de los Alpes, llamadas *Vesperbilder* –imágenes de la Virgen-, que se usaban para la liturgia del viernes santo.⁴⁰

39 La obra fue realizada por encargo del cardenal Jean de Villiers de la Groslaye, embajador del rey de Francia Carlos VIII ante el Papa. Cfr. A. Paolucci, *Miguel Ángel, pintor, escultor y arquitecto*, p. 40

40 “En la obra maestra de su primer período de actividad, Miguel Ángel interpreta



Vesperbild, Alemania, 1375–1400

Mucho podríamos decir de esta obra culmen del arte cristiano, pero nos detendremos solamente en un elemento: la mano izquierda de la Virgen. Ésta realiza el gesto que ya desde los primeros siglos de la iconografía cristiana aludía al testigo.⁴¹ Es abundantísimo el repertorio de imágenes en que vemos este gesto, realizado por los santos, por María y por los mártires en particular.

Veamos algunos ejemplos. En la catacumba de los Santos Marcelino y Pedro vemos en un fresco del siglo III a San Pedro señalando con su mano derecha a Cristo.

el tema del llanto sobre el cuerpo de Cristo muerto de manera bastante inusitada para la tradición figurativa italiana, inspirándose en cambio en fuentes iconográficas de allende los Alpes. Sin embargo, la creación nada concede al naturalismo directo y espiritualmente atormentado de los artistas nórdicos. El ideal artístico más verosímil para esta obra parecería ser el de hacer perceptible a los ojos del hombre la cualidad sublime de la belleza divina.” A. Paolucci, *Miguel Ángel, pintor, escultor y arquitecto*, p. 40

41 cfr. Harrison, E. F., Bromiley, G. W., & Henry, C. F. H. (2006). *Diccionario de Teología* (377). voz: mano; Grand Rapids, MI: Libros Desafío.



Fresco de Cristo con testigos, Catacumba de san Marcelino y Pedro, Roma

En el sarcófago del Buen Pastor, del siglo IV, conservado en el Museo Pio cristiano, vemos a la izquierda de Cristo dos discípulos señalando a Cristo. Ellos son los testigos oculares que indican con su mano aquello que han visto y oído y de lo que dan testimonio.



Sarcófago del Buen Pastor, siglo IV, Museo Pio Cristiano

San Pablo aparece con el mismo gesto en el mosaico del siglo VI, en la Basílica paleocristiana de San Lorenzo.



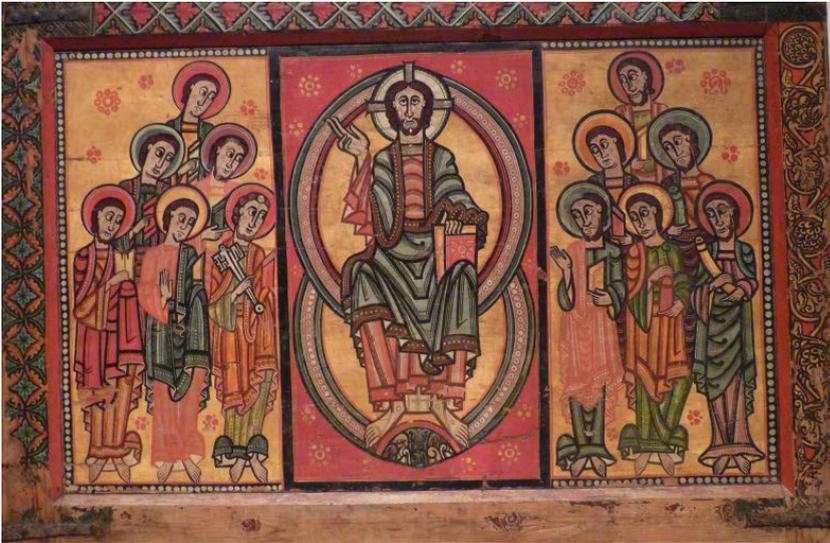
Mosaico absidal, Basílica san Lorenzo extramuros

Y lo mismo encontramos en el gesto de las *Odigitrias* bizantinas, como lo vemos en el antiguo ícono del siglo V conservado en Santa María Nueva, en el foro Romano.



Ícono de san Sixto, siglo V, Santa María Nueva, Roma

El gesto del testigo, reservado primero para los testigos oculares del Mesías pasó en segundo lugar a asignarse a los mártires, considerados ellos mismos testigos, con su sangre, de lo que habían visto con la visión de la fe. Veamos un ejemplo en un frente de altar del siglo XI, conservado en el Museo Nacional de Cataluña.



Frente de altar, siglo XII, Museo Nacional de Cataluña

En la Piedad, María señala a su Hijo con el mismo gesto que la iconografía había asignado a los testigos desde las catacumbas. ¿De qué es testigo María? “Al pie de la cruz de Jesús estaba su madre”⁴². Ella fue el testigo ocular por excelencia de la entrega del Hijo de Dios hasta la muerte. Su mano y la gestualidad total de su actitud corporal, con su hijo muerto en su regazo, parecen ser como un eco de las palabras de Jesús en la última cena. Mártir ella misma en su corazón por la profecía de la espada, se convierte en testigo perfecto del misterio de Cristo que vence la muerte con su resurrección. En la Piedad, María muestra al mundo el cuerpo no muerto, sino resucitado de su Hijo, repitiendo con su gesto silencioso y elocuente, como un eco que dura por los siglos, las palabras de su Hijo que en las vísperas de su muerte, proclamó: “Este es mi cuerpo que se entrega por vosotros”. Podríamos leer en el rostro sereno y su mano izquierda su testimonio secular: *‘Este es mi hijo, el Hijo de Dios, entregado por ustedes.’*

CONCLUSIÓN

La cena, el pez, el sacrificio, el cáliz eclesial, la Piedad con el signo del testimonio.. Hemos recorrido estas imágenes todas en torno al misterio de la Eucaristía inaugurado por Cristo en la última cena antes

42 Jn 19, 25

de su muerte, y con ello hemos podido vislumbrar algo de la riqueza de dimensiones que emana de este misterio. El arte con su riqueza simbólica y expresiva nos da acceso a esa variedad de colores de una misma luz que irradia esta realidad del pan del altar cristiano que es alimento espiritual en el camino, cena sagrada del mesías, sacrificio de culto en que culmina la ofrenda del hombre en manos de Cristo, comunión que es comunión de los cristianos, cimiento vivo de la Iglesia como cuerpo místico, llamada en su conjunto y en cada uno de sus miembros a ser testigos de la entrega de Dios por el hombre y a realizarla en la propia carne a lo largo del tiempo y el espacio. “Este es mi Cuerpo que se entrega por ustedes” dijo Cristo, hizo eco María, está llamada la Iglesia y cada cristiano a repetir hoy y siempre con la propia existencia. Palabras que, pronunciadas en el tiempo que Cristo llamó su ‘hora’, trascendieron el tiempo y el espacio históricos para atravesar los siglos y los espacios hasta el umbral de la eternidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Baudry (2016). *Simboli cristiani delle origini*. Milano: Jaca Book.
- Cantalamesa, R. (a cura di) (1972). *I più antichi testo pasquali della Chiesa*. Roma: Edizioni Liturgiche.
- Danielou, J. (1951). *Bibbia e Liturgia*. Roma: Edizioni Caal.
- Dölger, F. J. (1910). *Ichthys*, The fish symbol in early Christianity.
- Franchi, A. (2004). *Una voce grida nel deserto*. Chirico: Napoli.
- Frossard, A. (2004). *Il Vangelo secondo Ravenna*. Itaca: Milano.
- Gatti, V. (2002). *Liturgia e Arte*. EDB: Bologna.
- Harrison, E. F., Bromiley, G. W., & Henry, C. F. H. (2006). *Diccionario de Teología* (377). Voz: mano; Grand Rapids, MI: Libros Desafío.
- Muzj, M. G. , “L'iconografia dell'Annunciazione”, *Theotokos* IV, 1996-2 (477-509)
- Paolucci, A. (1993). *Miguel Ángel, pintor, escultor y arquitecto*, F. Papafava editore, trad. Ilda Giraudo, Florencia.
- Rodríguez Velasco, M. (2016). *Tipos iconográficos de la Última Cena y simbolismo eucarístico*”, *Revista Digital de Iconografía Medieval*, vol. VIII, nº 16.
- San Agustín (1978). *La ciudad de Dios*. BAC: Madrid.
- Tertuliano (1972). *Adv. Marcionem*. Oxford: Clarendon Press.
- Vives, J. (2002). *Los padres de la Iglesia*. Barcelona: Herder.
- Vogel, C. (1966). *Le repas sacré au poisson chez les Chrétiens*, en *Eucharisties d'Orient et d'Occidente* 1, en *Revue de Sciences Religieuses*, 40, I, pp. 1-26.

LA EXÉGESIS COMO CAMINO HACIA LA BIENAVENTURANZA: EL PERFECCIONAMIENTO DE LA CONTEMPLACIÓN EN LA TEOLOGÍA DE ORÍGENES

Patricia Ciner*

1. INTRODUCCIÓN

Orígenes ya en su juventud, afirmaba que las almas debían atravesar luego de la muerte física, diferentes dimensiones hasta alcanzar el estado de bienaventuranza, en donde tendrían como único alimento a la contemplación. Así lo explicaba con lujo de detalles, en un fragmento imponente del *De Principiis*:

Y así, la naturaleza racional, creciendo paso a paso, no como crecía en esta vida, en la carne, en el cuerpo o en el alma, sino que, ampliada en el pensamiento y en la inteligencia, y ya como mente perfeccionada, es conducida al conocimiento perfecto, ya de ningún modo entorpecida más por estos sentidos carnales, sino que, ampliada por crecimientos intelectuales, examinando siempre, sin mezcla y, por decir así “cara a cara” las causas, alcanza la perfección: primero aquella hacia la cual asciende y después aquella en la que permanece, teniendo como alimentos para nutrirse la contemplación y comprensión de las cosas, y los significados de las causas¹.

* Universidad Nacional de San Juan-Universidad Católica de Cuyo.

1 *Prin II*, 11,7

A partir de textos como éste, en esta ponencia se buscará mostrar como la exégesis bíblica no es sólo un método instrumental para el alejandrino, sino que permite mostrar las características del camino que conducen a la bienaventuranza y al conocimiento de las causas de todo lo existente. Tal como el alejandrino afirma, la contemplación progresiva, será el único alimento que las almas tendrán en ese camino. La posibilidad de la contemplación, acompañará a los seres dotados desde la preexistencia, así como también, durante su posterior paso por la encarnación física, pero sólo se plenificará al final de los tiempos y luego de un largo viaje, por diferentes dimensiones celestiales. En ese sentido, sentencias bíblicas como, “En la casa de mi Padre hay muchas mansiones”² o “Ahora vemos como un espejo, de forma borrosa, pero entonces veremos cara a cara”³, no serán sólo metáforas ni subjetividades de Orígenes. Por el contrario, serán claras señales objetivas que mostrarán y orientarán el camino hacia el conocimiento pleno, que sólo puede brindar la contemplación. A modo de anticipo de lo que será el desarrollo y posterior conclusiones de nuestro trabajo, diremos que para Orígenes, estas señales objetivas podrán ser fortalecidas y confirmadas por las ciencias de su época, fundamentalmente por la astronomía. Pero, lo que nunca admitiría el alejandrino es que el texto bíblico se subordinara, a los conocimientos aportados por éstas. A fin de organizar esta ponencia, dividiremos la exposición en dos secciones:

- La cuestión de la exégesis en Orígenes: un campo minado por las controversias entre los especialistas.
- La cuestión de la exégesis y el perfeccionamiento de la contemplación en la bienaventuranza

2. LA CUESTIÓN DE LA EXÉGESIS EN ORÍGENES: UN CAMPO MINADO POR LAS CONTROVERSIAS ENTRE LOS ESPECIALISTAS.

No sería ninguna novedad comenzar este apartado, afirmando que Orígenes fue y continúa siendo un teólogo que despierta las más acaloradas discusiones. Ya el gran especialista francés Henri Crouzel escribía en su clásico libro *Orígenes: un teólogo controvertido* que: “Durante estos dieciocho siglos, Orígenes ha sido el más asombroso signo de contradicción en la historia del pensamiento cristiano”. También mostraba como la obra del alejandrino, generó siempre

2 Jn 14,2

3 1Co 13,12.

debates apasionados tanto entre sus seguidores como en sus detractores, siendo éstos una muestra de la profundidad y audacia de las doctrinas origenianas. A partir de esta afirmación general, particularizaremos los debates que en el XX y en lo que va del XXI, han sostenido los especialistas en lo que se refiere a la exégesis del alejandrino. Esta clarificación será indispensable para poder ampliar y profundizar la relación entre la exégesis y los análisis de Orígenes, acerca de la contemplación en la bienaventuranza. Comenzaremos entonces, sintetizando las opiniones de los principales especialistas contemporáneos, en lo que se refiere a la tarea hermenéutica del alejandrino.

En 1926, Eugéne de Faye desestimó la exégesis de Orígenes considerándola arbitraria y por lo tanto, no digna de ser estudiada como tal. El pensador francés, identificaba a Orígenes solamente como un filósofo que buscaba aplicar en la Escritura, tanto categorías platónicas, como así también sus propias doctrinas. Para de Faye, Orígenes imponía subjetivamente su método de interpretación al texto bíblico, y por tal razón se lo podía denominar “un exegeta de la invención”. De manera contundente, de Faye sostenía que:

Orígenes descubre en el Libro Sagrado su propia enseñanza sobre Dios y providencia, su doctrina cristológica, su doctrina sobre el principio y el fin del cosmos, su doctrina sobre el pecado y la redención, en síntesis, un sistema entero de dogmas con el cuál el autor sagrado nunca soñó⁴.

E. De Faye valoraba los análisis y puntos de vista de Orígenes sobre Dios y el cosmos, pero en lo que a la exégesis se refería consideraba que era subjetiva y además peligrosa, por la distorsión que imponía al texto bíblico.

En 1950, Henri de Lubac y en total contraste con de Faye, defendía en su obra *Historie et Esprit*⁵ las prácticas exegeticas de Orígenes, afirmando que éstas eran esclarecedoras y profundas para el creyente, por tres aspectos: a-la exégesis y la filosofía del alejandrino se apoyaban mutuamente y se interrelacionaban. Para de Lubac, Orígenes era un hombre de Iglesia que de ninguna manera usaba la Escritura para promover extraños argumentos filosóficos. En segundo lugar, la tipología exegetica que Orígenes utilizaba en el Antiguo Testamento era legítima y útil como forma escriturística de interpretación para

4 Eugéne de Faye, *Origen and his work* (trans. Fred Rothwell) (London: Allen&Unwin, 1926) 37-52).

5 Henri De Lubac, *Historie et Esprit: L'intelligence de l'écriture d'après Origène* (París: Éditions Montaigne, 1950).

el creyente actual. Y finalmente y en tercer lugar, de Lubac pensaba que la comprensión de Orígenes sobre la Escritura, se asentaba en la devoción a Jesús y en la convicción de defender la ortodoxia de la Iglesia contra las herejías gnósticas. Sin embargo, en otros trabajos publicados en 1959, admitió ciertas inconsistencias entre la teoría y la práctica exegética de Orígenes. El estudioso francés observaba que las afirmaciones realizadas por Orígenes en el Libro 4 *De Principiis* sobre los sentidos no literales del texto bíblico (el moral y el espiritual), no siempre se encontraban presentes en sus prácticas exegéticas y en general sólo era posible encontrar desarrollados, el sentido literal y el espiritual.

En cuanto a Jean Daniélou, en su obra *Mensaje evangélico y cultura helenística: siglos II y III*, publicada originalmente en francés en 1961⁶, defendió con H. de Lubac, la naturaleza espiritual y la relevancia de la intención exegética de Orígenes. Sin embargo, al igual que E. de Faye y Hanson, argumentó que a través de la mecánica de su falaz teoría triple de los sentidos (literal, moral y espiritual), Orígenes imponía efectivamente sus propias experiencias espirituales sobre el texto bíblico, con resultados subjetivos que a veces lo distorsionaban. Advertía también una excesiva influencia de Filón de Alejandría y de su método exegético. Daniélou contribuyó en gran medida a la revalorización de la tarea pastoral de Orígenes, sosteniendo que la intención del alejandrino había sido fundamentalmente, proporcionar a los creyentes un método de acercamiento para encontrar la riqueza y la profundidad de las verdades de la Escritura. Sin embargo, en lo que se refiere a la autonomía filosófica y teológica con respecto al platonismo, era categórico al afirmar que:

...la mística de Orígenes se halla más orientada hacia una contemplación intelectual, que hacia una transformación del alma por el amor, que sí describirá Gregorio de Nisa. Su mística queda en una mística del didáscalo que culmina en la contemplación de los misterios... Orígenes se detiene en el dominio de la Gnosis que Gregorio superará⁷.

Más allá de que no compartimos muchos de sus análisis, sí quisiéramos destacar una afirmación suya, que como se verá en nuestros análisis posteriores, será la clave de nuestra posición con respecto a la exégesis de Orígenes. En efecto, Daniélou afirmaba que:

6 J. Daniélou, *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée 2 : Message évangélique et culture hellénistique aux IIème et IIIème siècles*, (Paris: Desclée, 1961).

7 J. Daniélou, Orígenes, (Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 1958), 370-371.

La teoría de Orígenes sobre el discernimiento del significado de las Escrituras consiste en desvelar algo originalmente oculto, no en descubrir algo nuevo⁸

Por su parte Henri Crouzel, quien defendió como pocos la obra del alejandrino contra todo tipo de acusación de subjetivismo o deformación del texto bíblico, acuñó en su ya clásico libro *Origène* escrito en 1998, una expresión que tuvo mucho éxito entre los origenistas, pero que muy a menudo se volvió contraproducente, a la hora de comprender la rigurosidad de los análisis del alejandrino. Nos referimos a la expresión “una teología en búsqueda”⁹, como forma de explicar la actitud del Orígenes de dejar cuestiones complejas sin resolver de una manera absoluta, pidiendo incluso a sus lectores y oyentes su colaboración para profundizar en un pasaje oscuro o de difícil comprensión. Evidentemente esta teología en búsqueda tiene su correlato en el término γυμναστικῶς que el mismo Orígenes utilizó en *De Principiis* y que hacía referencia a la necesidad de continuar investigando un tema, en el cuál ni el texto bíblico, ni la llamada predicación apostólica, daban una opinión unánime. Es muy loable que Crouzel haya destacado la humildad de Orígenes y su actitud siempre abierta, a seguir estudiando. Sin embargo su propuesta, ha llevado a otro debate inmenso entre los origenistas y que se refiere a la sistematicidad o no de su teología y a los alcances que estos ejercicios gimnásticos tendrían. El gran problema que dejó planteado Crouzel y que sin duda, sigue presente en todos los congresos sobre el alejandrino, es si cuestiones tan controvertidas en su teología como la preexistencia y la apocatástasis, son simples hipótesis del alejandrino tal como él lo afirma¹⁰, o surgen del texto bíblico mismo y de su correspondiente exégesis. Nuestra posición en este debate es que estas grandes cuestiones son supuestos fundamentales de su sistema¹¹, sin los cuáles la belleza y organicidad del sistema origeniano, se destruiría por completo. La evidente

8 J. Daniélou, *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée 2 : Message évangélique et culture hellénistique aux IIème et IIIème siècles, ...*, 282.

9 H. Crouzel, *Origène*, Lethielleux (collection *Le Sycomore. Chrétiens d'aujourd'hui*) (Paris: Culture et vérité, Namur, 1985), con traducción al castellano: *Orígenes. un teólogo controvertido*, (Madrid. BAC, 1999), p. 229-237.

10 Op. cit, p. 288-306.

11 Cf. Orígenes, *Comentario al Evangelio de Juan/1*, Prólogo, F. García Bazán, Introducción, traducción y notas, Patricia, A. Ciner, Biblioteca de Patrística N° 115 (Madrid: Ciudad Nueva 2020; Orígenes, *Comentario al Evangelio de Juan/2*, Introducción, traducción y notas, Patricia, A. Ciner, Biblioteca de Patrística N° 116 (Madrid: Ciudad Nueva, 2020).

presencia de estos temas en el texto bíblico (tanto en el Nuevo como en el Antiguo Testamento), fue sin duda, la razón fundamental por la que Orígenes, realizó la exégesis correcta para comprenderlos¹².

También Crouzel abrió una interesante línea de reflexión en cuanto a que el objetivo principal de la exégesis de Orígenes estaba dirigido a transformar a sus oyentes, realizando así la tarea de un director espiritual con sus dirigidos. En esa tarea señalaba Crouzel, el director espiritual también se transformaba al recibir la Enseñanza divina, oculta en el texto bíblico. Así lo expresaba al afirmar que

El maestro cristiano es un intermediario que ayuda a su discípulo a entrar en contacto con Dios en la oración. Cuando ya no se le necesita, se retira... Orígenes no pretende que su interpretación exprese un sentido final y universalmente válido, sino un intento personal, abierto al debate a los demás, de alcanzar el sentido profundo del pasaje¹³.

Sin duda, la línea abierta por Crouzel, a la cuál podríamos denominar “exégesis transformante”, tuvo mucha influencia en las tres últimas publicaciones que se han realizado sobre este tema. Nos referimos a Karen Jo Torjesen, Elizabeth Dively Lauro y Peter Martens. K. Torjesen propone una audaz hipótesis de trabajo al afirmar en uno de sus artículos “Body, Soul and Spirit in Origen’s Theory of Exegesis¹⁴” que Orígenes pretende con su discusión del cuerpo, el alma y el espíritu de la Escritura en *Prin* 4.2.4, no tres sentidos de significado, sino tres doctrinas o niveles de enseñanza. Al explicar estas doctrinas, Orígenes da a su audiencia un conjunto de instrucciones pedagógicas (o como afirma en otro de sus libros, una hermenéutica pedagógica del alma¹⁵). En realidad, para la especialista estadounidense, el público de Orígenes aprende fundamentalmente en este texto, cómo encontrar a Cristo a través de los diferentes niveles de enseñanza. La postura de Torjesen fue continuada por Elizabeth Dively Lauro, en su libro *The soul and Spirit of Scripture within Origen’s Exegesis*¹⁶ publicado en 2005. Allí, su autora postula la necesidad de conectar

12 Cf. P. Ciner, «Una relectura del *De Principiis* a la luz del *Comentario al Evangelio de Juan*. La cuestión de la preexistencia», en *Teología y Vida*, LV (2014), pp. 263-285.

13 Cf. H. Crouzel, *Orígenes. Un teólogo controvertido...*, pp. 125-132.

14 K. Torjesen, “Body, Soul and Spirit in Origen’s Theory of Exegesis”, *ATR* 67:1, 20-21,

15 K. Torjesen, *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen’s Exegesis* (Berlín: Walter de Gruyter, 1986), 40-41

16 E. Dively Lauro, *The soul and Spirit of Scripture within Origen’s Exegesis* (Danvers: Bible in ancient Christianity, 2005)

la teoría exegética de Orígenes con la práctica concreta, tanto de Orígenes como de sus oyentes y sus discípulos. Su trabajo muestra cómo, la cumbre del esfuerzo exegético de Orígenes para transformar a su audiencia, ocurre a través de la interrelación entre las lecturas literales y espirituales de un mismo pasaje. Aquí se interrelacionan los tres sentidos de la Escritura en el alma misma del oyente, produciendo una dialéctica, que para E. Dively Lauro, puede resumirse del siguiente modo: “la virtud conduce a la visión y la visión potencia a la virtud”¹⁷. Finalmente Peter Martens en su reciente libro *Origen and Scripture. The contours of the Exegetical life*, publicado en 2014, propone que la práctica exegética en Orígenes debe ser comprendida fundamentalmente como una práctica de vida¹⁸. A fin de fundamentar esta última afirmación, Martens insiste en que hay que tomar seriamente el hecho de que la exégesis afecta al intérprete y en ese sentido la Escritura no es para Orígenes un documento que se interpreta a sí mismo, sino palabras dirigidas a alguien que espera una respuesta para su transformación.

Otro especialista que no es posible desconocer en sus investigaciones sobre la exégesis en Orígenes, fue Manlio Simonetti. Le debemos a este gran investigador italiano, un fino análisis sobre el vocabulario específico que el alejandrino utilizaba para referirse a la tarea hermenéutica del texto bíblico¹⁹. Es interesante destacar, la afirmación de Simonetti con respecto a que la principal innovación que Orígenes introdujo en el campo de la exégesis, (que por supuesto ya había sido transitado por Filón de Alejandría y los gnósticos entre otros), fue utilizar por primera vez el término ἀναγωγή. Dado que ἀναγωγή, derivaba del verbo ἀνάγω que indicaba el acto de alzar, de alzarse, Orígenes según Simonetti, había elegido el término idóneo para expresar el sentido espiritual de la Escritura, en cuanto sentido superior, que por estar por encima de la materialidad del sentido literal, alcanzaba de esta forma la realidad espiritual e inteligible

Hasta aquí las principales posiciones sobre la exégesis de Orígenes, en lo que va del siglo XX al XXI. Evidentemente, la distancia que media entre la postura de Faye y su denuncia acerca de la “exégesis de invención” de Orígenes, con la postura de Martens sobre el poder de transformación de ésta, es inmensa. ¿Qué podríamos nosotros agregar a todas estas posturas, antes de hablar específicamente

17 E. Dively Lauro, *The soul and Spirit of Scripture within Origen's Exegesis*, 34-35.

18 Peter Martens, *Origen and Scripture. The contours of the Exegetical life*, (Oxford: Oxford University Press, 2014), 1-21.

19 CM. Simonetti, *Escritura en Diccionario de Orígenes*, en A. Castagno, (Burgos: Ed. Monte Carmelo 2003), 257-282.

de la presencia y del poder de la exégesis para comprender el camino hacia la bienaventuranza, a través del perfeccionamiento de la contemplación? Pensamos que es necesario incluir dos cuestiones que todos estos especialistas en su inmenso aprecio por Orígenes, parecen no haber advertido, quizás por estar inmersos en una visión del cristianismo que no les permite comprender el cristianismo en que vivió y pensó Orígenes. La primera está referida a que el cristianismo de Orígenes incluye una dimensión místico-esotérica, que la posteridad condenó y por momentos olvidó como absolutamente original y legítimo de esta tradición espiritual. En otras palabras, Orígenes propugnó el ideal de cristiano que podía unirse a Dios sin intermediarios. Esta posibilidad de unión, requería para el alejandrino de un largo y arduo progreso espiritual y de varias vidas para ser realizada en plenitud (somos plenamente conscientes de las diversas opiniones entre los especialistas en Orígenes). Esta última aclaración le da al término mística, una connotación escatológica especial en comparación a otros autores cristianos que también pueden ser denominados místicos, ya que incluye el aprendizaje post-mortem. Como mencionamos al comienzo de nuestro trabajo, el versículo del Evangelio de Juan *En la casa de mi Padre hay muchas moradas*²⁰ es clave para comprender este aprendizaje de las criaturas intelectuales²¹, que continúa en otras dimensiones. Para Orígenes estas mansiones representan los diversos planos y dimensiones por los que alma atraviesa luego de la muerte física, avanzando en la profundidad y calidad del aprendizaje contemplativo.

El término esotérico²² por su parte, hace alusión a un tipo de conocimiento diferente, de una calidad superior y que incluso trasciende el texto escrito, al que tienen acceso sólo los que están preparados para recibirlo. Este conocimiento explicaría perfectamente para Orígenes, fragmentos del Evangelio de Juan o del Apocalipsis, que de otra forma carecerían de sentido alguno. Así por ejemplo, los siguientes:

20 Jn 14,2

21 Nunca traducimos «voés» por seres racionales, sino por criaturas intelectuales. Cf. H. Crouzel, *op. cit.*, p. 289. El especialista francés realiza una interesante acotación: «Nunca hemos encontrado en las obras griegas de Orígenes el término *voüs* en plural. Como él declina este término según la declinación ática y no la de la *koiné*, salvo cuando cita el Nuevo Testamento, habría dicho ciertamente en plural, *voi* y nunca *voés*».

22 Cf. *Esotérico* en *Diccionario de Orígenes*, en A. Castagno, (Burgos, Ed. Monte Carmelo, 2003), pp.286-295; G. Stroumsa, *Hidden Wisdom, Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism*, (Leiden- New York: Brill, 1996).

“Hay además otras muchas cosas que hizo Jesús. Si se pusiera todo por escrito una por una, pienso que ni todo el mundo bastaría para contener los libros que se escribieran²³”; “Apenas los siete truenos dejaron oír su estruendo, me disponía a escribir: pero oí una voz del cielo que decía: ‘Sella lo que han dicho los siete truenos y no lo escribas²⁴’.

La otra cuestión que está estrechamente vinculada al cristianismo místico-esotérico de Orígenes, es el papel que para el alejandrino, cumplen las ciencias, en especial la astronomía, en la profundización y el encuentro con los tesoros de la Escritura. Orígenes parte del supuesto de que en el texto bíblico habita la Verdad, que es por otra parte una de las denominaciones esenciales (ἐπίνοιαί) de Dios Padre y de su Hijo. Se llega a esta Verdad única tal como afirmó de Daniélou develando algo originalmente oculto, no descubriendo algo nuevo. En este develamiento las ciencias pueden complementar y fortalecer aún más la Verdad escondida en la Escritura, pero nunca pueden para Orígenes, aportar nuevas verdades. Es decir, las ciencias en su concepción más prístina son para Orígenes, modos o caminos paralelos a través de los cuáles Dios muestra a los hombres, su plan universal de salvación. Y en esa universalidad es en donde se encuentran la teología y las ciencias particulares. Habiendo mostrado así, cuál es nuestra posición con respecto a la exégesis del alejandrino, estamos en condiciones de pasar al segundo aspecto de nuestra ponencia.

3. LA CUESTIÓN DE LA EXÉGESIS Y EL PERFECCIONAMIENTO DE LA CONTEMPLACIÓN EN LA BIENAVENTURANZA

Ha sido Alan Scott quien en su libro *Origen and the life of the stars*²⁵ escrito en 1992, abrió una interesante línea de investigación, al remarcar la importancia que la astronomía y su relación con la exégesis, tenían para Orígenes. Esta línea de investigación ha sido continuada en la reciente obra de conjunto publicada por Brill en 2019, sobre la astronomía helenística²⁶. En el artículo a cargo de Nicola Denzey Lewis²⁷, se insiste nuevamente en el gran conocimiento astronómico,

23 Jn 21,24-30

24 Ap 10,4-5.

25 A. Scott, *Origen and the life of the stars. A History of an Idea*, (New York: Clarendon Paperbacks, 1992), part III.

26 A. Bowen, F. Rochberg (edit), *Hellenistic Astronomy, The science in its contexts* (Brill Companions in Classical Studies: Leiden-Boston, 2019).

27 N. Denzey Lewis, “Hellenistic Astronomy in Early Christianity”, *Hellenistic Astronomy, The science in its contexts* (Brill Companions in Classical Studies: Leiden-Boston, 2019), 551-571.

que el alejandrino poseía. En ese sentido y sin temor a equivocarnos, podríamos decir que Orígenes representa el modelo de teólogo culto del siglo III, que no se escandaliza al encontrar puntos de coincidencias y de encuentro, entre el cristianismo con el que estaba totalmente comprometido, con otras tradiciones espirituales diferentes y con ciencias como la astronomía. Así al referirse a la universalidad de la supervivencia del alma con respecto a la muerte física y a su posibilidad de desplazarse en diferentes dimensiones o planos, afirmaba que:

Pero además no sólo entre cristianos y judíos, sino también entre muchos de los griegos y bárbaros se cree que el alma humana vive y persiste después de separarse del cuerpo y se establece que la razón demuestra que el alma pura y no agravada con el plomo de la maldad, se levanta sobre los aires camino de los lugares de los cuerpos puros y etéreos, dejando los gruesos cuerpos de acá abajo²⁸.

Tampoco temía enseñar a sus alumnos las maravillas del universo, acerca de las cuáles él estudiaba constantemente y en otras ocasiones, descubría por sí mismo. Así lo relata su discípulo Gregorio el Taumaturgo al recordar que:

...por la astronomía nos levantaba a lo más alto y, por una como escalera que alcanzaba al firmamento, nos hacía, por una y otra disciplina, accesible el cielo²⁹.

También en otro bello fragmento del Libro XIX del *Clo*, Orígenes menciona la existencia de otro mundo diferente al físico, en el cuál las almas que han progresado espiritualmente, contemplarán a Dios. Lo expresa en estos términos:

Además del mundo visible y sensible que consta de cielo y tierra, o de cielos y tierra (γῆς ἢ οὐρανῶν καὶ γῆς κόσμος,) hay otro mundo en el que viven los seres que no se ven; y todo ello es mundo invisible, mundo que no se ve y mundo inteligible (καὶ νοητὸς κόσμος). Con su vista y hermosura gozarán los limpios de corazón, preparados mediante su contemplación para entrar a contemplar a Dios, como Dios puede ser contemplado³⁰.

28 CC VII,5.

29 PanOrat VII

30 *Clo* XIX,XXI, 146

P. Tzamalikos ha afirmado con justa razón, que la exégesis que Orígenes hacía del término lugares en plural *tópois* no era metafórica, sino que justamente hacía alusión a los variados planos o dimensiones reales por las que el alma pasaba en su viaje hacia la liberación³¹. En ese sentido, el especialista griego muestra que tampoco Orígenes leía en forma metafórica la expresión paulina: “muchos cielos”³², y lamenta que la posteridad hubiera cerrado esta línea de interpretación, en la que sólo se considera la realidad de la materialidad física y un lugar excelso, pero inespecífico llamado cielo. Por esta razón, el tema del viaje y las transformaciones de las criaturas intelectuales a través de la eternidad, es sin duda un tema clave para comprender la majestuosidad del sistema de Orígenes. Es allí donde la exégesis se torna clave, para transformar al alma que profundiza en el texto bíblico, encontrando el camino que lo conducirá hacia la bienaventuranza a través de grados más elevados de contemplación.

Así lo explica con lujo de detalles, en dos fragmentos imponentes del *De Principiis*. En el primero, sostiene que:

Algo así hay que decir también sobre el lugar del aire. En efecto creo que todos los santos, al partir de esta vida, permanecerán en algún lugar de la tierra, al que la Escritura divina llama ‘Paraíso’, como en un lugar de instrucción y, como si dijera, en una sala de audiencia, o escuela de almas, en que serán adoctrinados en todo aquello, que han visto sobre la tierra, y recibirán también algunos vestigios o señales, de lo que va a tener lugar después o en el futuro, como cuando estando en esta vida, recibieron vestigios de las cosas futuras, aunque en un espejo y enigma y conocieron de un modo parcial, lo que ha sido revelado con mayor evidencia y claridad en sus lugares y tiempos. Si alguno fuere limpio de corazón, más puro de mente y de entendimiento más adiestrado, al partir con mayor rapidez, subirá pronto al lugar del aire y llegará al reino de los cielos, como si dijera, a través de las moradas de cada lugar, que los griegos designaron *sfairás*, esto es esferas, y la Escritura divina llama *cielos*; en cada uno de los cuales verá en primer lugar lo que allí se lleva a cabo y después conocerá también la razón de por qué se lleva a cabo: y así por orden recorrerá cada lugar, siguiendo al que entró en los cielos, Jesús el Hijo de Dios, que decía: Quiero que donde yo estoy, estén también éstos conmigo. Pero señala también la diversidad de lugares, cuando dice: En la casa de mi Padre hay muchas mansiones³³.

31 P. Tzamalikos, *Origen: Philosophy of History & Eschatology*, The Netherlands 2007, pp. 148-149.

32 Ef 4,10

33 *Prin* II. 11.7

La lectura de este fragmento permite advertir la importancia de la doctrina astronómica de las esferas celestes, en perfecta sintonía con la exégesis bíblica del alejandrino. Esta doctrina estaba muy difundida entre los intelectuales de Alejandría y Orígenes, por su supuesto, la conocía perfectamente. En cuanto al segundo fragmento del *De Principiis*, en el que es posible advertir cómo la exégesis del alejandrino, muestra el camino hacia la bienaventuranza, Orígenes afirma que:

Luego, cuando los santos hayan llegado-por ejemplo- a los lugares celestiales, entonces ya distinguirán totalmente el sentido de cada uno de los astros y comprenderán si son seres animados o algo diverso. Además, entenderán las razones de ser (logoi) de las demás obras de Dios, las que Él mismo le revelará. En efecto, ya como a hijos, les mostrará las causas de las cosas y la dinámica de su creación, y les enseñará por qué aquella estrella está situada en aquel lugar del cielo y por qué está alejada de otra una determinada distancia de separación, qué hubiera sucedido si, por ejemplo, hubiera estado más cerca, y qué hubiera pasado si hubiera estado más lejos, o si aquella estrella hubiera sido mayor que la otra, de qué modo el universo no se mantendrá semejante a sí mismo, sino que todas las cosas cambiarían a alguna otra forma. Así, entonces, habiendo recorrido todo lo que está contenido en la doctrina de los astros y en las órbitas que están en el cielo, llegarán también a “las realidades que no se ven”, a aquellas realidades de las que ahora solo hemos escuchado el nombre, y a “las realidades invisibles”, las que el apóstol Pablo enseñó que sin duda son muchas, pero qué son y cuál es la diferencia que tienen, no lo podemos conjeturar ni siquiera con una mínima comprensión.³⁴

En este magnífico texto podemos observar nuevamente, la importancia de la astronomía y de cristianismo místico-esotérico, pero esta vez desde otra perspectiva, ya que Orígenes enseña que en la bienaventuranza las criaturas intelectuales podrán comprender “las causas del universo y la dinámica de su creación”. Luego de este aprendizaje contemplativo, los *voes* accederán a las realidades invisibles y propiamente celestiales en donde podrán reencontrar su esencia original como criaturas intelectuales, pero ya en este estado, perfeccionadas y plenificadas.

34 *Prin* II, 11,7

4. CONCLUSIONES

A partir de la década de los 90 y de manera sostenida en estos últimos años, están siendo publicados estudios muy serios tanto en el campo de la física cuántica, como en el de las neurociencias, que confirman la existencia de vida después de la muerte, así como también la posibilidad de experiencias místicas extra cerebrales. Luego de siglos de silencio sobre estas cuestiones, nuevamente los científicos citan el nombre de Orígenes, ratificando que las condenas que sufrió el alejandrino fueron realizadas desde una visión del cristianismo que desconoció y no quiso ver, la dimensión místico-esotérica que el texto bíblico esencialmente posee. Si bien la desafortunada expresión de E. de Faye acerca de la supuesta “exégesis de invención” de Orígenes parece haber sido superada, nos queda todavía un gran esfuerzo por realizar. En ese sentido, el ejemplo y las palabras del propio Orígenes continúan siendo una guía segura en el trabajo de develamiento de la Verdad . Por tal razón, concluiremos este trabajo, con la recomendación que el gran alejandrino daba en las *Homilías sobre el Éxodo*, a todo aquel que realizaban la fascinante tarea de la exégesis:

Para quien se dispone a leer la Escritura, está claro que muchas cosas pueden tener un sentido más profundo de lo que parece a primera vista, y este sentido se manifiesta a aquellos que se aplican al examen de la palabra en proporción al tiempo que se dedica a ella y en proporción a la entrega en su estudio³⁵.

35 *Homilías sobre el Éxodo*, (Madrid: Biblioteca de Patrística-Ciudad Nueva, 1992) VII,60.

ABSOLUTA BONITAS: EL BIEN TRASCENDENTAL EN LA SUMMA DE FELIPE CANCELLER

Gerald Cresta*

INTRODUCCIÓN

En la *Summa de bono* (1225-1228) Felipe el Canciller expone su doctrina sobre la naturaleza del bien en general, señalando una clara perspectiva teológica como respuesta de la Iglesia frente a la crisis de los albigenses que renovaban las posiciones maniqueas de los antiguos cátaros, y ante lo cual era preciso restaurar la bondad propia de todo ente creado por el sólo hecho de ser. Fue tarea intelectual de las nacientes universidades en el siglo XIII reintegrar al bien su sentido ontológico originario de superioridad y anterioridad frente al mal. Por eso la temática propia del texto, como la define Aertsen, fue “el dominio de los fundamentos del pensamiento”.¹

En esta búsqueda de la realidad comprensiva del Bien primero se presupone una prioridad metafísica del mismo que a la vez es prioridad cognoscitiva, cuyos antecedentes, como se sabe, remontan a los tratamientos que platónicos y neoplatónicos tardo-antiguos han dado a los principios de la unidad, la verdad, el bien y la belleza para explicar la constitución ontológica de lo real. En función de este sentido

* CONICET, UCA, CEF-ANC.

1 Cf. J.A. Aertsen, *La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino*, Eunsa, Navarra, 2003, p. 37.

y de esta tradición puede comprenderse que los *communissima* sean asumidos en la *Summa de bono* como principios metodológicos. Es decir, que si la finalidad es eminentemente teológica, la puesta en relieve de los principios trascendentales del ser viene a componer un texto de orden orgánico-sistemático, como señala Corso de Estrada, “que en su fisonomía explicativa revela el propósito de constitución de un saber de metodología filosófica”.²

En la confluencia de estos saberes aportados por la tradición, sobresale el aporte del pensamiento aristotélico en dos importantes sentidos. Primero, porque la obra de Felipe Canciller es, en los albores del siglo XIII, un exponente del flujo de los textos traducidos de Aristóteles y sus comentaristas árabes, especialmente en el área de la metafísica³. Esta instancia colabora en mucho a la explicación del carácter distintivo de su pensamiento, si se tiene en cuenta el hecho de que la mayoría de los tratados aristotélicos sobre metafísica y filosofía natural estaban prohibidos en la Universidad de París durante el periodo de composición de la *Summa*. Y luego, en segundo término, está la cuestión del enfoque que Aristóteles había dado a los conceptos trascendentales de *ser* y *uno*.

Llamados transcategoriales, son dos conceptos que fueron tematizados para señalar su independencia del orden categorial, pero luego el estagirita no incluyó en su metafísica un estudio más completo de los mismos en cuanto posibles fundamentos de la diversidad óptica en sus constitutivos ontológicos, y en el hecho de que éstos últimos puedan orientar el conocimiento que tenemos de la realidad. En la medida en que el proyecto del saber desarrollado por Aristóteles se inscribía en un orden diferente al orden trascendental como modelo de fundamentación del saber, su interés quedaba ligado al orden categorial, por una parte, y por otra a la búsqueda de las causas universales. Desde esta perspectiva puede surgir una explicación para la falta de profundización por parte de Aristóteles en el estudio de los mencionados dos conceptos trascendentales, y eventualmente su extensión a los de verdad, bien y belleza. El tratamiento que hace del

2 *Summa de bono*, prolog. (ed. Wicki, p. 4): “...hoc argentum habet venarum suarum principia, ex quibus tamquam minerale corpus educitur, a quibus incipiemus”. Felipe relaciona la plata con los principios teóricos (*intelligibilia quaestionum*) y el oro con el conocimiento práctico-moral, siguiendo la analogía que se lee en Job, 28, 1: “Habet argentum venarum suarum principia, et auro locus est in quo conflatur”. Véase con respecto al bien como principio organizador: Corso de Estrada, L., “Unidad y jerarquía cosmológica en la *Summa de bono* de Felipe el Canciller”, en ANUARIO FILOSÓFICO, VOL. 44/1 (2011), 75-94.

3 Cf. Mac Donald, Scott, “Goodness as Transcendental: The Early Thirteenth-Century Recovery of an Aristotelian Idea”, *Topoi*, 11, 1992, pp. 173-186.

bien como parte de los estudios ético-políticos es a su vez otra prueba de la orientación de su pensamiento.

Con el tiempo, los comentaradores árabes de Aristóteles, Avicenas y Averroes, argumentaron que tanto el ser como la unidad tienen la misma extensión pero difieren conceptualmente. Este desarrollo especulativo en los dos conceptos aportados por el Estagirita, le habría servido de base al Canciller Felipe para proponer a su vez una ampliación de la noción de equivalencia extensional y diferencia intencional que abarque a los conceptos de verdad y bien. Y en su obra puede constatarse así un paso medular para el desarrollo de esta temática a lo largo del siglo XIII, aportando significativos elementos teóricos a sus contemporáneos Alejandro de Hales y Alberto Magno, desde los que el denominado *pensamiento trascendental* fue ampliando sus desarrollos y sus metas como un modo de pensar propio de la Edad Media.⁴

I. CONCEPTOS CATEGORIALES Y CONCEPTOS TRANSCATEGORIALES

Los estudios más destacados reconocen cuatro fuentes relevantes para el desarrollo medieval de la doctrina de los trascendentales: Aristóteles, Boecio, el Pseudo-Dionisio y la filosofía árabe. Entre ellos, el Estagirita es sin duda uno de los antecedentes principales no sólo por el hecho de ser el primer autor en el que los conceptos de ente (ser) y uno son señalados como transcategoriales, sino por el de haberlos presentado en un contexto, el de la metafísica, en el que el saber buscado es un saber acerca de los fundamentos de la realidad en su conjunto. En este sentido, Aristóteles comporta el punto de partida más claro en sus formulaciones de *Metafísica* III y IV. Veamos cada pasaje.

Dice el texto de *Met.* III, 3 (998b 26-27): “Si el *uno* o el *ente* son géneros [no puede llamárseles diferencias específicas] ninguna diferencia podrá ser ni *ente* ni *uno*”. En primer lugar, en este pasaje Aristóteles reconoce que *uno* y *ente* no son categorías, porque no cumplen la función de categorizar que les compete a las diversos predicados accidentales inherentes a la sustancia. Tampoco sirven para ser ubicados como géneros para las especies, porque cada diferencia específica debe serlo de modo unívoco, es decir, propio de su especificidad respecto del género próximo; y tampoco el género (animal) puede atribuirse a la diferencia específica (razonable) si se toma independientemente de la correspondiente especie (hombre), porque habría un salto que anularía la posibilidad del saber científico tal como

4 Cf. J.A. Aertsen, *La filosofía medieval y los trascendentales* (2003), Introd. *passim*.

lo conocemos. El trascendental por tanto no puede ser predicamento (género) porque conviene a todo ente y esa conveniencia le imposibilita de suyo diferir de la especie y de la diferencia.

En segundo lugar, el texto de *Metafísica* IV, 2 (1003b 21-25) inaugura una aproximación a los conceptos de ente y uno que subraya la identidad real de ambos al negar la división interior de lo que es uno, a la vez que se enfatiza que dicha equivalencia permite hablar de la convertibilidad del ente y lo uno, ya que en el orden de la predicación todo ente es uno:

[...] contemplar todas las especies del Ente en cuanto ente, y las especies de las especies, es propio de una ciencia genéricamente una. Ahora bien, si el Ente y el Uno son lo mismo y una sola naturaleza porque se corresponden como el principio y la causa, no lo son en cambio como expresados por un solo enunciado.

Precisamente, en la *Summa de bono*, Felipe el Canciller buscará un tratamiento sistemático de los aspectos comunes a todo ente, comenzando con la relación entre el ente y lo uno, para luego añadir a la unidad del ente, la verdad y la bondad.

Pero además de estos pasajes de la *Metafísica* que señalan la relación entre ser y unidad, Aristóteles menciona en el libro II, 1 (993b 30-31) que “cada cosa tiene verdad en la misma medida en que tiene ser”. Esta afirmación es una muestra más de la trascendencia de algunos conceptos, en este caso el de verdad (no la verdad lógica de los enunciados), que forma parte del ser de tal modo que existe una mutua correspondencia entre ambos. Y a la vez, es un indicio de la relación entre los trascendentales y la causa divina, porque el capítulo concluye justamente con la idea de que lo que es causa de que las cosas sean verdaderas será de hecho lo más verdadero, esto es, aquello que es verdadero es causado por lo que es máximamente verdadero.

En cuanto al concepto de *bien*, otro texto que ha sido valorado por los autores medievales es el capítulo, I, 6 de la *Ética a Nicómaco*. Allí Aristóteles realiza una crítica a la Idea platónica del bien, en el sentido en que no puede ser única en su universalidad porque en ese caso sólo podría ser aplicada a una categoría, dejando de lado las restantes. Ciertamente esta argumentación deja abierta la posibilidad de plantear una concepción del ser en sentido trascendental, que integre el conjunto de la categorización formal en una estructura ontológica universal y a la vez una identidad real entre el ser y el bien.⁵

5 Cf. A. M. Ramos, Los trascendentales del ser, en *Philosophica*: Enciclopedia

Surge entonces la pregunta insoslayable de por qué Aristóteles no continuó desarrollando lo que podría ser al menos un esbozo más extenso de estos conceptos trascendentales. Una posible respuesta sería la intención formalizante de su pensamiento, en el sentido en que la finalidad del saber metafísico era para Aristóteles un esclarecimiento de los principios más universales en cuanto causas del ser y por tanto implicaba una lógica de géneros y especies, con lo cual “si *ente* y *uno* no son géneros, tampoco son principios, si es cierto que los géneros son principios” (*Metafísica* III, 998b 27-28). Este hecho prueba de manera suficiente la aguda comprensión que tuvo *Aristóteles* acerca de *la ciencia buscada*, por un lado, y la constatación de conceptos transcategoriales que no pueden ser parte de un sistema ordenado en jerarquías conceptuales abstractas que ascienden de menor a mayor universalidad.

II. EL DESPLIEGUE DEL SER EN LA PERSPECTIVA NO-CATEGORIAL

Como es tarea y finalidad de la metafísica preguntar acerca del acto de ser y su dinámico devenir en la multiplicidad de los entes, la inquietud que se encuentra a la base de dicha tarea y que busca alcanzar esa finalidad es el deseo profundo del pensamiento por expresar la totalidad de la realidad. En el acercamiento especulativo a los fundamentos del saber de lo real, se distinguen entonces lo conceptual y lo trascendental, que en el esquema gnoseológico aristotélico equivalen a lo categorial y lo transcategorial. Pero la limitación que las descripciones categoriales y predicamentales imprimen en los entes, separan a unos de otros en la medida en que cada grupo reúne categorías o predicamentos diferentes; y del mismo modo ocurre para los singulares: “José es alto y está de pie” reúne predicados que forman parte de las clases categoriales de *cantidad* y *situación*, pero deja de lado los grupos de *pasión* y de *lugar*. El trascendental, en cambio, convoca en sí y se halla presente de manera cabal en la esencia propia de la totalidad de lo real universal, a la vez que en la de cada uno de los entes singulares. Pertenece al ente en tanto ente, y así por consiguiente al predicamento lo mismo que a la categoría, a todo concepto, a todo existente.⁶

En la perspectiva de un pensamiento no categorial, la formalidad queda desbordada por el acto mismo que representa cada ente

filosofía *on line*, 2015, <https://www.philosophica.info/voces/trascendentales/Trascendentales.html>.

6 Cf. P. Gilbert, *Metafísica. La paciencia de ser*, Salamanca, 2008, p. 226 y ss. El autor afirma que la reflexión sobre los conceptos trascendentales implica un necesario cambio de orientación especulativa, pasando de un registro formal a un saber que reciba al ente en su cabal modo existencial.

en su existir; este devenir constante se articula en diversos momentos que escapan a una descripción formal y evita en sí mismo la división producida por la estructura sujeto-objeto, porque los sistemas categoriales son creaciones humanas sujetas a los cambios de criterios culturales, mientras que los conceptos trascendentales señalan determinaciones ontológicas en cada uno de los entes singulares, independientes por tanto de los esquemas culturales y epocales. Es verdad que el pensamiento pretende alcanzar un principio que sea común a la validez universal, y en este sentido que sirva a todo conocimiento científico, pero históricamente este orden de pensamiento culmina en la unicidad y deja de lado la compleja realidad del existente. Por eso la distinción que se produce entre trascendente y trascendental, cuando éste último es entendido en su sentido de designación del ente más universal. En un pensar trascendente se incluían originariamente los conceptos trascendentales como refiriendo a lo propio de cada ente y teniendo en consideración su integridad como existente; y luego, en las sistematizaciones de la univocidad del ser, el pensar llamado trascendental pierde su origen señalado por Aristóteles y vuelve a representar un conocimiento en busca de la universalidad alcanzada por la formalización de sus contenidos.⁷

Por consiguiente, para la comprensión de estas diferencias es necesario reconocer que antes de ser cualquiera de las instancias que cubren las listas categoriales –la de Aristóteles o cualquier otra– el ente *es*, y este carácter de lo propiamente existente admite por cierto una definición categorial, pero de hecho es mucho más que lo dicho en ella. Su realidad como existente desborda toda medición, por más universal que se pueda presentar. El concepto trascendental atributivo, al pertenecer a todo ente, no lo sostiene jerárquicamente a la manera de un género supremo que no alcanza a su unicidad singular, sino que lo muestra tal como es –totalmente– en cada uno de los momentos en que se despliega su acto de ser. El ente puede ser explicado desde los principios ónticos, pero el existente que representa su ser en acto, siempre de una riqueza inagotable, es irreductible a un acercamiento científico que pretenda dar definitiva cuenta de su objeto de estudio.

III. LA SUMMA DE BONO: PENSAR LA REALIDAD DEL ENTE COMO BIEN POR EL SOLO HECHO DE SER

En su tratado, Felipe el Canciller propone el concepto de *bonum* como principio que sistematiza toda la investigación a realizar. Su búsqueda

7 Cf. H. Knittermeyer, *Transzendent und Transzendental*, en *Festschrift für Paul Natorp*, 1924, pp. 125-214.

de la intelección teórica, la *comprensión de las cuestiones* que lo motiva a la realización de una sistematización de los principios, encuentra en el bien un principio no sólo para la crítica al dualismo maniqueo de los cátaros, producto de haber negado la universalidad del bien, sino asimismo como necesidad de remontarse teóricamente a la mayor instancia posible de fundamentación metafísico-teológica.

Así, una primera consideración acerca de la extensión del bien como concepto común a la totalidad de lo real está dada en las dos primeras cuestiones introductorias, donde el Canciller afirma que no tiene intención de pensar la realidad en el sentido del filósofo natural, que entiende a la forma como presente en la materia, sino que lo hará en un sentido *communiter*, esto es, sosteniendo que los principios más comunes a todo lo real son los de ente, unidad, verdad y bien.⁸ Pero también, el hecho de que en nuestra comprensión de estos conceptos como comunes en el sentido de omniabarcantes, surge la noción de primeros principios (*prima*) en el sentido en que gnoseológicamente ocupan un lugar preponderante, porque no pueden ser reducidos a otros anteriores de los cuales puedan ser inferidos. Hay una reciprocidad entre la prioridad y la comunidad de los mismos.⁹ Esta reciprocidad permite establecer un sistema ontológico y gnoseológico en el que sus principios constitutivos, los trascendentales, se refieren a una misma realidad en todo ente sustancial, es decir, significan lo mismo en el supuesto (*suppositum*), pero difieren conceptualmente en cuanto se los considera ya sea como comunes al ente creado, ya sea como propios de Dios, en el sentido de sus atributos personales; así como difiere el modo de ser referido a la sustancia del ser referido a los accidentes. Es un único ser, pero se *dice* de diversos modos.

Por eso, Felipe piensa al bien como mutuamente convertible con el ente porque todo ente es bueno. Y si es cierto que no hay una definición rigurosa del bien como se desearía, el autor afirma la posibilidad de una descripción de los trascendentales.¹⁰ En el caso del bien,

8 *Summa de bono*, prol. q. 1. N. Wicki (ed.), *Corpus Philosophorum Medii Aevi*, II, Berlin, 1985, p. 4: “communissima autem haec sunt: ens, unum, verum, bonum”.

9 *Summa de bono*, q. 9 (ed. Wicki, p. 30): “ens et unum et verum et bonum sunt prima [...] Primae intentiones simplices dicuntur, quia non est ante ipsas in que fiat resolutio. Ante prima non est quod in forum veniat definitionem”.

10 Felipe explica que no puede ofrecer una definición por el simple hecho de que no hay una realidad anterior a él, ya que si esto fuera posible, la definición debe contener el ente como género, junto con algo añadido como diferencia. Pero si el bien es convertible con el ente, todo lo que se añada será convertible con el bien. Cf. *Summa de bono*, q. 1 (ed. Wicki, p. 7): “et ita [bonum] non definitur per ens et aliquot positionem superadditam, sicut nec unum cum dicitur unum est ens indivisum; ‘indivisum’ enim ponit ens et privat ab ente divisionem”. En un análisis sobre el

esta descripción señala que en el ente se constata una indivisión de potencia y acto, es decir, una característica propia del ente de acuerdo a su finalidad. De modo que si la unidad es caracterizada como la indivisión del ente, porque todo ente es inseparable de sí mismo, y la verdad es pensada como indivisión del ser y lo que es, el bien muestra esa indivisión pero respecto de la relación existente entre el acto y la potencia.¹¹

En la respuesta a la primera objeción de la cuestión 1, Felipe afirma que “el hecho de que el bien y el ente sean convertibles no impide que se describa al bien en términos de ente. Aunque fueran incluso convertibles con respecto a la extensión y amplitud de sus supuestos (*suppositorum*), el bien va más allá del ente conceptualmente (*ratione*), a saber, por el hecho de que es indiviso respecto del fin o del acto, que se llama perfección”.¹² Es decir que la *ratio* del bien añade una determinación conceptual al ente. La identidad entonces refiere, en el siglo XIII y previamente por tanto a la teoría lógico-semántica de las propiedades de los términos, a una naturaleza común en los entes concretos, reclamando para sí la preponderancia de un sentido ontológico por sobre el lógico-semántico.

Finalmente, la comunidad del bien respecto de Dios y de las criaturas es especificada de acuerdo a la idea de comunidad según la prioridad y según la posterioridad (*secundum prius et posterius*). En este sentido, el bien se dice respecto de Dios como el ser respecto de la sustancia, en sentido propio (*propter se*), y en sentido secundario y posterior se dice con respecto al accidente. Felipe aborda el tema en la cuestión 5 del tratado, utilizando esta noción de comunidad en el sentido en que los pensadores posteriores darán al término “analogía”. Es decir, que puede hablarse de un bien común referido a Dios y

concepto del Bien en la *República* de Platón, A. Vallejo Campos reflexiona acerca de la carencia en el texto de una definición del mismo, siendo como es el tema principal de todo el tratado, y recuerda que Sócrates “lo deja por ahora”, como algo demasiado elevado para “el presente impulso” (VI 506e 1-2). ¿Se demora esta respuesta, sugiere Vallejo Campos, a otros diálogos, en donde habríamos de encontrar la solución; se nos remite a un cuerpo de doctrinas esotéricas; o en definitiva “se trata de una imposibilidad que nace del carácter inexpresable, derivado de la naturaleza trascendental del bien?”. Cf. A. Vallejo Campos, *A dónde nos lleve el Logos. Para leer la República de Platón*, Ed. Trotta, Madrid, 2018. pp. 16-17.

11 *Suma de bono*, q. 3 (ed. Wicki, p. 17): “dico quod verum simpliciter Prius est intellectus qual bonum. Et hoc patte ex definitionibus. Verum enim dicitur habens indivisionem esse et eius quod est. In ration autem boni praeter esse habetur intention finis et comparatio ad finem cum dicitur: bonum est habens indivisionem actus et potentil sive finis simpliciter vel quodam modo”.

12 *Summa de bono*, q. 1, ad. 1 (ed. Wicki, p. 8).

referido a las criaturas solamente en cuanto se comprende y distingue que el bien se dice directa y primariamente de Dios (*per se et propter se*) e indirecta y secundariamente de las criaturas.¹³

IV. CONCLUSIONES

La mencionada distinción entre pensamiento trascendente y trascendental es importante para comprender por qué el considerado primer tratado sobre los trascendentales, la *Summa* del Canciller Felipe, no utiliza este término como parte de su vocabulario técnico-filosófico. El llamado pensamiento categorial, en su sentido de saber formalizante, triunfa en la baja Edad Media con el escotismo, y Francisco de Meyrones introduce hacia 1321 el término *trascendental* en sus *Disputationes* para hacer referencia al concepto general unívoco, el *ens commune* promovido por las ontologías escolásticas. El concepto *trascendente* pasa a conservarse entonces como el más adecuado para señalar la diferencia con lo inmanente, y es aplicado a los singulares del mundo, mientras que el trascendental se refiere a todos. Es decir que la doctrina de los trascendentales del ser, tal como se desarrolló a partir de Felipe el Canciller incorpora, por un lado, el claro antecedente aristotélico de los términos transcategoriales, y por otra parte, desarrolla un sentido del contenido del concepto trascendental que luego del siglo XIII y en adelante aparecerá como contenido de lo trascendente.

Pero antes e independientemente de esta deriva de los conceptos, el Canciller Felipe supo captar la clave de bóveda de toda una tradición neoplatónica que interpretó esos términos transcategoriales de Aristóteles como realidades fundamentales primeras y por tanto originarias en las que el ser manifiesta su riqueza. La pregunta por la relación existente entre ser, bien y verdad diferencia a Felipe de algunos contemporáneos suyos que han reflexionado también sobre las diversas implicancias metafísicas, éticas y gnoseológicas de estos conceptos. Y la importancia de esta diferencia radica en que estamos frente a un texto que se pregunta acerca de los fundamentos del saber teórico y práctico, con la intención de establecer que la fe no alcanza su fin en aquellos que confunden la naturaleza de los principios. Es decir que no sólo la controversia que enfrentaba la Iglesia con la crisis de los albigenses, sino además cualquier intento serio de avanzar en el orden de los conocimientos, desemboca en las tinieblas si se desconocen los

13 *Summa de bono*, q. 5 (ed. Wicki, p. 23): “dico ergo quod bonum quod dicitur de Deo indifferens est illi et tamen commune potest esse, quia directe et secundum prius dicitur de ipso, indirecte et per posterius de creatura. Et ibi est accipere ‘comune’ et ‘proprium’ quantum ad modum dicendi”.

principios. Entre esos principios a los cuales deben ser remitidas todas las cuestiones, el bien (*bonum*) será para el Canciller el principio fundamental y será aquel según el cual se organice sistemáticamente toda la *Summa*, mientras que el modelo de la indivisión que define primariamente a los trascendentales formula a la vez una identidad y una diferencia entre el bien y el ente, tesis propia del Canciller que será adoptada luego por pensadores como Alejandro de Hales, Alberto Magno y Tomás de Aquino.

La importancia de un pensamiento que frente a la abstracción formal prioriza la trascendentalización de sus principios, radica en que el primer modo conlleva etimológicamente una separación, una exclusión, mientras que el segundo permite pensar el proceso que va desde el fundamento a lo fundamentado como un proceso integrador, y reconoce que el pensamiento que se aproxima él no accede desde un afuera, desde lo que el fundamento no es, sino desde una interioridad en la que el fundamento se deja pensar, ofreciéndose a sí mismo como don que permite al pensador descubrirlo en una suerte de exégesis metafísica, como aquello ya presente y abierto y disponible desde siempre.

LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA Y EL DISCURSO ICÓNICO SOBRE LA RELIGIÓN

Rafael Cúnsulo*

I. INTRODUCCIÓN

Las religiones a lo largo de los tiempos han expresado el significado existencial que la divinidad invocada, creída o temida significaba en la vida de los creyentes o devotos de manera simbólica, desde pequeñas grafías inscriptas en piedras hasta rituales vinculados a los cuatro elementos primordiales o incluso a determinados animales que han sido tenidos como signo de expiación frente al dios enfurecido por el abandono de sus fieles o para propiciar las buenas cosechas y los buenos climas para los cultivos o la victoria frente a los enemigos que deseaban arrebatarles la tierra o frente a quienes defendían su propia tierra.

Las descripciones simbólicas son la urdimbre de los textos que son considerados sagrados por las distintas religiones y brindan una interpretación cosmogónica y cosmológica del mundo, una interpretación “superadora” de los acontecimientos históricos atribuidos, mediata o inmediatamente, a la divinidad que las dirige según sus designios o caprichos.

La progresiva desvinculación de los textos sagrados y de sus modos simbólicos de referirse a la divinidad y, al mismo tiempo, el acercamiento a otras maneras de racionalización de lo que superaba lo que el hombre no podía explicar fueron construyendo dos mundos paralelos,

* UNSTA, Argentina

basados en la razón discursiva, para demostrar la existencia de un ser primero o para demostrar la imposibilidad de la existencia de ese ser primero y origen de todo. Los frutos de tales demostraciones llevaron como consecuencias la impiedad, ya que era difícil relacionarse o dirigirse a un ser abstracto (propia de los teísmos filosóficos) o a la indiferencia frente a un ser que no existe (propia de los ateísmos filosóficos) o la esquizofrenia vital (propia de las filosofías devotas).

Ante tales perspectivas epistemológicas deconstructivas de la discursividad simbólica de las religiones queremos intentar reconstruir un camino de regreso a la simbólica religiosa desde las posibilidades que nos ofrece una hermenéutica analógica metafórica como instrumento que permite vincular las diversas racionalidades que intentan hablar de dios (Cf. Eliade, 1998, p.13).

II. RELIGIÓN COMO INTERPRETACIÓN DE LO DIVINO-SAGRADO

Generalmente todas las religiones consisten en «un sistema cultural de signos que promete ganancia de vida mediante la correspondencia con una realidad última» (Theissen, 2002, 15). Mediante este sistema el ser humano establece una relación con la realidad que lo lleva a organizar su conducta en el orden del conocimiento, del afecto y de la acción.

Cualquiera sea el contexto histórico en que esté inmerso, el hombre religioso cree siempre que existe una Realidad absoluta que trasciende este mundo, pero que se manifiesta en él y, por eso mismo, el mundo llega a ser real. Cree que la vida tiene un origen extramundano y que la existencia humana actualiza todas sus potencialidades en la medida en que participa de una Realidad plena. Tras el mundo que desea interpretar considera una Realidad en sí que no aún no puede percibir. Las realidades concretas a las que el hombre va accediendo mediante un conocimiento más inmediato estarían recibiendo, pues, su sentido de una fuente original de la que brotan, de la meta a la que intentan ajustarse. En sí misma esa Realidad central resulta desconocida, pero el hombre descubre su existencia en cuanto que su conocimiento le ha permitido advertir en las realidades conocidas un origen no explicable por sí mismas y una tendencia hacia un fin. La Realidad central viene a ser ese fondo de unidad, misterioso, del cual surgen y al cual tienden todas las demás realidades. Las tradiciones religiosas han tendido a darle el nombre de *Dios* o *lo divino*.

¿Cómo ordena generalmente la conducta humana ese sistema de signos en que consiste la religión? A través de tres formas expresivas: narraciones y explicaciones (mitos y dogmas), representaciones (rituales) y comportamientos (la ética). El mito relata siempre una *creación*, ya se trate de la creación del mundo (*cosmogonía*); del origen

de un pueblo (*saga o leyenda etnológica*); de la fundación de un antiguo santuario (*leyenda cultural*), o se trate de una costumbre (*relato etiológico*). La función magistral de los mitos es, pues, la de explicar y fijar los modelos ejemplares de todas las actividades humanas importantes: alimentación, sexualidad, trabajo, educación, etc. Los ritos son básicamente acciones que se repiten y con las que los seres humanos interrumpen su actividad cotidiana para representar aquella otra realidad que el mito había sugerido. Objetos, tiempos y espacios son sustraídos del uso cotidiano para recibir un aumento de significado quedando consagrados, de modo que representen la 'otra Realidad' que trasciende la vida humana. Finalmente, la conducta ética, es decir, aquella que se orienta a la búsqueda del bien, no sólo personal, sino también común, es integrada en el sistema religioso para obtener también ella un aumento de significado en orden a un aumento de vida. Así, la conducta ya no sólo es considerada buena o mala, sino también exigida por unos preceptos divinos incondicionales, sancionados por un poder supremo.

De este modo en los diversos sistemas religiosos está siempre implicado el sentido de la existencia humana, de su relación con lo que la trasciende y también la esperanza por encima de las limitaciones presentes. Mediante el mito, el rito y el ethos, el espíritu humano intenta llegar, con un lenguaje simbólico, al fondo de la realidad.

Aunque Tomás de Aquino habla de la religión en el ámbito de la virtud de justicia, también reconoce en ella las tres dimensiones señaladas anteriormente siguiendo su significado etimológico:

La religión sea que se llame así por la repetida lectura, por la reelección de lo que por negligencia hemos perdido o por la religación, lo cierto es que propiamente importa orden a Dios. Pues a Él es a quien principalmente debemos ligarnos como a principio indeficiente, a Él debe tender sin cesar nuestra elección como a fin último, perdido por negligencia al pecar, y Él es también a quien nosotros debemos recuperar creyendo y atestiguando nuestra fe (II-II, q.81, a. 1, c, 1994, T. 4, 24).

Como claramente señala, en la religión hay una dimensión de racionalidad comprensiva; en efecto, la relectura que ella hace es una hermenéutica constante de los acontecimientos a la luz de una revelación o de una inspiración o a la trasmisión de una sabiduría milenaria, hermenéutica que enfatiza los elementos simbólicos en los que esta embebido la cultura del 'creyente'.

La relectura o hermenéutica no sólo se ha realizado desde la dimensión religiosa del creyente sino también desde perspectivas filosóficas que se han implicado en la búsqueda de una racionalidad

discursiva, propia de las filosofías de corte racionalista, o de una racionalidad simbólica afectiva o poética evitando la referencia, propia de las filosofías de corte posmoderno.

III. ANALOGÍA, UN MEDIO EPISTEMOLÓGICO VIRTUOSO ENTRE LO UNÍVOCO Y LO EQUÍVOCO

El carácter analógico del ente viene dado no tan sólo como propiedad metafísica, sino también con una connotación lógica o de predicación. De esto inferimos, que la analogía es mucho más amplia que el ente real y adquiere una dimensión de instrumento de aplicación, ya sea al ente real o al ente de razón. Así, podemos señalar la analogicidad de la analogía, la cual en su expresión más elevada se convierte en icónica-simbólica (Cf. Beuchot, 2000, 185-194).

Los diversos modos de ser tienen una relación entre sí que puede ser limitado, determinado o indeterminado, de acuerdo con el modo de aplicar la razón a los diversos entes, en la cual se fundamenta los dos grandes modos de la predicación análoga: de proporción y de proporcionalidad¹. En la primera se remarca más la semejanza que la diversidad, en la segunda más la diversidad que la semejanza.

Estas breves consideraciones sobre la analogía nos permiten tomar conciencia del hondo sustento metafísico que tiene la alteridad. La misma se funda en una igualdad ya sea de origen, de esencia o de determinaciones espacio-temporales, pero no sin diferencia y se funda en la diferencia de cada ente particular por más que haga referencia a algo uno. Así, el discurso analógico no es excluyente de lo otro, ya sea por ambigüedades o por determinaciones arbitrarias, puesto que respeta la razón única y la diversidad simbólica.

La analogía del discurso manifiesta la analogicidad de la realidad y la dificultad que tenemos para acercarnos a lo desemejante, como lo totalmente Otro, como es considerado dios en las más variadas religiones.

IV EL LENGUAJE O DISCURSO SOBRE DIOS

Pese a los múltiples discursos sobre la tolerancia, en las últimas décadas se ha avanzado más por caminos de fundamentalismos dialécticos que se sustentan en discursos únicos. Estos discursos, sin mediaciones sociales o históricas, pretenden un universalismo “científico” teórico y de aplicación. En esto coinciden algunos filósofos posmodernos y algunos filósofos analíticos, aunque la perspectiva de abordaje teórico sea opuesta.

1 Mauricio Beuchot señala que este modo analógico de interpretar nos devuelve la conciencia de racionalidad del discurso y conciencia de lo finito e infinito. (Cf. Beuchot, 2000, 39).

Cuando todo discurso vale, la consecuencia 'no querida' es que ninguna palabra puede afirmarse con referencia y el valor del discurso se basa en el poder del mismo. La posmodernidad con su equivocidad deja al débil en manos del poderoso, convirtiéndose "de hecho" en discurso único (Cf. Beuchot, 2012, 34-47).

El discurso de paradigma "racional - conceptual", que desacredita los discursos alegóricos, logra la referencia a una unidad epistémica pero con la consecuencia "no querida" de dejar fuera del juego del lenguaje a aquellos que escapan a su proceso de unificación y, por lo tanto, sin las riquezas de la diversidad de racionalidades simbólicas.

Beuchot señala que los analíticos piden pruebas en las argumentaciones del discurso religioso, del cual sólo podrán obtener la probabilidad o incluso la verosimilitud; frente a lo otro trascendente no hay certezas pero si hay probabilidad, que indica que la religión no es mera credulidad sino que discierne sobre cosas creíbles y razonables, es decir, dan cierta razonabilidad. Hay una corriente más pragmatista de los analíticos que acepta el discurso religioso siempre que ayude al ser humano. Para Pierce la existencia de Dios es la mejor probabilidad frente al azar y para Popper ni la ciencia ni la razón pueden probar la no existencia de Dios (Cf. Beuchot, 2012, 17-18). También sostiene que los postmodernos no tienen un particular interés por las pruebas, lo que les interesa y buscan es el sentido, si la religión puede dar sentido a la existencia del ser humano, que pareciera no tenerlo hoy (Cf. Beuchot, 2012, 19).

En los discursos de los analíticos positivistas tienden a reducir el lenguaje religioso al lenguaje de la experiencia interna, aunque algunos hablaban de un lenguaje auto-implicativo; en ambos casos se trata de lenguajes anómalos, ya que no eran el resultado de experimentaciones objetivables. Con el giro pragmatista el lenguaje sobre dios adquirió cierto sentido pero también anómalo, entre metafórico y alegórico.

Con el uso del lenguaje metafórico de los pragmatistas se regresa a lo que podríamos señalar como un lenguaje negativo sobre dios, que abunda en los postmodernos, pero que ya está presente en la patrística y en el medioevo, como hemos señalado respecto de santo Tomás, quien sigue a san Agustín y a san Juan Damasceno. Precisamente el uso de la analogía de proporcionalidad, en la cual se marca una semejanza entre dios y la creatura sin dejar de mostrar la infinita diferencia entre Él y las creaturas. En muchos postmodernos las disimilitudes marcan casi un camino al equívoco y cercano al nihilismo. Afirma Beuchot:

Por eso me parece necesaria para el lenguaje sobre Dios, una hermenéutica analógica. Entre el univocismo de los analíticos y el equivocismo (teología negativa) de los postmodernos, la analogía ha hecho falta,

ha estado ausente, y se necesita.... Es una hermenéutica con ontología débil ... es un relacionismo con sustancias, no tan débil como la ontología de Vattimo, el cual no admite estructuras (esencias ni causas), pero reconoce que necesita la ontología cuando se trata de construir una ética. La hermenéutica analógica, además, da mucha importancia al símbolo que es lo nuclear de la religión... el símbolo sólo se conoce analógicamente por analogía. (Cf. Beuchot, 2012, 20-21)

La hermenéutica analógica no sólo nos ayuda a resolver las aproximaciones filosóficas a la religión, sino también nos abre las puertas para enfrentarnos a los textos sagrados, que en las religiones tienen un doble carácter: textual y normativo. El texto se refiere generalmente a las alegorías y máximas que fundan las teorías, las relaciones y el ethos.

V. LA INTERPRETACIÓN ANALÓGICA DEL TEXTO SAGRADO DESDE LA FE RELIGIOSA

La lectura de un texto sagrado es realizada, en la mayoría de los casos, por los hombres que le confieren tal autoridad al mencionado texto. Hay que reconocer que la “fe” es el prejuicio inicial, más allá de la validez del mismo, que dichos lectores tienen. Esta fe inicial se ve fortalecida, alentada y acrecentada por la interpretación que da sentido a la existencia del creyente. Pero no todos los lectores le atribuyen tal autoridad y éstos son denominados ‘lectores profanos’, cuyo prejuicio inicial, válido o no, es encontrar en el texto su sentido razonable o su verificación histórica.

¿Cómo se desarrolla una lectura creyente y, a la vez, filosófica del texto sagrado? Nos parece que éste es uno de los desafíos más importantes que los creyentes deben enfrentar, si desean pasar de una interpretación fundamentalista (con un esquema cercano al círculo vicioso) a una interpretación dialógica (que se deja interpelar ‘desde fuera’, por otros y hacen referencia a la tradición).

En la fe cristiana, desde los comienzos de la patrística y en el medioevo, se van afianzando cuatro sentidos que el creyente puede descubrir en la Sagrada Escritura: el sentido histórico y literal y el sentido espiritual, el cual, a su vez, puede tener una referencia de la Antigua Alianza a la Nueva (sentido alegórico), o puede tener una implicancia en nuestro obrar (sentido moral) o estar relacionado a la escatología (sentido anagógico). Esta inteligencia de la Escritura no trataba solamente de explicar un texto, sino más bien de explorar en los misterios (Cf. De Lubac, Paris, 1959, 78).

Tomás de Aquino da una respuesta a ese desafío cuando asume esta perspectiva medieval y vincula estrictamente la ciencia teológica al sentido histórico-literal, dejando entreabierta la puerta a la

posibilidad de que el texto sagrado tenga varios sentidos literales (Cf. I, 1, 10, c, 1994, T. I, 99). El sentido literal es comprendido por Tomás en relación con las nuevas filosofías que aparecían en el siglo XIII: la griega aristotélica, la judía y la musulmana².

En la evolución de la comprensión del sentido histórico-literario fue tomando creciente interés el contexto histórico-cultural al que pertenece el texto sagrado, interés vinculado a la evolución de la teoría hermenéutica en el campo de la filosofía, en la cual de los ámbitos regionales y de carácter instrumental avanzó hacia ámbitos universales y de carácter existencial, donde está comprometida la historicidad constitutiva del hombre (Cf. Ferraris, 1988, p. 7).

En su interés por la radicalización de la hermenéutica, la teología contemporánea debe resolver dos cuestiones fundamentales: las que provienen de la ciencia histórica y las que provienen de las ciencias del lenguaje.

- a. Desde esta perspectiva se entrelazan las problemáticas del anuncio con la realidad histórica del acontecimiento central de la fe religiosa. La ciencia histórica ayuda a discernir, clarificar y comprender aquellos elementos que pertenecen a la historia y aquellos que pertenecen al anuncio. Esta teoría y praxis hermenéutica van dirigidas expresamente al problema de coordinar la comprensión exegética del texto sagrado con la acogida efectiva de la palabra de Dios. Al mismo tiempo, el anuncio se presenta como interpretación de la historia o, mejor, de la totalidad histórica; de este modo, la cuestión de la historicidad se refiere principalmente a cómo entra la 'divinidad' en la historia, sin dejar de ser ésta propiamente humana.
- b. La palabra revelada tiene, en su carácter canónico, una interpretación en la fijación del texto. Esto no impide que ese texto de lenguaje humano sea analizado con las distintas ciencias que tratan de comprender ese lenguaje. En estas ciencias se puede llegar a reflejar la fuerza veladora y develadora de las palabras para que lo oculto se ponga de manifiesto y lo manifiesto sea mejor comprendido. De allí que las ciencias teológicas sean interpeladas por las ciencias de la palabra, las cuales, como "nuevos paganos", están dispuestas a abrir su horizonte de comprensión.

2 Esta apertura de Tomás de Aquino a diversos sentidos histórico-literales se comprenden dentro de su análisis metafísico de la analogía y representa un paso importante hacia la exégesis contemporánea.

Según el mismo Schillebeeckx, el estructuralismo considera la palabra como un sistema de signos autónomos, de los que necesariamente se sigue que la semántica deba ser analizada ante todo sincrónicamente, es decir, de acuerdo a la estructura de la lengua en un momento dado. Sólo la estructura contextual clarifica la polivalencia de las palabras, de modo que lo dicho pueda ser conocido e interpretado como algo con sentido. La fenomenología del lenguaje pretende elucidar precisamente la relación entre el lenguaje como sistema de signos y el acontecer de la palabra como intencionalidad: ¿cómo empleamos nosotros el lenguaje en cuanto institución, en un acontecer de la palabra provisto de sentido? Desligado de la situación, el lenguaje es una abstracción. La relevancia de los principios fenomenológico hermenéuticos en orden a una interpretación de la palabra religiosa puede ser descripta del modo siguiente: i.- necesidad de una precomprensión (críticamente analizada) en cada interpretación del texto sagrado; ii.- movimiento circular de este proceso de interpretación y iii.- la reinterpretación religiosa únicamente resulta posible cuando el intérprete tiene a su disposición otras formas distintas de hablar (Cf. Schillebeeckx, 1973, 30-43).

La propuesta de Beuchot es usar un lenguaje y una hermenéutica analógica porque al mencionar a dios como padre o como bueno, no siempre coinciden con mi idea de paternidad o de bondad o con las ideas que de ellas se tuvo en otro tiempo, esto no significa que sean palabras puramente alegóricas ya que las mismas quedarían vacías de significación.

La analogía de proporcionalidad que es la más metafórica resalta la diferencia entre el ser supremo (dios) y los seres de este mundo pero no pierde la referencia a un primer analogante, del cual el analogado puede tener hasta una distancia infinita. Para acortar estas distancias tiene que enfrentar los modelos unívocos de la comprensión.

Hay otro discurso analógico sobre dios que resalta más su ausencia y su nostalgia. Es un discurso más apofántico sobre dios y que ha corrido el riesgo del equivocismo; se habla lo que se muestra y sobre quien no se muestra no se puede decir nada o todo lo que se dice es inadecuado. De lo que se muestra, solo se puede hablar con la poesía, la metáfora o la parábola, que dicen aunque no lo hagan plenamente. En palabras de Beuchot:

La analogía es humilde. Se da cuenta de que poco puede decir de Dios, y que es mucho lo que tiene que mostrar. Pero es la distinción que nos separa del silencio, en el que nada conocemos ni sabemos. Además, la analogía usa la iconicidad, un lenguaje icónico; porque el ícono conduce a dios, mientras que su opuesto y contraparte, el ídolo, aparta de Él. Esta iconicidad dice y a la vez muestra, o por lo menos apunta hacia la divinidad. (Beuchot, 2012, 23-24).

VI. A MODO DE CONCLUSIÓN

En lo expuesto hasta el momento se ha marcado claramente la pertinencia sobre el lenguaje analógico y la hermenéutica analógica, para desarrollar tanto un discurso 'teológico' sobre dios, como la posibilidad de un acercamiento a la divinidad o a la comprensión de las máximas y normas de comportamiento religioso.

Las religiones parten de algo indemostrable, como es la esencia de lo divino, y se acercan a ello de modo tentativo pero con un carácter de firmeza que le confiere una certeza subjetiva que sólo pueden expresarlo de modo metafórico, el cual las conduce a buscar referencias no subjetivas que le ayuden a comunicar lo que pareciera incomunicable por ser algo comprensible sólo por quienes comparten la "fe".

La analogía como posibilidad epistémica de lo totalmente otro nos da esa posibilidad de decir y de mostrar, de comunicar y compartir la experiencia inenarrable, de contemplar en el ícono lo que Dios puede mostrar de sí, sin que la creatura enmudezca.

Sin una relectura analógica, la religión se puede volver el mito fundante de acciones sociales, políticas o religiosas que pretenden imponerse de modo violento (simbólico o real) como un modo de dominación de lo divino a través de ciertos humanos, elevados a sí mismos como semidioses

BIBLIOGRAFÍA

- Beuchot, M. (2000). *Tratado de Hermenéutica Analógica*. México: Unam.
- Beuchot, M. (2010). *La historia de la hermenéutica analógica*. Tucumán: UNSTA.
- Beuchot, M. (2012). *Hermenéutica analógica, religión e iconicidad*. México: Demeter.
- De Lubac, E. (1959). *Exegèse Médiévale. Le quatre sens de l'écriture*. Paris: Aubier.
- Eliade, M. (1998). *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona, Paidós.
- Ferraris, M. (1988). *Storia dell'Ermeneutica*. Milano: Bompiani.
- Schillebeeckx, E. (1973). *Interpretación de la fe*. Salamanca: Sígueme.
- Theissen, G. (2002). *La religión de los primeros cristianos*. Salamanca: Sígueme.
- Tomás de Aquino (1994). *Suma de Teología*. Madrid: BAC.

EXÉGESIS CUSANA DEL EVANGELIO DE JUAN: ACERCA DE LA NOCIÓN DE PRINCIPIO

Claudia D'Amico*

Acaso ningún pasaje escriturario haya sido tan fecundo desde el punto de vista filosófico como el Prólogo del *Evangelio de Juan*. La exégesis de dos palabras griegas como *arché* y *lógos*, traducidas al latín como *principium* y *verbum* sienta las bases de lo que desde Endre von Ivánka (1964) y Werner Beierwaltes (1998) se ha llamado *Plato Christianus* o Platonismo en el Cristianismo. No resulta posible obviar el célebre pasaje de *Confesiones* VII en el cual Agustín dice haber leído esto mismo –no con las mismas palabras pero con el mismo sentido– en los libros de los platónicos.

La exégesis de Juan enfrenta al pensador cristiano a un tema filosófico fundamental, el tema del principio. Muchos han identificado sin más ese principio con el verbo o *lógos*, otros han señalado algún matiz de diferenciación, poniendo del lado del principio la fuerza causal propia de la unidad divina en la persona del Padre y reservando para *lógos* o Hijo la *ratio* fundante, matriz de determinación de lo que es.

La reflexión acerca del principio está en el corazón de la filosofía cusana. Todavía más: tal filosofía puede entenderse como una búsqueda permanente de tal principio bajo distintos nombres “*máximum absolutum*”, “*ídem*”, “*possest*”, “*non aliud*” o “*posse ipsum*”. Para el

* UBA-UNLP-CONICET, Argentina.

Cusano, la reflexión sobre el principio es la reflexión sobre la causa primera. Su esquema causal, como sabemos, se inscribe en la tradición neoplatónica en su asimilación cristiana, quiero decir: se trata de una concepción según la cual el principio se despliega a sí mismo en un flujo causal que pregna todo lo real. Tal es el sentido, de lo que el Cusano presenta en su primera gran obra *De docta ignorantia*: Dios entendido como *complicatio absoluta* y el universo entendido como *explicatio dei*.

Casi dos décadas después el Cusano tematiza especialmente la noción de principio en un escrito denominado precisamente así: se trata de *De Principio* de 1459. En esta ocasión no se trata de la búsqueda de un nombre adecuado sino de establecer qué tipo de principio o qué aspecto del principio es el Lógos. Ciertamente, el escrito supone una exégesis de la primera línea del evangelio de Juan según la cual el principio es la unitrinidad y como tal no se identifica de un modo completo con el Lógos, segunda persona de la trinidad. El juego exegético en el que el Cusano somete a sus lectores hace que el principio sea y no sea el Lógos.

El punto de partida se establece en otro pasaje del mismo evangelio, Juan 8, 25, texto en el cual, según la versión latina que posee el Cusano, ante la pregunta “*Tu quis es?*” Jesús responde: “*Principium, qui et loquor vobis*”.

Apoya su exégesis en una cuestión gramatical: el término “*principium*”, afirma, está en acusativo y refiere a quien habla: Cristo se nombra a sí mismo como principio y como tal nos habla (Bormann 2002: XLIV-XLV). Así, el Cusano descarta la posibilidad de que sea entendido –como ha sido entendido frecuentemente– en un sentido adverbial como “desde el principio” o “en el principio” hablo a vosotros. Añade al texto una referencia al comentario de Agustín para el cual justamente Cristo ha hablado para que no perezcamos a causa del pecado (In Ioh. Ev, XXXVIII, 8, 21-25).¹

Sin embargo, la exégesis que ocupa todo el escrito no continúa esta línea sino que se pregunta en un sentido filosófico si el principio es o dicho de otro modo si hay efectivamente un principio. A esta pregunta ya no responde desde el texto bíblico o desde la tradición exegética sino desde la tradición platónica. En efecto, para desarrollar la cuestión, la primera alusión es a Platón a través de la lectura del comentario de Proclo al diálogo *Parménides* que el Cusano conoce y anota en la versión de Guillermo de Moerbeke.

1 De princ., n.2: “Hinc Augustinus exponit: Principium, qui et loquir vobis, me dredite, ut non preamini in peccatis vestris”.

A lo largo de todo el escrito las concordancias que señala entre su propio pensamiento en cuanto cristiano y el pensamiento de Proclo son permanentes a tal punto que un estudioso como Kurt Flasch ha sostenido, quizá un poco exageradamente, que el Cusano pone en pie de igualdad las palabras de dos autoridades: Cristo y Proclo (Flasch 1998: 500).

Según el Cusano, Proclo ha sostenido con razones filosóficas lo que Cristo simplemente enunció, a saber: que solo lo Uno es necesario. Esto atiende no solo a la unidad sino a la unicidad del primer principio: si hubiera varios principios serían semejantes en que todos ellos participarían de lo uno. Así pues, no hay más que un ser necesario fuera del cual nada puede ser y agrega: esto lo afirmaron Cristo y Parménides, en referencia al personaje del diálogo platónico (Cf. *De princ.*, n. 6-8).

En una obra inmediatamente anterior, *De Beryllo* de 1458, el Cusano había evaluado la tradición filosófica a la luz de la noción clave de su propia filosofía: la *coincidentia oppositorum*. En este evaluación ocupan el primer lugar los filósofos y teólogos de la tradición platónica: el propio Platón pero también Dionisio y Proclo. Precisamente la vía negativa inaugurada por Platón, según el Cusano, permite a los autores de esta tradición pensar un principio más allá de la disyunción de opuestos. Esto no les está permitido a Aristóteles y a los peripatéticos en general quienes están sujetos al principio de no-contradicción.

Como sabemos, este es un tema muy importante para la filosofía cusana. Desde su escrito *De docta ignorantia* donde postula la *coincidentia oppositorum* ha criticado duramente a Aristóteles. Sin embargo, no es el primero que lo ha hecho. Esta idea es rastreable en los textos de Dionisio y también, como señala Steel (2003: 582-585) puede establecerse muy claramente una relación entre la crítica que aparece en el libro VII del *In Parmenidem* de Proclo y la crítica del Cusano. Efectivamente también Proclo plantea que un principio supra-intelectual que, por lo mismo, es indecible e inexpresable, se encuentra más allá de las oposiciones.²

Ahora bien, podríamos preguntarnos si pensar un principio-uno que esté más allá de los opuestos implica también para el Cusano pensar que tal principio es supra-intelectual. Para responder a esta pregunta revisaremos un concepto que el Cusano toma de Proclo y se vuelve central en el escrito que estamos tratando: el concepto de *authypóstaton*.

2 "Et michi videtur et non admittens post ipsum (sc. Aristoteles) unum quod supra intellectum, eo quod contradictionis axiomate omnino persuasus; videns autem indicibile illud et ineloquibile apprens, stare usque ad intellectualem causam et intellectum, supra... totorum causam" (In Parm. VII KL 72 l. 5-9).

El término fue traducido por Moerbeke como “*per se subsistens*” y esta traducción parece tener que ver más bien con la suficiencia ontológica y la autarquía que con lo que Proclo quiere referir. Lo *autohipóstaton* es lo que se constituye a sí mismo y puesto que se constituye a sí mismo es autosuficiente.

Toda la argumentación cusana en *De principio* reside en mostrar que todo lo divisible procede de una causa indivisible. Lo que se divide, puesto que puede no ser, no subsiste por sí. Por lo tanto, solo lo indivisible es *authypóstaton*, es decir *per se subsistens*. El Cusano utiliza el término en griego y solo en el comienzo lo traduce por su equivalente latino, en el resto de la obra mantendrá su peculiar escritura griega (Honecker, 1938):

Así pues, investiguemos en primer lugar si hay un principio. Platón, según escribe Proclo en el *Comentario al Parménides*, afirmó que este mundo fue producido a partir de una causa anterior. En efecto, lo divisible no puede subsistir por sí mismo, porque lo que subsiste por sí es aquello que puede ser. lo divisible, en cambio, puesto que puede dividirse, puede no ser. Por ello como, en cuanto es propio de él, puede dividirse y no ser, es evidente que no es subsistente por sí o “autohipostasis.”³

El Cusano reúne indivisibilidad y *authypóstaton* esto significa que para él la auto-constitución no supone duplicidad. Esto mismo es para Proclo: las hénadas son prioritariamente *authypóstata* porque su movimiento de procedencia y retorno no implica alteridad. Esto explica que sean una instancia pre-noética: las hénadas no son pensamiento del pensamiento (Cf. *In Parm.* VII Co. 1150 l. 25-30).

El Cusano también afirma la no-alteridad del *authypóstaton*: en el subsistente por sí son lo mismo el que hace y lo hecho, el generante y lo generado (Cf. *De princ.*, n.3). Estas expresiones que evocan un lenguaje tradicional relativo al tema trinitario, es ligado por el Cusano en varios pasajes de su texto con otra noción procleana: *auto-hén*, mencionada en latín como *auto-unum*. (Cf. *De princ.*, n. 8 y n. 26).⁴

3 *De Princ.*, n. 2: “Primum igitur investigemus, si est principium. Plato, prout Proclus in commentariis Parmenidis scribit, asseruit hunc mundum ex seniori causa in esse produsse, nam partibile non potest per se subsistere; quod enim per se subsistit, hoc est quod esse potest. Partibile autem, cum possit partiri, potest non esse. Unde cum, quantum est de se, possit partiri et non esse, patet quod non est per se subsistens sive authypóstaton”.

4 En *In Parmenidem* aparecen como equivalentes “*auto-unum*”, “*primum idem*”, “*primus deus*”, “*autodeus*”, “*autodeitas*” (Cf. *In Parm.*, VI Co 1096 l. 17-19) Al igual que en la *Elementatio*, todo dios es participable excepto lo uno (Cf. *Prop.* 116)

El Cusano atendiendo a esta lectura procleana de Platón afirma:

Y por lo tanto esta unidad es llamada “uno absoluto” por Platón [...] Él es la unidad misma, o el “autouno”, es decir, el uno por sí, si bien es superior a todo el ámbito de lo nombrable y a la “autohipostasis”, como se dirá más adelante.⁵

Una clave para entender la posición cusana es la consideración de distintas perspectivas en su abordaje. Según esas distintas perspectivas: (1) el *authypóstaton* es el primer principio intelectual --como en otros autores cristianos-- y su auto-constitución es equiparable al pensamiento del pensamiento; o bien (2) el *authypóstaton* es supra-intelectual y de allí se infiere ni siquiera puede ser llamado con propiedad con este nombre.

El Cusano fluctúa en la consideración del principio como principio intelectual o principio más allá del intelecto. Cuando lo entiende como intelectual equipara *authypóstaton* y Trinidad. El Principio engendra de sí mismo su razón o lógos. En esta “definición de sí” se conoce a sí mismo y a todo:

Por tanto, engendra de sí mismo la razón de sí mismo, su definición o lógos. esta definición es la razón en la que el uno necesario se conoce a sí mismo y a todas las cosas que están contenidas en la unidad y que pueden ser hechas por ella

El logos es el verbo consustancial o la razón del padre, lo definido que se define a sí mismo complicando en sí todo lo definible, porque nada puede ser definido sin la razón del uno necesario.⁶

Debemos advertir el sentido del término “*diffinire*” que significa poner límite (*finis*) en este contexto se trata del límite ontológico, es decir ser causa del ente determinado: nada puede ser definido sin la razón o lógos del uno necesario. Así el principio se constituye en una dialéctica por la cual al principio en la eternidad (Padre) le corresponde un principiado en la eternidad, principio principiado eterno (Hijo)

5 De Princ., n. 8: “Et ideo haec unitas, quae unum absolutum per Platonem nominator [...] Ille est ipsa unitas, quae et autounum, per se scilicet unum, licet melius sit omni nominabili et authypostato, ut infra dicetur”

6 De Princ. n.9: “Et ideo rationem sui seu diffinitionem seu logon de se generat. Quae diffinitio est ratio, in qua se unum necessarium intelligit et omnia, quae unitate constringuntur et fieri possunt. Et logon est consubstantiale verbum seu ratio difinitivi patris se diffinientis in se omne diffinibile complicans, cum nihil sine ratione unius necessarii diffiniri possit”.

y el principiado de ambos (Espíritu). A lo cual agregar el Cusano la concordancia con el platonismo: esta Trinidad es única esencia de la eternidad a la que Platón llamó “uno” (Cf. *De princ.*, n.10-11)

El tono filosófico con el cual el Cusano trata la Trinidad se matiza cuando advierte el auténtico escándalo filosófico que constituye postular un “principio del principio”. Ningún filósofo admitiría esta regresión al infinito:

Tú me dirás: cuando dices que existe un principio del principio, se desconcierta el que escucha; en efecto, esto no lo admite ningún filósofo, ya que de otro modo se procedería hasta el infinito y de esa manera se suprimiría la investigación de toda verdad, al no poder llegar a un primer principio⁷

Evidentemente cuando dice “ningún filósofo” debería agregar “aristotélico o peripatético” pues a continuación admite que esto se soluciona pensando que en lo infinito eterno en acto hay coincidencia entre principio y principiado. Es decir, superando el principio de no-contradicción y pensando la eternidad como un infinito en acto (Cf. *De princ.* 13). Con todo, las objeciones no son exclusivamente para los aristotélicos sino que los platónicos también tienen su parte, ellos se equivocan, dice el Cusano, al considerar que la eternidad supone alteridad, esto es al suponer una multitud en la eternidad como pueden serlo una pluralidad de hénadas o dioses (Cf. *De princ.*, n.17)

Cuando el *authypóstaton* es comprendido como trinidad los movimientos de procesión y retorno son concebidos como el engendramiento eterno y, al mismo tiempo, como pensamiento del pensamiento sin alteridad. Sin embargo, para el Cusano la imagen del intelecto que se piensa a sí mismo es solo un “enigma” o ejemplo simbólico de lo que es en sí mismo incomprensible.

De hecho en el mismo párrafo en el cual mostró el principio intelectual dice que si bien se entiende a sí mismo está por sobre todo lo que se entiende. (*De princ.* n.9) En esta consideración del principio como supra-intelectual el Cusano pone en duda también la pertinencia del término “*authypóstaton*” y prefiere considerarlo en los términos de la vía negativa. “*Authypóstaton*” resulta un “vocablo conveniente” toda vez que se entienda por eso “lo que no es por otro”. La auto-constitución que es también auto-subsistencia anuncia así la noción cusana

7 *De Princ.*,n. 13: “Diceris: turbat audientem, quando dicis principii esse principium; hoc enim nullus philosophorum admittit, ne procedatur sic in infinitum et sublata sit omnis veritatis inquisitio, quando ad primum principium pertingi non posset”.

de “*non aliud*” tanto en su dimensión ontológica como gnoseológico-predicativa. Lo que no es por otro es no-otro y su no-otredad lo define tanto en la determinación de lo que es cuanto en su posibilidad de ser conocido y nombrado.

A continuación el Cusano vuelve a afirmar que Platón vio esto y advirtió que si se quita de lo uno todo lo pasivo, lo contracto, es decir todo límite y toda determinación, se alcanza lo uno en sí mismo y desligado de todo. Y al verlo de esta manera Platón no pudo sino negar todo de tal uno absoluto: negarle el ser, pero también negarle el no ser, negarle la subsistencia por sí –esto es su carácter de *authypóstaton*– y hasta negarle el hecho de que sea principio y que sea uno. En un pasaje que representa una formulación hiperbólica de la vía negativa, el Cusano niega todo opuesto respecto de lo uno con las locuciones “*nec...nec...*” y niega que pueda predicarse con propiedad cualquier proposición con cópula “*est*” en tanto que el principio de todo lo nombrable debe ser, él mismo, innominable:

Y así parece que ni es ente, ni no ente, ni es, ni subsiste, ni es subsistente, ni es subsistente por sí, ni principio, y ni siquiera uno. Incluso la proposición “el uno es uno” tampoco sería apropiada, porque esa cópula “es” no puede convenirle al uno. Ni siquiera sería apropiada diciéndola sin la copula: “el uno uno” porque ninguna proposición, la cual no es nunca expresable sin alteridad ni dualidad, conviene al uno. Por ello, si observas con atención, el principio de todo lo nombrable, no pudiendo ser nada de los principiados, es innombrable, e incluso no puede llamarse principio, sino que es el principio innombrable de todo lo nombrable, que antecede a toda cosa nombrable de cualquier tipo que sea. Comprenderás entonces que los contradictorios se niegan de él: de modo que ni es, ni no es, ni es y no es, ni es o no es. Sin embargo, todas estas expresiones no le afectan porque antecede a todo lo expresable⁸

En lo que sigue, el Cusano muestra la inconveniencia de toda vocabulario afirmativo para referirse a lo absoluto. La senda del lenguaje negativo le permite retomar el comentario procleano con toda su fuerza.

8 De Princ., n. 19: “Et ut sic videtur, nec est ens nec non ens nec est nec subsistit nec est subsistens nec per se subsistens nec principium, immo nec unum. Immo non esset apta locutio ‘unum est unum’, cum copula illa est non possit uni convenire, nec sine copula dicendo sic ‘unum unum’ esset apta locutio, cum omnis locutio, quae sine alteritate aut dualitate non est proferibilis, non conveniat uni. Unde si attendis, tunc principium omnium nominabilium, cum nihil possit principiatorum esse, est innominabile, et ideo etiam non nominari principium, sed esse principii nominabilis innominabile principium omne qualitercumque nominabile antecedens sicut melius”.

Lo “uno uno” sin cópula es más bien lo no-uno que antecede a todo lo que es uno. Proclo llama a este primero “dios de dioses” dándole todas las notas negativas, pues, como advierte el Cusano, el diádoco de Platón se dio cuenta de que lo uno está más allá y es anterior a la disyunción entre afirmación y negación (Cf. *De Princ.*, n.24) Sin embargo, Proclo se equivoca al sostener que pueda haber muchos coeternos con el uno, excepto sus tres hipóstasis, porque la eternidad no puede multiplicarse, lo uno es indivisible e inmultiplicable. (Cf. *De Princ.*, n.25). Hay dos notas que señalar. Primero la ya mencionada crítica al politeísmo procleano. En segundo lugar el hecho de que para el Cusano las tres hipóstasis platónicas --para nosotros “neoplatónicas”-- Uno, intelecto y alma-- no suponen alteridad y son perfectamente asimilables a la trinidad cristiana, tal como lo había considerado Agustín en *De civitate dei* y antes de él Mario Victorino en sus textos contra los arrianos.

Para el Cusano, el “error” de Proclo es reparado por su propio maestro, Platón, quien no multiplicó los “subsistentes por sí”. En varias ocasiones, el Cusano abandona el comentario para dirigirse al propio texto platónico, *Parménides*, del cual poseía una nueva versión completa encargada por él mismo a Jorge de Trebisonda (Ruocco, 2003). Es necesario recordar que el texto del diálogo platónico ofrecido por Moerbeke junto al comentario llega solo hasta el fin de la primera hipótesis. El “elogio de Platón” concierne fundamentalmente a que es quien entendió no solo que de lo uno debe ser negado todo, sino que la mónada es principio del número, que la unidad es siempre anterior y que la multiplicidad (que no puede ser eterna) no puede estar separada de lo uno. Así, solo hay uno en dos sentidos: uno en sí o imparticipable, lo uno en otro o participable (Cf. *De princ.* n.28-30). Como se ve, el Cusano pasa del elogio a Platón a la terminología procleana que alude a la participabilidad y la imparticipabilidad: tal uno que Platón pensó como más allá de todo es imparticipable considerado en sí mismo y participable considerado desde el punto de vista de su comunicación en lo múltiple. De este modo, cuando se asciende al principio, las oposiciones del mundo se piensan como una pues el principio complica en sí tanto lo que es cuanto lo que no es y la multiplicidad dada no es sino mostración o participación en la alteridad del principio imparticipable. En términos cusanos:

Cuando contemplo el principio por medio de los contradictorios, veo en el todas las cosas, ya que el ser y el no ser las abarcan todas, dado que todo lo que puede decirse o pensarse o es o no es. Por consiguiente el principio, que es anterior a la contradicción, complica todo lo que

la contradicción abarca... Por consiguiente, toda creatura participa del principio imparticipable en la alteridad, lo mismo que la igualdad imparticipable es participada en la semejanza⁹

Por último, podemos preguntarnos cuáles son las implicancias epistemológicas de la consideración de un principio como intelectual o como supra-intelectual, dicho de otro modo cuál es la posibilidad de acceso a tal principio.

En esta cuestión, el Cusano hace referencia a una doctrina típicamente procleana. Proclo decía que no solo la naturaleza intelectual accede a Dios pues también la naturaleza no intelectual aspira a lo uno: si todo por lo uno es lo que es, entonces todo sin excepción lo desea en tanto lo uno penetra todo lo que es. Tal doctrina es reapropiada por él en términos cristianos: la creatura por sí misma es nada y tiene todo el ser de su causa. Todo, sin excepción, encuentra su ser verdadero en su principio o Lógos. Es necesario, pues, que el principio supra-intelectual se revista de la naturaleza intelectual y aun de la naturaleza sensible para que pueda ser alcanzado de algún modo. He aquí una clara referencia a la encarnación del Lógos. El ejemplo elegido por el Cusano, como “enigma” de esta relación inaprehensible es el de la palabra humana y el verbo mental: cuando el intelecto quiere manifestar el verbo mental de sí mismo, en el cual se entiende, lo hace por medio de la palabra o la escritura o de otra designación sensible. Así, el verbo, antes de la designación es mental, pero proferido se reviste de la especie sensible, y así lo no-sensible se constituye como sensible (Cf. *De Princ.*, n.37-38)

El Principio no es lo mismo ni lo diferente respecto de las creaturas pues está más allá de la identidad y la alteridad, pero se hace visible: “El Principio nos habla”, como dice el texto de Juan 8, 25 que abre la reflexión cusana, es decir se piensa a sí mismo en su Lógos, Palabra intelectual eterna, y se vuelve Cristo, Palabra sensible y encarnada. Así pues, la exégesis cusana que responde filosóficamente por qué el principio debe ser uno, por qué tal unidad debe ser trina, por qué debe ser pensada más allá de la disyunción de opuestos, culmina con una respuesta acerca del misterio de la encarnación: mostración sensible del principio, teofanía máxima en la cual se reúne lo absoluto y lo contracto.

9 *De Princ.*, n. 36: “Dum video per contradictoria principium, omnia in ipso video; esse enim et non esse omnia ambit, quondam omne, quod did aut cogitari potest, aut est aut non est. Principium igitur, quod est ante contradictionem, omnia complicat, quae contradictio ambit. [...] Omnis igitur creatura imparticipabile principium in alteritate participat, sicut aequalitas imparticipabilis <participatur> in similitudine”.

BIBLIOGRAFÍA

- W. Beierwaltes, W. (1998) *Platonismus im Christentum* (Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann)
- Bormann, K. (2002) "Einleitung" en *Nikolaus von Kues, Philosophische-theologische Werke*, Band 1 (Hamburg: Felix Meiner Verlag).
- Flasch, K. (1998) *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann)
- Honecker, M. (1938) "Nikolaus von Cues und die griechische Sprache" en *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse* (1937/38, 2. Abhandlung) (Heidelberg Akademie: Heidelberg)
- Nicolaus Cusanus (1988) *De deo unitrino principio, Tu quis es (De principio). Opera Omnia. Volumen X. Opuscula II. Fasciculus 2 b.* Ed. K. Bormann and A.D. Riemann (Hamburg: Felix Meiner)
- Proclus (1985) *Commentaire sur le Parménide de Platon. Traduction de Guillaume de Moerbeke. Tome II: Livres V à VII et Notes marginales de Nicolas de Cues. Édition critique par Carlos Steel. Suivi de l'édition des extraits du Commentaire sur le Timée, traduits par Moerbeke* (Leuven-Leiden: Leuven University Press- Brill).
- Ruocco, I. (2003) *Il Platone latino. Il Parmenide: Giorgio di Trebisonda e il cardinale Cusano*, (Firenze: Leo S. Olschki Editore).
- Steel, C. (2003) "Beyond the principle of contradiction? Proclus' Parmenides and the origin of negative theology." En *Miscelanea Mediaevalia*. 30: 581-599
- E. von Ivánka (1964) *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter* (Einsiedeln, Johannes Verlag)

LA CAUSALIDAD CREADORA EN LA SUMA DE TEOLOGÍA I: UNA COMPRENSIÓN ANALÍTICA DE LA Q. 44

Fernando Martin De Blasi*

CONSIDERACIONES PRELIMINARES

En su comentario al *De hebdomadibus* de Boecio, Tomás de Aquino distingue tres tipos de participación: (a) una participación en sentido *lógico*, consistente en una relación entre los géneros, las especies y los individuos; (b) una participación *ontológica*, relativa a la composición que existe entre la forma y la materia o bien entre la sustancia y el accidente puesto que, aunque los principios de forma y materia no existan como principios separados e independientes del ente al que modifican, el sujeto participa de diversas perfecciones formales, sean de índole accidental o sustancial; por último, (c) una participación de cuño *poiético*, que se dice cuando un efecto participa de su causa, en particular, cuando el efecto no se adecua al poder de la causa.¹ La razón para hablar de una participación en el orden causal radica en el hecho de que el efecto recibe una perfección por parte de la causa, bien que de una manera disminuida. Si la causa es una potencia completa y de suyo unitaria, el efecto, en cambio, en algo se asemeja

* UNCuyo-CONICET (Argentina). martindeblasi@gmail.com

1 Cfr. *In De heb.*, lect. 2, n. 24. Para los textos digitalizados de la *Opera Omnia Aquinatis*: <https://www.corpusthomicum.org/iopera.html>

y en algo se distancia de ese poder.² El primado del vínculo asimétrico es determinante para la concatenación causal, puesto que descansa sobre la base del siguiente axioma: “todo lo recibido en algo se recibe y está presente en él según el modo del recipiente”.³ Estos postulados fundamentales se encuentran planteados ya en las primeras tesis del *Liber de causis* y encuentran en Tomás un eco favorable a lo largo de su comentario a ese pasaje.⁴

La importancia del tercero de los géneros de participación mentados es decisiva para la doctrina del Aquinate sobre la causalidad creadora.⁵ En el marco de la reflexión teológica, con la q. 44 de la *Summa Theologiae* I (= *S. Th.*), Tomás de Aquino se ocupa en el estudio de las realidades hechas por Dios, tal como ya lo había mencionado en el prólogo a la q. 2. La intención principal de la doctrina sagrada es dar a conocer a Dios, no sólo como es en sí mismo sino también como principio y fin de todas las cosas. Por ello, después de exponer lo referente a la esencia divina y la distinción de personas, la *S. Th.* encara el tema de la procesión del mundo. El *Tratado de la creación* se organiza se modo tripartito y comprende el desarrollo de los siguientes capítulos: la producción de los seres (qq. 44-46), su distinción (qq. 47-102), su conservación y gobierno (qq. 103-119).⁶

2 *Liber de causis* I, 1: “Omnis causa primaria plus est influens super causatum suum quam causa universalis secunda”. Se tiene a la vista las siguientes eds.: *Liber de causis / Das Buch von den Ursachen*, Lateinisch-deutsch von R. Schönberger & A. Schönfeld (Hamburg: F. Meiner, 2003); *La demeure de l'être, étude et trad. du Liber de causis* latin-français par P. Magnard et al. (Paris: Vrin, 1990).

3 Cfr. *S. Th.* I, q. 75, a. 5, sl.: “omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis”. Se siguen la eds. Sancti Thomae Aquinatis *Summa Theologiae I (Prima pars)* (Madrid: BAC, 19945); *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. 4-5: Pars prima; t. 6-7: Prima secundae; t. 8-10: Secunda secundae; t. 11-12: Tertia pars (Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888-1889; 1891-1892; 1895-1897-1899; 1903-1906). Para las trad. se tiene a la vista la versión de Sto. Tomás de Aquino, *Suma de Teología I (Parte I)*, ed. dir. por los Regentes de Estudios de las Prov. Dominicanas en España (Madrid: BAC, 20014).

4 Cfr. Tomás de Aquino, *Exposición sobre el «Libro de las causas»*, intr., trad. y notas de J. Cruz Cruz (Pamplona: EUNSA, 2000), Proemio, 2, p. 37, que sigue el texto crítico de la ed. H.-D. Saffrey, *Sancti Thomae de Aquino Super Librum de Causis Expositio* (Leuven-Fribourg: E. Nauwelaerts, 1954); D. B. Burrell, “Aquinas’s Appropriation of Liber de causis to Articulate the Creator as Cause-of-Being”, en F. Kerr (ed.), *Contemplating Aquinas. On the Varieties of Interpretation* (London: SCM Press, 2003), 75-84.

5 Cfr. R. A. Te Velde, “Participation and the causality of creation”, en su *Participation and substantiality in Thomas Aquinas* (Leiden-New York: Brill, 1995), 87-133.

6 G. Lafont, “Arquitectura de la Prima Pars, qq. 44-119”, en su *Estructura y método en la «Suma Teológica» de Santo Tomás de Aquino*, trad., pról. y notas de N. López Martínez (Madrid: Rialp, 1964), 154-176.

La q. 44, que enarbola este nuevo apartado de la *S. Th.*, aborda sucintamente el triple aspecto de la causalidad divina, tal como se resume en la respuesta a la cuarta objeción del a. 4.: “Como quiera que Dios es la causa eficiente, ejemplar y final de todas las cosas, y la materia procede de Él, se sigue que realmente hay un único primer principio de todas las cosas”.⁷ Si bien su intervención es completa, cada una de las causas mencionadas tiene prelación en las fases respectivas del acto creador: la causa eficiente actúa sobre todo en la producción de los seres; la ejemplar, en su distinción y la final, en su conservación y gobierno. Asimismo, cada causa se funda en la presencia de sendas operaciones teológicas. Así, entonces, la *potestas* divina determina el ejercicio de la causa eficiente; la *scientia*, el de la ejemplar y la *voluntas*, el de la final.⁸

1. ENCUADRE SISTEMÁTICO DE LA Q. 44 EN LA S. TH. I

Como es dable advertir a partir de la organización arquitectónica que anima el conjunto de la *S. Th.*, la q. 44 es significativa no sólo por su contenido sino también por el lugar sistemático que ocupa. En ambos casos, la dilucidación sobre la causalidad divina tiene asidero y alcance especulativo. En efecto, la nueva perspectiva adoptada por la investigación teológica depende del asunto que se trata a partir de dicha *quaestio*. Mediante ella, Tomás de Aquino incorpora una serie de elementos conceptuales que no se refieren tanto a la esencia divina cuanto al operar de su bondad. Algunas observaciones planteadas desde la pericia erudita permiten abonar esta premisa.⁹

Siguiendo el juicio de J.-P. Torrell, él sostiene que la gran novedad de la *S. Th.* reside no tanto en su contenido cuanto en la organización interna que presenta el orden del saber, es decir, lo que se denomina con el apelativo de *ordo disciplinae*.¹⁰ En este punto, Tomás descuella por su rigor y claridad en la exposición de la doctrina sagrada. Sobre la base de los distintos modelos que han sido utilizados para explicar la estructura de la *S. Th.*, Torrell elabora una propuesta integradora cuyo orden de aplicación conjuga esquemas diferentes: (a) el de los

7 Cfr. *S. Th.* I, q. 44, a. 4, ad 4.

8 Cfr. W. Metz, “Gottes- und Schöpfungslehre der Prima Pars” y “Die Prima Pars der STH und die Trias >Wissen — Wille — Macht<”, en su *Die Architektonik der Summa Theologiae des Thomas von Aquin* (Hamburg: F. Meiner, 1998), 75-80, 96-99.

9 Cfr. J. J. Herrera, “Esquema general de la *Summa*”, en su *La simplicidad divina según santo Tomás de Aquino* (San Miguel de Tucumán: Ed. UNSTA, 2011), 178-179.

10 Sobre esta expresión cfr. *S. Th.* I-II, q. 4, a. 1, sol.; q. 99, a. 6, sol.; *In De divinis nominibus* (= *In De div. nom.*), c. 2, lect. 2, n. 130; M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin* (Montréal-Paris: Institut d'Études Médiévales-Vrin, 1950), 256-265.

Padres de la Iglesia, conforme con el binomio “teología-economía”;¹¹ (b) el de la tradición neoplatónica relativo al movimiento de *exitus-reditus*, sugerido ya por M.-D. Chenu y,¹² finalmente, (c) el esquema bíblico de Dios como Alfa y Omega, es decir, como creador y salvador. Según el esquema patrístico, la *sacra doctrina* comienza por el estudio de Dios uno y trino, que abarca las qq. 2-43 de la *prima pars*. Luego, se examina el aspecto propio de la economía divina, esto es, la obra de Dios que se cumple en el tiempo como historia de salvación. Esta segunda sección se extiende desde la q. 44 de la *prima pars* hasta la *tertia pars* inclusive. En este lugar, Torrell ubica la figura circular del *exitus-reditus*, cuyo movimiento de salida corresponde a todo el resto de la *prima pars*, es decir, al conjunto de qq. que van desde la 44 hasta la 119. Por su parte, el movimiento de retorno implica la *secunda pars* y procede hasta la *tertia*, donde Cristo, en cuanto hombre, es el único capaz de conducir el género humano hasta Dios.¹³

Como puede apreciarse, en virtud de la posición que ocupa en todo el diseño de la obra, la q. 44 constituye una bisagra necesaria para enlazar la primera sección con la subsiguiente y articular sus respectivas materias sin atentar contra el orden de la composición. De acuerdo con estas precisiones y en atención a los límites de que se dispone en esta ocasión, se presentará en lo sucesivo una visión analítica del contenido de la *quaestio* mentada. Este primer paso permitirá esclarecer en instancias futuras la recepción histórica de las fuentes doctrinales que pudiesen haber sustentado la redacción del texto de marras.¹⁴

A. CREACIÓN Y CAUSA EFICIENTE (DIVINA POTESTAS)

El artículo primero establece la dependencia inmediata de todos los entes respecto de Dios como del ser plenamente perfecto. Se trata de una dependencia en el orden de la causalidad eficiente, toda vez que fundamenta la comunicación del ser como base de la acción creadora. El artículo siguiente, viene a ser una consecuencia y un complemento de éste. En virtud de la comunicación del ser, la causalidad divina

11 Cfr. M.-J. Congar, “Le moment «économique» et le moment «ontologique» dans la Sacra Doctrina (Révélation, Théologie, Somme théologique)”, en *Melanges offerts à M.-D. Chenu, maître en théologie* (Paris: Vrin, 1967), 135-187, 163-165.

12 Cfr. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, 266-276.

13 Cfr. J.-P. Torrell, *La «Somme de théologie» de saint Thomas d'Aquin* (Paris: Cerf, 1998), 72-73.

14 Cfr. J.-Me Vernier, “Les sources religieuses” & “Les instruments philosophiques”, en su *Théologie et Métaphysique de la création chez saint Thomas d'Aquin* (Paris: Éd. Téqui, 1995), Ire-IIe partie, pp. 17-142.

eficiente comprende todo cuanto es, incluso la materia.¹⁵ Conviene ante todo reparar en tres aspectos relevantes que comporta la noción de creación:

(1) En sentido propio, crear significa producir los entes en su ser desde la nada,¹⁶ es decir, sin presuponer sujeto alguno, pues “la creación no es movimiento sino la misma dependencia del ser creado respecto del principio que la origina”.¹⁷ El mundo es conservado y perfeccionado en el ser por la acción divina sin que ello implique mutación o alteración intrínsecas por parte del Creador.¹⁸

(2) La creación pertenece al género de la relación, de modo que las expresiones de “hacer” (*facere* / propiedad del agente) y de “ser hecho” (*fieri* / propiedad del resultado) son las más adecuadas para designarla porque indican no la sucesión temporal sino el vínculo entre causa y efecto.¹⁹

(3) La relación de creación es de índole mixta.²⁰ Dios no está ordenado a las criaturas, no crea por necesidad sino por intelecto y voluntad.²¹ Empero, Dios no es indiferente al mundo sino que Él no se encarece por el hecho de crear. Es la criatura la que, en cambio, se enriquece por la acción divina y por su intervención en la historia. Por este motivo, la relación de la criatura con respecto al Creador sí es real, mientras que la del Creador es sólo de razón, a raíz de la

15 Cfr. Vernier, “L’action créatrice”, *Théologie et Métaphysique...*, pp. 143-161.

16 Cfr. M. Beuchot, “El concepto de creación en santo Tomás y algunos antecedentes suyos”, *Revista Española de Filosofía Medieval* 17 (2010): 73-80.

17 *Summa contra Gentiles* (= S. c. G.) II 18, n. 2: “Non enim est creatio mutatio, sed ipsa dependentia esse creati ad principium a quo statuitur”; se sigue la ed. bilingüe latín-español de J. M. Pla Castellano O.P. sobre la base de la ed. leonina: *Suma contra los gentiles I (lib. 1º y 2º)-II (lib. 3º y 4º)* (Madrid: BAC, 1952-1953).

18 Cfr. *De potentia*, q. 3, a. 3, sol.: “Creatio autem, sicut dictum est, non potest accipi ut moveri, quod est ante terminum motus, sed accipitur ut in facto esse; unde in ipsa creatione non importatur aliquis accessus ad esse, nec transmutatio a create, sed solummodo inceptio essendi, et relatio ad creatorem a quo esse habet; et sic creatio nihil est aliud realiter quam relatio quaedam ad Deum cum novitate essendi”. Se sigue la ed. prep. por P. M. Pession, *Thomae Aquinatis Quaestiones disputatae de potentia* (Taurini/Romae: Marietti, 196510); asimismo, se han tenido a la vista las siguientes versiones: S. Thomas d’ Aquin, *Questions Disputées sur La Puissance - De Potentia -, vol. I: Questions 1 à 3*, trad. et notes par R. Berton, introd. du E. Perrier o.p. (Paris: Parole et Silence, 2011); Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestión 3. La creación*, introd., trad. y notas de Á. L. González y E. Moros (Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico-EUNSA, 2001).

19 Cfr. S. Th. I, q. 45, a. 2, ad 2; A. Krempel, *La doctrine de la relation chez Saint Thomas* (Paris: Vrin, 1952), 554 ss.

20 Cfr. Herrera, “Simplicidad y creación”, en su *La simplicidad divina...*, 582-586.

21 Cfr. S. Th. I, q. 45, a. 6, sol.

operación mancomunada entre lo dispuesto como bueno por la sabiduría divina, lo optado por su voluntad y lo ejecutado en términos de providencia.²²

Asumiendo, por tanto, estas notas principales, el argumento del Aquinate en los dos primeros artículos de la q. 44 descansa sobre la base del principio de la composición entitativa. Para Tomás, en la medida en que Dios es “principio y fin de las cosas”,²³ el mundo creado constituye el primer efecto del poder de la bondad divina, cuyo vínculo causal se funda en una semejanza de lo creado con respecto al Creador. Como la *ratio* de causa estriba en la capacidad de un agente primero para producir algo semejante a sí mismo,²⁴ todo efecto depende de una causa anterior a la vez que guarda con ella una relación de semejanza.²⁵ Sin embargo, en el plano creatural, la semejanza conlleva una negación de la identidad que hay en Dios entre *esse* y *essentia*, pues a toda criatura le atañe una composición,²⁶ cuyo origen absoluto depende del acto creador.

En relación con este punto, el concepto de semejanza (*similitudo*), enmarcado dentro de una teoría de la causalidad divina, acentúa más el lado de la diferencia que el de la proximidad de las criaturas con respecto a Dios. Si bien la semejanza no acorta la distancia infinita que separa a Dios de sus criaturas,²⁷ tampoco supone una relación imposible entre ambos términos. La asistencia permanente del Creador en su obra se vuelve patente a partir de la doctrina del *concursum* divino, pues el hecho de que cada cosa subsista y persevere en su actividad, no atañe a una acción nueva sino a la misma por la cual el Creador otorga el ser.²⁸ Cada ente depende de tal modo de la conser-

22 Cfr. *S. Th.* I, q. 22, a. 2, sol.; J.-I. Saranyana, *Por qué sufren los buenos y triunfan los malos. Comentario literal de Tomás de Aquino al libro de Job* (capítulos 1-3), trad., est. prel. y notas (Pamplona: EUNSA, 2010), 5-16.

23 *S. Th.* I, q. 2, prol.

24 Cfr. Aristóteles, *Metaphysica* VII, cp. 8, 1033 b 30: “τὸ γεννῶν τοιοῦτον μὲν ὄν τὸ γεννῶμενον”; se sigue la ed. Trilingüe de V. García Yebra, *Metafísica de Aristóteles* (Madrid: Gredos, 1998).

25 Cfr. *S. c. G.* I, cp. 29: “Effectus enim a suis causis deficientes non conveniunt cum eis in nomine et ratione, necesse est tamen aliquam inter ea similitudinem inveniri: de natura enim actionis est ut agens sibi simile agat cum unumquodque agat secundum quod actu est”.

26 Cfr. *De ente et essentia* I, 5. Se ha consultado la versión de Thomas d’Aquin & Dietrich de Freiberg, *L’Être et l’essence. Le vocabulaire médiéval de l’ontologie*, trad. et comm. par A. De Libera et C. Michon (Paris: Éd. du Seuil, 1996).

27 Cfr. *In Libros Sententiarum* (= *In Sent.*) I, d. 33, q. 1, ad 2: “in nulla re creata invenitur aliquid simile divinae simplicitati, ut habens sit id quo habetur”.

28 Cf. *S. Th.* I, q. 104, a. 1, ad 4.

vación divina, que aquel no podría existir ni por un instante, viéndose reducido a la nada, si no fuese porque la potencia de la acción divina lo mantiene sin cesar en su existencia, en virtud de una donación de ser a la que sólo Dios podría ponerle fin.²⁹

B. CREACIÓN Y CAUSA EJEMPLAR (*DIVINA SCIENTIA*)

El a. 3 muestra de qué manera la comunicación del ser, que es el objeto propio de la eficiencia divina, entraña una perspectiva de ejemplaridad, sobre cuya base se funda la distinción de las criaturas. La acción eficiente de Dios comunica los grados de ser, más o menos perfectos, según el orden de la sabiduría eterna.³⁰ La ejemplaridad regula, entretanto, el campo de las formas y de lo inteligible en función del accionar creador. En relación con esto, Doolan aduce que si un ejemplar representa una idea productiva, su causalidad implica a la vez el rol que juega la causalidad tanto eficiente como final, porque todo ejemplar debe mover primero la intención del agente para que él produzca su propia obra.³¹ Dios es causa de los seres no sólo por su poder (*potestas*) sino también por su entendimiento (*scientia*) y voluntad (*voluntas*).³² Siendo el gran artífice del universo, Él diseña su obra de acuerdo con el arquetipo de cada cosa así como el artista forja su obra según la idea concebida por su mente.³³

Tomás de Aquino arguye que es necesario admitir en el intelecto divino una muchedumbre de ideas, que están presentes en Dios a modo de principios ejemplares y operativos de los distintos seres.³⁴ No toda razón entendida por un intelecto es una idea o una forma ejemplar, sino tan sólo aquella concepción que propicia el surgimiento de un efecto a modo de una imitación de lo entendido.³⁵ De modo que

29 Cf. *S. Th.* I, q. 104, a. 1, sol.

30 Cfr. *S. Th.* I, q. 44, a. 3, sol.

31 Cfr. G. T. Doolan, *Aquinas on the Divine Ideas as Exemplar Causes* (Washington: The Catholic University of America Press, 2008), 56-59.

32 Cfr. *De Pot.*, q. 3, a. 1; *S. Th.* I, q. 14, a. 8; q. 19, a. 4; q. 45, a. 6, sol.

33 Cfr. *De pot.* q. 3, a. 4, ad. 9: "Et hoc dicitur uno modo in quantum res creatae imitantur suo modo ideam divinae mentis, sicut artificiata formam quae est in mente artificis".

34 Cfr. *S. Th.* I, q. 15, a. 2, sol.

35 Cfr. *In De div. nom.* V, lect. 3: "Deus enim, etsi sit in essentia sua unus, tamen intelligendo suam unitatem et virtutem, cognoscit quidquid in eo virtualiter existit. Sic igitur cognoscit ex ipso posse procedere res diversas; huiusmodi igitur quae cognoscit ex se posse prodire rationes intellectae dicuntur. Non autem omnes huiusmodi rationes exemplaria dici possunt: exemplar enim est ad cuius imitationem fit aliud; non autem omnia quae scit Deus ex ipso posse prodire, vult in rerum natura producere; illae igitur solae rationes intellectae a Deo exemplaria dici possunt, ad quarum imitationem vult res in esse producere, sicut producit artifex artificiata ad imitationem formarum artis

las ideas divinas pueden ser comprendidas bajo la categoría formal de “causación”,³⁶ al ser modelos que principian la producción de las cosas que Dios crea *ad extra* como semejanzas de su misma naturaleza. El entendimiento divino no conoce por otra especie que por su esencia, que es semejanza de todos los seres. Pero esto no supone que en Dios haya composición sino la determinación del acto simple de su conocimiento bajo una *ratio* o modalidad específica. Puesto que Dios entiende el propio orden de semejanza que cada criatura guarda con Él, se infiere que las *rationes* de las cosas no se distinguen realmente en el entendimiento divino sino en cuanto que Dios, al conocerse, conoce también los múltiples modos con que las cosas se pueden asimilar a su bondad. En consonancia con ello, Él concibe la idea de una multiplicidad de seres subsistentes sin la necesidad de ir a lo exterior para conocer esa totalidad, puesto que aprende la multitud de los seres mediante una sola especie inteligible, que es la esencia divina, y mediante una única intención, que es su verbo o sabiduría.³⁷

Asimismo, se emplea la palabra *idea* para nombrar la esencia de Dios como la causa ejemplar que las criaturas imitan. En otros pasajes de su obra, apelando a la autoridad del Pseudo Dionisio,³⁸ Tomás señala que la creación puede ser vista como una revelación de parte de Dios, una suerte de *divina discretio* en una multiplicidad de efectos. La causa divina se propaga y multiplica en virtud de una semejanza que permite la participación de las criaturas en las perfecciones que ellas reciben de la divina bondad.³⁹ Con todo, él aclara que la esencia de Dios permanece como tal imparticipada e incomunicada,⁴⁰ pues las criaturas no son el resultado de una di-

quas mente concepit, quae etiam artificialium exemplaria dici possunt”.

36 Cfr. *In V Metaphysicorum*, lect. 2, n. 2: “Alio modo sicut extrinseca a re, ad cuius tamen similitudinem res fieri dicitur; et secundum hoc, exemplar rei dicitur forma”.

37 Cfr. *S. c. G. I*, cp. 51-53; *S. Th. I*, q. 15, a. 3, sol.

38 Cfr. É. des Places, “La théologie négative du Pseudo-Denys : ses antécédents platoniciens et son influence au seuil du Moyen Age”, in: E.-A. Livingstone, *Studia Patristica XVII* (Oxford, New York, Toronto, Sydney, Paris, Frankfurt: Pergamon Press, 1982), 81-92; É. Jeauneau, en su *Néoplatonisme et Philosophie Médiévale* (Turnhout: Brepols, 1997), sostiene que en el mundo latino, el desarrollo de la tradición neoplatónica cristiana presenta un punto de inflexión con la recepción del *corpus areopagiticum*. Los textos del Pseudo Dionisio son los auténticos promotores del neoplatonismo en Occidente, sin cuya mediación lo más genuino del neoplatonismo ateniense, en particular del de Proclo, no habría sobrevivido después del cierre de la Academia por Justiniano, en 529 .

39 Cfr. Vernier, “L'exemplarisme divin et la diffusion de l'être”, *Théologie et Métaphysique...*, pp. 205-228.

40 Cfr. *In De div. nom.*, c. 2, lect. 4.

ferenciación de la esencia divina en múltiples partes. Siguiendo el hilo de estas consideraciones, se advierte que el efecto no participa directamente de la causa sino, antes bien, de una semejanza que permite la relación entre ambos. Si se dice que las criaturas proceden a través de la participación de Dios, ello no significa que la causa sea participada directamente por aquellas, por el hecho de que la creación no denota una expansión o liberación de la esencia divina en la multiplicidad de seres que conforman el mundo. Puesto que ninguna criatura puede recibir la totalidad de la semejanza divina, única e indivisa, cada efecto posee siquiera una semejanza disminuida de su causa.⁴¹ Por consiguiente, esta semejanza se multiplica y diversifica en una muchedumbre de efectos, cada uno de los cuales porta una semejanza singular de ese poder infinito.⁴²

La multiplicidad de los seres se funda, por tanto, en la esencia divina propiamente dicha, toda vez que Dios, al conocerse a sí mismo con su propio entender subsistente, conoce a la vez los múltiples modos en que es susceptible de ser imitado por otros seres que no son su propio ser sino que lo tienen por participación. En este sentido, el ejemplarismo divino argumenta a favor de las nociones tanto de alteridad como de composición entitativas.⁴³ La participación supone también grados y una cierta taxonomía que fija el orden de la sabiduría divina,⁴⁴ pues en ella está unido lo que en las criaturas se da separado.⁴⁵ En la medida en que concibe su esencia como imitable, el intelecto divino es el ejemplar suficiente de la jerarquía que rige en el mundo, ya que conoce la perfección infinita de su esencia bajo todos los aspectos en que puede ser objeto de imitación por el resto de los seres.

C. CREACIÓN Y CAUSA FINAL (*DIVINA VOLUNTAS*)

Si la causalidad eficiente está determinada por el orden que fija la sabiduría divina, su dinamismo se identifica con el fin de la creación. La determinación del orden final de la naturaleza requiere de un principio inteligible primero que conoce el fin y dirige cada cosa hacia

41 Cfr. *In Sent.* I, d. 22, q. 1, a. 2, sol.: “nulla tamen creatura potest recipere illam perfectionem secundum illum modum quo in Deo est”.

42 Cfr. *In De div. nom.*, c. 5, lect. 2; c. 2, lect. 3.

43 Cfr. J. F. Wippel, “Thomas Aquinas on the Distinction and Derivation of the Many from the One: A Dialectic between Being and Nonbeing”, *The Review of Metaphysics* 38, n° 3 (1985): 563-590.

44 Cfr. *Sap.* 11, 21: “omnia in numero et pondere et mensura disposuisti”. Se sigue la ed. de A. Colunga y L. Turrado, *Biblia Vulgata*, Madrid, BAC, 1946.

45 Cfr. *S. Th.* I, q. 47, a. 1, sol.: “bonitas quae in Deo est simpliciter et uniformiter, in creaturis est multipliciter et divisim”.

la consecución de esa plenitud. Tal es el cometido del a. 4. Dios obra para constituirse a sí mismo en fin de todo lo que crea. De resultas de este planteo, toda la creación está activamente orientada hacia la bondad suprema pues el fin último de la eficiencia divina no es hacer seres según el orden determinado por la sabiduría. El fin de la creación estriba, antes bien, en la conducción de cada ente, según la medida de su ser, a la asimilación de la bondad divina.⁴⁶ Del mismo modo, no basta que la criatura posea una forma que le confiere dignidad por el hecho de existir. Ella está enriquecida también por un dinamismo cuya finalidad consiste en llevar a plenitud la semejanza de que goza con respecto a Dios. En el caso de las criaturas espirituales y, con mayor razón, del hombre, la semejanza se realiza mediante la unión personal, inteligente y amorosa con la bondad de Dios.

Dios es bueno, puesto que es el objeto de la tendencia universal de todo ser. Pero ese deseo presupone el gesto gratuito de la causalidad eficiente de Dios, manifestado primordialmente en la creación, en la diversidad de los seres y en el gobierno divino del mundo. Si se da una tendencia de toda criatura hacia Dios en sí mismo —y en esto consiste formalmente la bondad divina—, es porque Dios se ha comunicado previamente a todos, dándoles el ser y llamándolos a participar, según su naturaleza, de la semejanza con el ser divino.⁴⁷ La finalidad espiritual de la creación es la expresión más acabada del beneplácito de Dios. De modo que la libertad de la criatura frente al llamamiento divino, al que puede responder personalmente, expresa la semejanza más honda que puede haber con la bondad creadora.⁴⁸

En otro orden de cuestiones, según el método seguido por Tomás, es pertinente mostrar de qué manera la creación en su totalidad se refiere a cada una de las personas divinas. Se tiene con ello una vinculación clara de la teoría trinitaria y de sus apropiaciones, que se funda por cierto en la procesión de las personas.⁴⁹ Con todo, cabe aclarar que, en sentido estricto, la relación con la Trinidad concierne a las criaturas espirituales por el hecho de que sólo ellas logran una semejanza propia con Dios. Dice Tomás al respecto:

También puede tomarse esta atribución en relación con los atributos esenciales. Pues, como dijimos anteriormente (q.39 a.8), al Padre se

46 Cfr. Vernier, "La création: acte volontaire", *Théologie et Métaphysique...*, pp. 181-204.

47 Cfr. *S. Th.* I, q. 6, a. 2, sol.

48 Cfr. Te Velde, "The threefold goodness of created being", en su *Participation and substantiality...*, 21-34.

49 Cfr. G. Emery, *La Trinité Créatrice* (Paris: Vrin, 1995), chp. XVI, p. 444 ss.

le apropia el poder, que se manifiesta sobre todo en la creación, atribuyéndole por tal motivo al Padre el ser Creador. Al Hijo se le apropia la sabiduría, por la que actúa el agente por medio del entendimiento, y por eso se dice del Hijo que es por quien todo ha sido hecho. Al Espíritu Santo se le apropia la bondad, a la que pertenece el gobierno de las cosas orientándolas a sus debidos fines y la vivificación. Pues la vida consiste en un cierto movimiento interior, y el primer motor es el fin y la bondad.⁵⁰

Los efectos creados por Dios tienen su fundamento en la operación divina. De allí, la iniciativa no sólo por comunicarse a las criaturas que participan de su perfección sino también de sostenerlas y asistirles en el desenvolvimiento de esa plenitud. Esto se traduce en la afirmación de que la potestad divina es *causa rerum* por su intelecto y voluntad, en la medida en que el Padre ha creado por su Verbo o sabiduría, que es el Hijo, y por su Amor, que es el Espíritu Santo.⁵¹ Él no depende de las realidades creadas sino que es la medida de tales realidades. Si la *potestas* se vincula con la causalidad eficiente, la *scientia* se determina como fuente ejemplar autónoma de todas las realidades creadas, que reciben la existencia y se organizan según el saber creador de Dios. En el plano de la *voluntas*, Tomás niega por lo demás toda coacción del beneplácito divino con respecto a las criaturas: Dios decide la creación de los seres por una inclinación de orden espiritual que no obedece a necesidad alguna de naturaleza u objeto.⁵² La expresión directa de esta gratuidad del conocimiento y del querer divinos en relación con las criaturas es, sin duda, el carácter intuitivo e inmediato de la ciencia y de la voluntad divinas: en un acto único, Dios se conoce y conoce las participaciones concretas de su ser a las que da o dará la existencia. Igualmente, en un solo acto Dios se ama a sí mismo y ama todas las cosas.⁵³

50 Cfr. *S. Th.* I, q. 45, a. 6, ad 2: “Potest etiam huius attributionis communis ratio accipi ex appropriatione essentialium attributorum. Nam, sicut supra dictum est, patri appropriatur potentia, quae maxime manifestatur in creatione, et ideo attribuitur patri creatorem esse. Filio autem appropriatur sapientia, per quam agens per intellectum operatur, et ideo dicitur de filio, per quem omnia facta sunt. Spiritui sancto autem appropriatur bonitas, ad quam pertinet gubernatio deducens res in debitos fines, et vivificatio, nam vita in interiori quodam motu consistit, primum autem movens est finis et bonitas”.

51 Cfr. *S. Th.* I, q. 45, a. 6, sol.: “Deus est causa rerum per suum intellectum et voluntatem [...] Unde et Deus Pater operatus est creaturam per suum Verbum, quod est Filius; et per suum Amorem, quod est Spiritus Sanctus”.

52 Cfr. *S. Th.* I, q. 19, aa. 3-5.

53 Cfr. *S. Th.* I, q. 14, a. 5, sol.; q. 19, a. 5.

A MODO DE CONCLUSIÓN

De lo dicho cabe afirmar que la noción de causalidad conlleva una analogía positiva entre Dios y la criatura espiritual.⁵⁴ Esta relación es la base para una expresión de la operación divina en términos de potencia, saber y voluntad. La ventaja de este correlato analógico consiste en poner de manifiesto el carácter intelectual y libre de la comunicación de la bondad divina. En virtud de su trascendencia, Dios es causa incausada: atrae hacia sí de acuerdo con el beneplácito de su sabiduría. Se reconoce que el dinamismo creador de la operación de Dios comporta los siguientes acápites: (a) la *simplicidad* de la potencia divina, que es causa eficiente y perfección absoluta, de modo que todas las demás realidades dependen de esta causa; (b) la consecuente *jerarquía* de los entes que se distinguen según la medida de la sabiduría divina y pueblan el universo mediante una escala de grados de perfección, de ello se sigue la *composición* interna de los entes, pues lo que existe por participación tiene algo que lo asemeja a su principio y tiene también algo que lo hace diferir de él; por último, (c) el *designio* o iniciativa libre de la voluntad divina para comunicar su bondad al resto de los seres.⁵⁵

¿Cuál es entonces el sentido completo de la q. 44, cuyo entramado semántico se acaba de analizar? En primer lugar, descubrir el punto de vista teológico para enfocar el estudio de la creación a la luz de la contemplación divina. El tema unitario de la causa total del universo así como el de sus correspondientes modalidades son los tópicos más relevantes. La perspectiva definida por la eficiencia descubre primero la potencia de Dios. En este punto, el tema de la producción implica la donación eficiente del ser como obra primordial del poder divino. Luego, el abordaje de la ejemplaridad descubre el tópico de la distinción de las criaturas, por el hecho de que la sabiduría divina se comporta como orden y medida de los seres. Por último, el cariz concerniente a la finalidad descubre la atracción universal de la bondad de Dios, principio de gobierno de las criaturas y fin deseado por el Creador. En definitiva, la q. 44 constituye un texto breve pero denso, pues reúne las tres categorías principales de la creación, en concordancia con las *operationes Dei*. A fin de cuentas, se logra un esquema satisfactorio para la exposición de la doctrina tomasiana, cuya coherencia interna se organiza en torno a la iniciativa del poder divino y a la participación causal. Para concluir, el siguiente cuadro comparativo ofrece una síntesis de las categorías excogitadas en el curso del presente trabajo.

54 Cfr. C. Fabro, "Causalità, partecipazione e analogia", en su *Partecipazione e causalità secondo Tommaso d'Aquino* (Roma: EDIVI, 2010), 469 ss. (*Opere complete*, vol. 19).

55 Cfr. L.-B. Geiger, "Participation et création", en su *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin* (París: Vrin, 1942), 377-398.

| <i>De creatione</i> (S. Th. I) | | | |
|---|---|--|--|
| | De productione (qq. 44-46) | De distinctione (qq. 47-102) | De gubernatione (qq. 103-119) |
| Perspectiva causal | <i>Causa efficiens</i> (q. 44, aa. 1-2) | <i>Causa exemplaris</i> (q. 44, a. 3) | <i>Causa finalis</i> (q. 44, a. 4) |
| Operaciones Dei | <i>Potestas</i> | <i>Scientia</i> | <i>Voluntas</i> |
| Apropiación de la persona divina | Padre | Verbo | Espíritu Santo |
| Atributos de la procesión entitativa | “Relatio quaedam ad Deum cum novitate essendi” (<i>De pot.</i> , q. 3, a. 3, sol.) | Jerarquía / composición | Designio / beatitud |
| Correlato neoplatónico* | μονή (τὸ ἔν / τὸ ἀγαθόν) | πρόοδος (νοῦς / ψυχή) | ἐπιστροφή (sí mismo / ἡμεῖς** / καθαρόν***) |
| Etapas de la vida espiritual (?) [hipótesis de indagación para el futuro] **** | Conversión / vida práctica (ética) | Contemplación de las realidades segundas (física) | Contemplación de las realidades primeras (epóptica / unión mística) |

*56 **57 ***58 ****59

Nota bene: el elenco de referencias bibliográficas corresponde a los títulos que han sido citados en las sucesivas notas a pie de página.

56 Cfr. W. Beierwaltes, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik* (Frankfurt a. M.: Klostermann, 1965), 119 ss.; Proclo, *Elementos de teología*, ed. y trad. de J. M. García Valverde (Madrid: Trotta, 2017), III.20, p. 48; se sigue la ed. de E. R. Dodds, *Proclus: The Elements of Theology* (Oxford Clarendon Press, 19632).

57 Cfr. Plotino, I 1, 10, 5-15; 7, 16-18: “allí donde está principalmente nuestro sí-mismo [...] que] preside desde arriba al viviente (ἐνθα δὴ ἡμεῖς μάλιστα [...] ἄνω ἐφρεσηκότες τῷ ζῳῳ)”; se sigue la ed. *minor* de P. Henry & H.-R. Schwyzer, *Plotini opera* (Oxford: University Press, vol. 1: 1964, vol. 2: 1977, vol. 3: 1982); M^a I. Santa Cruz, “El ‘cuidado de sí’: Plotino, lector del *Alcibíades I* de Platón”, *Cuadernos de filosofía* 59 (2012): 85-100.

58 Cfr. VI 9, 9, 1; III 8, 8, 1-29; mi “Plotino y el problema de la unificación del alma con el principio primero”, *Cuadernos salmantinos de filosofía* 47 (2020), pp. 451-479.

59 Cfr. P. Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?*, trad. por I. E. Cazenave Tapie, rev. técnica de M^a I. Santa Cruz (México: FCE, 1998), 170-172; *La filosofía como forma de vida. Conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson*, trad. de M^a Cucurella Miquel (Barcelona: Alpha Decay, 2009); R. Peretó Rivas, “El conocimiento y la atención de sí en José Hazzaya”, *Anales Valentinianos* 8 (2017): 353-362.

LA LECTIO DIVINA EN EL PENSAMIENTO DE ANSELMO

Ricardo O. Díez

INTRODUCCIÓN

Los cuatro tomos de “*Exégesis Medieval*” de H. de Lubac abren, para el tema de estas jornadas, un amplio horizonte de intelección¹. Es un arduo trabajo que sobrevuela toda la Edad Media aportando ricos aspectos de los *Cuatro sentidos de la Escritura*. Sin embargo, la visión que presenta de Lubac es, a mi entender, una generalidad que pierde los matices que diferencian a cada pensador. Para mostrar una forma en que esta exégesis se ha concretado, voy a seguir algunos escritos de San Anselmo de Aosta e intentar esbozar el modo en que su pensamiento actualizó esta rica y fecunda herencia. Estructuro mi exposición con los escalones de la *Escala de los monjes*.

1) LECTIO: MOVIMIENTO RECEPTIVO

Cada hombre recibe algo único que lo va constituyendo en lo que es. La recepción se indica en esta cita de *La Epístola sobre la Encarnación del Verbo*:

1 de Lubac Henri, *Exègèse Médiévale, Les quatre sens de L'écriture*, Aubier, París 1959-1961

Pues quien no creyese, no hará experiencia y el que no fuese experto no conocerá. Pues cuanto la experiencia supera a la cosa escuchada tanto vence al conocimiento del oyente la ciencia por experiencia².

El orden receptivo es aquí: creencia, escucha y experiencia. Anselmo condiciona el entender con Is. 7, 9 diciendo: *si no creyese no entendería*³. La creencia es la confianza que se recibe en la cultura que nos acoge e instala en un mundo. En ella, dice Ortega y Gasset, *vivimos, nos movemos y somos*⁴. El niño solo puede confiar, tiene una confianza sacral del origen que la vida pone en duda y llama a probar la fe. Todo hombre es crédulo y según su creencia entiende porque entender supone confiar. Anselmo desconfía del ser humano⁵, cree en Cristo porque es el único que puede sacar al hombre de la miseria del pecado. Esa confianza la expone, entre otros lugares, en los párrafos 5 y 6 del cap. I del *Proslogion* buscando la liberación del mal señalada en los 2 anteriores. La prueba es experiencial, como probar una comida y llama a confiar en estas palabras: *pedid y recibireis para que vuestro gozo sea pleno*⁶. Este escrito que, para Anselmo no merece el nombre de libro, aconseja experimentar la verdad de esta frase.

Sobre el sistema credencial dos recepciones completan el primer escalón:

1) *el conocimiento del oyente*: se da por la recepción de palabras, imágenes, signos que, mediante los actos de leer, ver y escuchar significan algo. Lo recibido está mediado por una significación que le posibilita al hombre, según su creencia, entender algo. El mundo de signos es inmenso, es el dominio donde mejor nos movemos y quien nada en él corre peligro de ahogarse. Radica ahí la información que usamos para conectarnos, para crear ilusiones, fantasías y saberes con los que vivir y evadirnos de lo real creando mundos artificiales que son simulacros de vida. Nuestro autor distingue la palabra humana de la divina. Ésta deviene, en las Sagradas Escrituras que narran la creación y el itinerario histórico del Verbo, y, en la realidad vivida donde el decir de Dios se hace creación personal al mostrarse, a quien cree, en sí mismo y en las cosas que encontramos y nos encuentran.

2 Anselmo, *Epístola sobre la Encarnación del Verbo*, T. I, pag. 692-694, BAC, Madrid 1952.

3 Anselmo, *Proslogion*, cap. 1, T. I, pag. 366, BAC, Madrid 1952.

4 Ortega y Gasset, José, *Ideas y Creencias*, pg. 10, Rev. de Occidente, Madrid, 1959.

5 El abad de Bec desconfía del hombre por Jer 17,5: *Maldito el hombre que en el hombre confía...*

6 Estas palabras de Cristo son citadas en el cap. XXVI del *Proslogion*.

2) *la ciencia por experiencia*: esta recepción se produce por el contacto con las cosas que nos rodean. Este saber más que ir *a las cosas mismas* es un dejarlas advenir. Dice Heidegger:

Tener una experiencia con algo, ya se trate de una cosa, de un hombre o de un dios, eso quiere decir: dejarla venir sobre nosotros, que nos alcance, que nos caiga encima, que nos derribe y que nos transforme⁷.

Por la experiencia lo que habitamos nos *cae encima*, no es nuestro dominio y toca nuestra sensibilidad. *Dejar venir* algo es *derribar* lo conocido para que nos *alcance* y *transforme* lo que acontece. Pero, para Anselmo, no da lo mismo que se trate *de una cosa, de un hombre o de un dios*. Los entes develan su verdad, la experiencia de Dios la revela y consiste en un encuentro no humano que se da en el mundo sin ser del mundo. Por esa revelación, que no depende del hombre, prueba y afirma la fe recibida de oídas.

Crear, oír y experimentar son recepciones que se guardan en la memoria y constituyen la materia que permite obrar. Más aún, somos lo recibido que nos llega viviendo y, según lo creído, acontece el saber de oídas y de experiencia. Recepciones que son presencias que permiten obrar, hablar y encontrarnos con quienes han recibido algo distinto.

En estos usos de la *lectio* se puede distinguir el sentido *literal* cuando se interpretan los signos que se pueden escuchar o ver, y, el sentido *histórico* que no es, para Anselmo, una narración de lo acontecido sino un sentir, experimentar las cosas, los hombres y al mismo Dios cuando se revela dándose a conocer. Estos sentidos transitan constantemente en nuestro pensador y cada uno los recibe como material necesario para meditar.

2) *MEDITATIO*: MOVIMIENTO EN LA INTIMIDAD

La meditación es rumiar (*ruminatio*), un volver activamente con el pensamiento sobre lo retenido en la memoria y proponer actos que tendrán consecuencias en el porvenir porque planifican la existencia.

La meditación discierne en el material recibido la verdad y la mentira, el bien y el mal, la justicia y la injusticia. En su ejercicio interpreta las palabras y recibe las experiencias de la esencia de las cosas y del obrar libre de los hombres⁸.

7 M. Heidegger, *Acheminement vers la parole* (1959), Paris, Gallimard, 1976, p. 143 [GA, 12, S. 149].

8 Tomo aquí palabras como signos al añadirle toda obra humana significativa con imágenes y gestos.

Por la interpretación de las palabras, el que medita comprende, entiende y discierne lo que se dice. El uso del lenguaje es una acción que se completa con otras que los hombres necesariamente deben actuar⁹. El capítulo II del DV se ocupa de la verdad de la enunciación en dos movimientos opuestos: uno, de las cosas a las palabras dando sentido; otro, significando hacia donde se debe dirigir la mirada en la realidad. Según estas direcciones el enunciado tiene dos verdades, el sentido recibido de lo real y el significado que indica a qué nos referimos. Si el enunciado tiene sentido y se entiende, es verdad, pero miente si significa no ser lo que es o ser lo que no es. Si no coinciden sentido y significación la lengua engaña y el discernimiento la distingue del lenguaje que significa algo verdadero¹⁰.

Las cosas naturales expresan la esencia recibida del Creador. Son siempre verdaderas y no engañan al hombre. Si los sentidos corporales muestran:

...al bastón intacto, que al ser sumergido en el agua aparece como roto... la falta no está en los sentidos que nos comunican lo que pueden, porque no han recibido poder para más, sino del juicio de nuestro espíritu que no distingue bien lo que pueden o deben dar los sentidos¹¹.

Las cosas naturales muestran lo recibido de la Suma Verdad¹². Percepción rescatada por Anselmo en la definición de verdad: *rectitudo mente sola perceptibile*¹³.

Las acciones humanas no son siempre verdaderas o justas. La justicia es definida como: *rectitudo voluntatis propter se servata*¹⁴. La rectitud o verdad habita en la voluntad sin ser idéntica o propiedad de ella y se conserva solo por la misma rectitud. Anselmo no confía en el hombre y, por eso, la justicia depende de que cada uno se deje obrar por aquello que le ha sido dado para conservar siempre y que puede abandonar si obra por propia iniciativa. En sus actos el individuo juega su destino. Las acciones surgen del ejercicio volitivo y, para Anselmo, la opción decisiva es obrar o dejarse obrar, actuar por propia iniciativa o entregarse a la acción justa que edifica en nosotros la Justicia. Acciones del querer libre que el pensamiento sugiere

9 Cf. cap. II del *De Veritate* (DV)

10 Cf. para el buen uso de la lengua el *De Grammatico* (DG)

11 DV, cap. VI

12 Cf. DV. Cap. VII

13 DV, cap. XI

14 Anselmo, DV, cap. XII.

mostrando el mejor modo de obrar y, entre los actos posibles, la voluntad decide qué y cómo actuar. En el contexto volitivo excedemos la *meditatio* hacia la *oratio* en su sentido moral.

Antes de pasar al escalón siguientes veamos la movilidad que, a semejanza de la vida, tiene para Anselmo el pensamiento. Para dinamizarlo recurre a la imagen de un quiasmo entre sentido y significación¹⁵. Por ese entrecruzamiento el saber se mueve entre la experiencia y la escucha, las cosas y las palabras. La realidad da sentido otorgando poder al lenguaje para significar algo verdadero. El hombre puede desoír el sentido escondiendo en una forma correcta las oscuras intenciones del que habla¹⁶.

Entre el sentido de verdad recibido por donación y la significación de lo que se expresa, se encuentra el cruce del quiasmo. El centro es una palabra que indica deícticamente hacia las cosas: el *nombre*. La denominación es un signo hacia donde toda la gramática se dirige y con el que se indica a algo o a alguien hacia donde debemos dirigir la mirada. El sustantivo común y propio¹⁷ es la palabra que identifica un individual concreto. La identidad se describe entre una realidad que se presenta singular y particular; y, un lenguaje que la nombra desde su universalidad. La palabra es siempre inadecuada y debe ser constantemente corregida. A esta dimensión horizontal del nombre, Anselmo agrega una vertical que permite ejercer la palabra hacia los otros buscando el diálogo y el encuentro. Entre el horizonte del pensar y la vertical del encuentro se dibuja la imagen de la cruz¹⁸. La horizontalidad posibilita la *meditatio*, la verticalidad la *oratio* hacia los otros y hacia Dios constituyendo el tercer escalón de la *escala de los monjes*.

3) ORATIO: MOVIMIENTO ASCENDENTE

La *oratio* no se limita a las palabras, antes bien, relacionada con el sentido moral, indica toda acción humana. Decir algo es un acto entre otros que edifica la existencia que cada uno debe realizar. En Anselmo, sigue el sentido vertical que hemos descubierto en la cruz que centrada en el nombre hace posible el diálogo y el encuentro. En imagen de la cruz, dijimos, el horizonte del pensamiento se mueve en el quiasmo que se dibuja entre las cosas y las palabras. En esa figura hay dos direcciones contrarias: el sentido que la realidad aporta

15 Cf. los últimos tres capítulos del DG.

16 Cf. cap. II del DV

17 Habría que agregar aquí la denominación de Jesús de Fil. 2, 9: *Por lo cual Dios también le exaltó y le dio un nombre que es sobre todo nombre*

18 Cf. Si hay Dios ¿quién es?

a los signos y la significación que puede indicar con el lenguaje lo que es. El nombre es el centro del quiasmo que, en constante movimiento, sintetiza la gramática y la existencia concreta de alguien que se identifica por aquello que lo denomina. El pensamiento crece recorriendo ese dibujo aprehendiendo y reteniendo lo que se dice y lo que se ve. A esta horizontalidad se le añade, en la figura de la cruz, muy cara a Anselmo, la verticalidad que, a través del nombre, hace posible el diálogo y el encuentro.

Un abanico de posibilidades se da entre el primer intercambio de palabras y el compartir vital. Nombrar a alguien es pedirle respuesta, ponerlo en alerta para iniciar un diálogo con la esperanza de un encuentro. Cuando comenzamos a hablar con otro le damos el nombre y escuchamos el suyo para saber cómo llamarnos. La *oratio* es inicialmente ese llamado que se incrementa configurando mundos de palabras cuando nos dedicamos tiempo. A medida que el encuentro crece aumenta el conocimiento, la atracción, el interés, la dedicación, la entrega y el vínculo se orienta hacia el amor. Los pasos se profundizan y pueden crecer hasta querer compartir y dar la vida por el otro. Sin embargo, todo encuentro tiene sus contratiempos y está siempre amenazado por la rutina, el aburrimiento, la traición, el engaño, la mentira que pueden conducir al odio entre los que alguna vez se encontraron. Cuando la distancia aparece se buscan nuevos acompañantes. Todo hombre necesita de los otros, pero según sea la tolerancia, disposición, creatividad puede habitar más cerca o de la soledad que separa o de la apertura que comunica. Sin embargo, la "*ultima solitudo*" se mantiene como un anuncio que manifiesta que los encuentros definitivos no son posibles en el tiempo. Anselmo añora esa plenitud que adquiere expresión en los tres últimos capítulos del *Proslogion* donde se da entre los hombres la alegría incrementada por la presencia de los elegidos en la *perfecta caridad* y el gozo de todos en unión con Dios de la *perfecta felicidad* a la que estamos llamados.

En la diversidad, que se juega entre el amor y el odio, la *oratio* se puede dirigir hacia un semejante o hacia el Creador. La alteridad es siempre vertical y jerárquica. Los diferentes que se encuentran habitan entre las palabras y las cosas viendo aquello que edifica sus pensamientos y orienta sus acciones. Entre lo que se recibe por signos y lo que se encuentra transitando la vida se ejerce la posibilidad de incrementar los encuentros o desecharlos, de dejarlos orientar por la verdad y la justicia o querer apropiarse de lo dado. Lo recibido nunca es en propiedad sino para edificar la unidad entre el bien para mí y el bien para el otro. Según el modo en que el hombre usa lo recibido juega su destino y orientar hacia la beatitud es una de las preocupaciones

de Anselmo en sus escritos. Desde los primeros libros hasta el último quiere indicar cómo conviene obrar para alcanzar la felicidad. Intentemos sintetizar lo que edifica al hombre como justo y bueno.

Los encuentros de la *oratio* se construyen o destruyen mediante actos que surgen del querer. En la definición de justicia la rectitud habita en la voluntad, pero no se identifica con ella. Solo en Dios y en las creaturas glorificadas se hacen uno y esa es la semejanza definitiva que lo creado alcanza con su Creador. Para Anselmo, el hombre no es semejante a Dios creando sino obrando justamente. En la gloria, voluntad y rectitud se unen y la creatura no puede pecar más. Su impecabilidad se concreta en que cualquier cosa que quiera es justa y nada puede querer que sea injusto. La condición de los ángeles buenos y de los hombres glorificados es la identidad entre querer y justicia que los hace semejantes a Dios. Para Anselmo esa es la unidad definitiva de la *perfecta felicidad* que cumple la perfección última de la creatura. En el *De casu diaboli* (DCD) esa unidad constituye la diferencia entre quienes quisieron ser semejantes a Dios por propia iniciativa, es decir siendo creadores e imitando a quien hizo la creación, y, quienes, aceptando su condición de creados, esperaron que el Creador cumpliera su plenitud unificando lo querido con lo deseado.

La Justicia se inicia en la intimidad del corazón. La definición muestra una rectitud que habita la voluntad y se conserva en el obrar cuando el querer se somete a ella. Ciertamente el hombre puede querer ayudar a otros, pero esa ayuda no es justa si no sale de un corazón puro que se deja conducir. Se pueden dar muchas cosas para quedar bien ante los demás, pero ese obrar no es justo sino vanidoso. Su injusticia radica en que no se hace para compartir el bien recibido sino para lucirse ante los demás. La Justicia solo se edifica amando la rectitud, es decir, dejando que se conserve por sí misma en el obrar que nace de la voluntad. Desasimiento volitivo frente al maestro interior que nos conduce, en un acto determinado, a obrar justamente.

Para que la voluntad como instrumento pueda actuar Anselmo introduce dos motivos, motores, afecciones que llevan al acto: 1) la felicidad: es un deseo que tienen todos los hombres, nadie lo puede abandonar y es infinito porque anhela la plenitud última a la que hemos sido llamados, *ser como dioses*; 2) la justicia: habita solo en aquellos que la conservan, es posible abandonarla y es un deseo limitado, finito que modera la felicidad al mandato. La alteridad de Dios y del hermano limitan el bien para mí según y conforme lo exige el bien para el otro. La diferencia entre estos motores se modifica en la eternidad donde la Justicia mostrará su verdadera dimensión. Su transfiguración será verla idéntica a la felicidad deseada constituyendo nuestro propio cumplimiento.

Cada acto es similar y puede adquirir dos modalidades: el bien o el mal. El bueno es justo y lleva hacia la luz, el malo es injusto y, al perder el camino digno para la creatura, conduce a las tinieblas. Todo acto tiene sus consecuencias, uno edifica, otro corrompe.

Pongamos como ejemplo el pecado original. El hombre estaba en el Paraíso, nada le faltaba y era justo. No padecía ninguna miseria y era feliz, aunque no en plenitud porque no podía comer del fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal. Conocía el bien, pero no sabía del mal. La felicidad tenía como límite tener que obedecer el mandato divino sabiendo las consecuencias. Esa limitación fue aprovechada por el tentador según los siguientes pasos: 1) subrayó lo impuesto y lo amplió a todos los frutos; 2) modificó la consecuencia: “*se os abrirán los ojos y seréis como dioses*”. Entre el pasado del mandato y el consecuente futuro se da la alternativa presente. El hombre comienza a dudar de las palabras del Creador creyendo lo que dice el tentador. Pero las palabras no bastan, el impulso debe salir de la intimidad. El deseo de felicidad se impuso a la Justicia obediente y quisieron ser como dioses por sí mismos, felices por su acto. Si en la acción se elige querer alcanzar la propia felicidad por sí mismo, ese querer excede lo justo y pretende lo imposible, lograr lo que la creatura no puede, en absoluto, por sí mismo. Ante la alternativa, el querer escucha la seducción de la felicidad y obra injustamente trayendo consecuencias personales y sociales. Individualmente fueron condenados a padecer y a morir, socialmente nacemos con la falta originaria que afecta a todo el género humano.

Muchas sutilezas habitan, para Anselmo, en este acto: 1) la felicidad obra más allá de la justicia y la abandona; 2) no se acepta la condición de creatura al querer cumplir por sí mismo el deseo de ser feliz; 3) se iguala el propio querer al del Creador ilusionado por crearse a sí mismo sin ninguna limitación; 4) se cree que la semejanza con Dios es ser creador cuando lo propio es la identidad justicia-felicidad.

En los ángeles que habitaban en la visión divina hay, para Anselmo, algo más grave, una provocación. Sabía el ángel de su justicia, pero no de la divina y, con su acto, puede haber querido saber, en voluntad e intelecto, como obraría Dios frente al abandono de lo recibido como limitado y con el mandato de conservar. Por ese acto, único posible, conocería lo que le faltaba: saber cómo obraba la justicia divina. Más aún, con esa obra, la *hybris* del mal pudo haberlo llevado a imaginar, que sería, en algo creador, a semejanza de su hacedor, y Dios, de algún modo, creado por estar obligado a responder.

Pero la respuesta divina, interpretando el *De casu diaboli*, fue más simple y no se opuso al acto angélico. No hubo respuesta a la provocación, antes bien, les dio a todos los ángeles un nuevo don:

la transfiguración de la justicia. Con esa donación vieron que lo recibido en la voluntad era la misma justicia divina que el nuevo don mostró siendo igual a la felicidad buscada. En consecuencia, los que la conservaron no pueden pecar más porque han visto que lo recibido coincide con lo deseado; los que quisieron abandonarla ya no pueden volver a tener lo que habían recibido y perdieron la felicidad anhelada. Son una *pasión inútil*, un anhelo de ser feliz que nunca podrá ser cumplido. El hombre, en cambio, por haber sido tentado por otro, puede ser redimido por otro.

Con la respuesta al pecado angélico se manifiesta que Dios no condena, antes bien, por su infinita misericordia sigue donando. El castigo al hombre en el Génesis es para Anselmo un nuevo don que abrió el camino del sufrimiento que recorrerá Jesús mostrando que es mejor dar la vida que obrar injustamente y que la Gloria se alcanza mediante actos que, aunque limitados por la justicia, son pasos hacia la felicidad. La muerte, final del tiempo, otorga la visión donde se transfigura lo recibido para conservar siempre y que nos ha sido dado por un Dios Padre que quiere compartir su Vida.

4) CONTEMPLATIO: MOVIMIENTO DESCENDENTE

La contemplación se diferencia de la *lectio* por ser una recepción gozosa, de la *meditatio* por ser una visión de lo que excede y de la *oratio* por ser la respuesta a un encuentro. Consiste en una teofanía por la que se puede contemplar las cosas divinas que se muestran a los que alcanzan el cuarto escalón de la *Escala de los morjes*. Como la visión excede la palabra me voy a limitar a decir algo de la Verdad y la Justicia como fueron escritas por Anselmo. Nombres que habría que extender a todo aquello que atribuimos a la ipseidad divina: Vida, Sabiduría, Bondad, Felicidad, y *cualquier cosa que es mejor ser que no ser*¹⁹. Denominaciones que le damos a lo que no comprendemos por ser Dios Simple y Uno. Nuestro pensamiento, compuesto y múltiple, requiere de esos nombres para comprender y decir en su discurrir algo de lo que lo excede²⁰.

Limitado a la Verdad y la Justicia tomo como guía el *De Veritate*, un libro compuesto por XIII capítulos que sigue las tres totalidades de la filosofía: hombre, mundo y Dios. En el primer capítulo niega haber encontrado una definición de verdad en el *Monologion* y comienza su

19 Expresión que se encuentra al final del Cap. XI separando lo que se dice en palabras de lo que se muestra en la realidad divina.

20 Expresiones que culminan el lenguaje negativo en el cap. XXI y corresponden al reconocimiento del último nombre dirigido a Dios anunciado en el cap. XV "*eres mayor de lo que puede pensarse*"

búsqueda. En el II se ocupa de la verdad de la enunciación. En el inicio encuentra que la significación verdadera es necesariamente recta y usa la *rectitud* como sinónimo de verdad. Cinco capítulos desarrollan en el hombre la verdad del enunciado, el pensamiento, la voluntad, las acciones y los sentidos. Del capítulo VII al IX describe la verdad del mundo donde se muestra la esencia y la existencia de las cosas divididas en naturales y libres. Los cuatro capítulos finales se dedican a la *Summa Veritate*: retomando los movimientos del capítulo II, dando las dos definiciones citadas y culminando con un giro de la verdad.

Uno de los movimientos del capítulo II es retomado en el X como causalidad. La Suma Verdad causa la verdad de las cosas que se donan al pensamiento y a la palabra. Esta recepción introduce en el XI la definición como rectitud que solo la mente puede percibir y la diferencia de la línea recta que puede ser vista por el ojo. Que se reciba, niega que la verdad sea un constructo humano, la pone fuera del hombre y del mundo, y la presenta como una donación que hay que ver con los ojos de la mente.

El cap. XII retoma el segundo movimiento que responde al primero en dirección contraria. Intentando ver la relación entre rectitud y justicia el discurso se centra en las acciones humanas. El acto justo surge en la voluntad, modifica el mundo y culminan en la luz de la Suma Verdad. Ese desarrollo, que se continúa en el DCD, muestra que las acciones justas son obradas por la rectitud que se conserva solo por sí misma. Esta rectitud o verdad de la voluntad hace al obrar digno de alabanza. El justo hace lo que debe, no por el deber de hacerlo sino por amor a la misma rectitud. De ahí surge la definición de justicia que hace de la obra buena una acción de la rectitud que nos habita. Solo la acción motivada y obrada por la justicia hace el bien, une a los hombres y lleva hacia la luz.

Llegados al último capítulo se produce un giro en la concepción de la Verdad. La compara con el tiempo haciendo de la imagen una compañía necesaria para el pensamiento. Decimos que tenemos tantos años para expresar que estamos en la temporalidad desde el día en que nacimos. Pero no poseemos el tiempo, antes bien, él nos posee. Algo semejante ocurre con la Verdad que es una y la misma. Ella no es nuestra propiedad, somos nosotros los que la habitamos e impropriamente decimos, cuando hablamos, pensamos, queremos o actuamos, que tenemos verdad. El hombre no es propietario ni del tiempo ni de la verdad, uno nos porta en tanto contemporáneos, la otra nos contiene y se apropia de nuestro ser y de nuestras acciones cuando somos en algo verdaderos.

Con este giro lo que se poseía por la visión del ojo de la mente o se actuaba por la justicia, se hace un espacio donde habitar y crecer. Los

movimientos se aquietan. Así como el paso del tiempo puede aportar experiencia, la verdad nos habitúa con lo verdadero haciendo que lo percibamos con mayor sensibilidad y dejando que la justicia obre de modo recto, es decir, libre de nuestro caprichoso querer obrar y obrarnos. La acción verdadera es justa y buena porque deja de asirse a lo propio mostrando que somos propiedad de la misma y única Verdad que no es diferente de la Justicia que nos habita.

La Verdad es en primer lugar algo que solo la mente puede percibir en las cosas y en nosotros mismos. Es un movimiento que se inicia en la Suma Verdad y que se da para ser percibido. Movilidad que se inicia en un lugar que, por su unicidad y mismidad, contiene y reúne todo lo verdadero. De otro modo, la justicia es la que obrando más allá de nuestros deseos nos hace posible querer algo justo. Dejarnos obrar desde esa intimidad es el único modo en que hacemos lo bueno y verdadero. Caso contrario, si queremos hacer algo desde nosotros mismos solo podemos obrar lo malo, mentiroso e injusto. No es posible en Anselmo un humanismo que no se sustente en lo divino, ni un tiempo que no se sostenga en la eternidad.

Descubrimos en los escritos anselmianos dos ámbitos. Uno que soporta y contiene, la Verdad; otro que impulsa y guía, la Justicia. Ambos son lugares que exceden lo humano uno desde más allá, otro desde más acá, uno fuera del mundo, otro dentro del corazón. Ambos son, sin embargo, lo mismo y se encuentra, por así decirlo, dialogando entre sí. El fuera invita, el dentro responde entablando un diálogo con todo lo que es. Podríamos pensar este intercambio como una declaración eterna entre el Padre y su Hijo donde las cosas son el mundo de palabras amorosas que uno dirige al otro y su respuesta. Con esto, la dimensión de la cultura extiende la polaridad hombre-mundo, a la del Padre-Hijo y, entre ellos, se encuentran los que dejándose obrar, pueden ser un sonido que el Creador dirige al único que puede escucharlo en la intimidad humana porque no es creatura. Entre ellos, la creación, sostenida por ese diálogo amoroso se hace música compuesta de sonidos y silencios, presencias y ausencias, consonancias y disonancias propios de los ritmos temporales que los contiene en unidad.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Para concluir voy a rescatar los tres personajes que encarnan el pensamiento en el *Proslogion*: insensato, creyente y elegido. Ellos se inscriben en la verticalidad de la cruz que se alza desde su arraigo en el corazón del hombre.

La primera encarnación recibe el nombre de *insensato*. En *La Epístola sobre la Encarnación del Verbo* vimos la secuencia de la recepción en Anselmo: creer, saber de oídas y conocer por experiencia.

Este orden supone que el *insensato* no entiende porque no confía en quién, para el creyente, pueda sacarlo de su miseria. Confía de otra manera y es imposible, inútil y orgulloso pretender cambiar sus dioses con palabras²¹. La fe inicia la respuesta a Gaunilo al decirle *me bastará responder al católico*. El *insensato* dice en su corazón, repitiendo el Sal.14,1 *no hay Dios*, asociando su creer al saber de oídas. La creencia del *insensato* es distinta y, en consecuencia, no puede entender lo mismo que el cristiano, por eso, respecto de lo divino solo puede repetir sin experimentar.

La segunda encarnación del pensamiento es el *creyente*. Esta figura padece la división entre lo que su pensamiento sabe y el Dios que no siente²². A diferencia del insensato, el *creyente* cree, pero se le asemeja en que no tiene la quietud de quién ha encontrado. Su habitar es una lucha. Su búsqueda usa el lenguaje afirmativo (cap. II al XIV) y negativo (cap. XV al XXI) y, en ese discurrir, ve y se le oculta lo divino. La *meditatio*, como ejercicio del pensamiento, no encuentra por sí mismo lo que lo excede y la búsqueda solo puede hacerse efectiva como pedido. Por eso, el librito titulado *Proslogion* aconseja a los monjes que pongan a prueba su fe confiando en quien dijo: *Pedid y recibiréis para que vuestro gozo sea pleno*²³. A quien confía Anselmo le asegura que si pide va a recibir y gozar lo recibido. Él ha experimentado ese gozo una noche y quiso compartirlo en este texto²⁴. La prueba de la fe es hacer la experiencia para adquirir sabiduría, tener una certeza que nos hace en algo gozosos expertos. Lo que se cree debe ser probado, experimentado y confiar en quien ha pronunciado estas palabras implica esperar recibir lo que es imposible para el hombre y posible solo para Dios.

La meditación del *creyente* se abre a la oración porque sabe que para conocer algo de lo divino no puede por sí mismo sino solo por una revelación personal que lo haga experto. El pensamiento, para Anselmo, tiene que ser orante porque meditar no alcanza, es necesario pedir, suplicar, gritar para que se de a conocer lo que en sí mismo nadie puede alcanzar. El pensador tiene que desear y buscar, amar y pedir con pasión encontrar lo imposible para sí y posible por Otro y con otros.

21 La referencia al orgulloso, como lo llaman algunos, en el capítulo III del *Proslogion* puede entenderse como esta imposibilidad que constituye el absurdo de quien pretende ponerse sobre Dios.

22 Cf. *Proslogion* cap. XIV

23 Esta cita se encuentra en el último capítulo del *Proslogion* y resume la intención de Anselmo en este escrito donde escribe su experiencia de haber recibido una noche lo que buscaba y le permitió escribir este libro.

24 Cf. Prólogo del *Proslogion* y San Anselmo, *L'oeuvre d'Anselme...*, T. IX, Eadmer, L. I, 19, p. 270-271.

El tercer y último modo de encarnarse el pensamiento muestra al *elegido* que es el que sabe y siente a Dios porque se le ha dado a conocer. Ha hecho experiencia, ha recibido respuesta, ha tenido un encuentro que lo hace experto y por el que reconoce el final del libro de Job 42,5: *Yo te conocía sólo de oídas, mas ahora te han visto mis ojos*. De manera similar a la vida de este personaje, el pensar depara lágrimas y dolores hasta que por una revelación el gozo se hace pleno.

El saber de Dios solo es posible porque se revela a la persona otorgando nuevo sentido a las Escrituras y a la Vida, a la Palabra escrita y a la experiencia existencial. El *elegido* sabe porque creyó, oyó y vió lo que no podía por sí mismo.

Termino este intento de mostrar el modo en que Anselmo concretó la *Escala de los monjes*, con un párrafo de una carta a Hugo recluso en Caen:

Mi querido hermano, Dios clama que el reino de los cielos está a la venta. Es tal este reino que ningún ojo mortal puede contemplar, ni oído escuchar, ni corazón representarse lo que ofrece de gloria y felicidad; puedes, sin embargo, darte una idea. Todo aquel que merezca poseerle verá realizadas en el cielo y en la tierra todas sus voluntades. Tan grande será, en efecto, el amor que unirá a Dios con aquellos que habitan junto a El y a los elegidos entre sí, que todos se amarán mutuamente como se aman a sí mismo, pero cada uno amará a Dios más que a sí mismo. Por eso nadie querrá allí otra cosa que la que Dios quiere; lo que uno quiera, todos lo querrán y lo que uno o todos quieran, Dios lo querrá también. De ahí que se cumplirán todos los deseos de cada uno, que se trate de sí mismo o de los otros, de la creación o de Dios mismo. De esta manera todos serán reyes y con toda perfección, puesto que realizarán sus gustos particulares, y todos, como un solo hombre, compartirán con Dios la realeza, queriendo todos la misma cosa y viéndola realizada. Tal es el bien que Dios posee y clama desde lo alto de los cielos que le pone en venta.

ANALOGÍA COMO CLAVE EXEGÉTICA EN EL *TIMEO* DE CALCIDIO

Laura Carolina Durán*

CALCIDIO, EL AUTOR

Calcidio es un autor difícilmente identificable. Su nombre aparece escrito de dos maneras diferentes en los manuscritos: *Chalcidius* y *Calcidius*.¹ Los intentos de establecer biografía y datación se centran en la dedicatoria inicial del comentario dirigida a Osio. Una *subscriptio* en algunos manuscritos –del siglo XII, momento de redescubrimiento del texto– afirma que Osio habría sido obispo de Córdoba y Calcidio su archidiácono.² Waszink, editor de la obra, cuestionó esta información pues las consideraciones léxicas y estilográficas obligaban a datar la obra a fines del siglo IV o principios del V, de modo que Osio, entonces, podía ser identificado con un alto funcionario

* Instituto de Filología Clásica, FFyL, UBA.

1 Véase Bakhouché, B. (2011) (ed., trad.) *Calcidius. Commentaire au Timée de Platon*, II vols., Paris, Vrin, Tome I 7.

2 Cf. Somfai, A. (2002) “The Eleventh-Century Shift in the Reception of Plato’s ‘Timaeus’ and Calcidius’s ‘Commentary’”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 65, 1-21.

imperial activo en Milán alrededor de 395.³ En definitiva, las discusiones no permiten establecer la identificación ni de Calcidio ni de Osio, de ahí que su ubicación cronológica solo puede ser reconstruida sobre la base del contenido filosófico de la obra, típica del cuarto siglo occidental como señala Moreschini.⁴ La cuestión sobre el cristianismo de Calcidio ha sido, asimismo, largamente discutida por las escasas referencias a textos bíblicos.⁵

La obra consiste en una traducción de una sección de *Timeo* (17a-53c) y un extenso comentario (355 capítulos) dividido en dos partes. Temáticamente, la primera parte llega hasta la sección 39 de *Timeo* (capítulos VIII-CCLXVII, que según Waszink tratan de *Quae providentia dei contulerit*, obras de la Providencia) y la segunda hasta 53 (capítulos CCLXVIII-CCCLV, *Quae necessitas invexerit*, obras de la Necesidad, que constituyen un tratado casi independiente sobre la materia titulado *De silva*). No obstante, la división del comentario según el propio autor contiene una *pars prima* (I- CXVIII) y una *pars secunda* (CXIX-CCCLV). En la primera parte del comentario se incluyen veintiséis diagramas, soportes visuales para las complejas cuestiones relacionadas con los aspectos matemáticos, musicales y cosmológicos de la conformación del cuerpo y del alma del mundo. Bakhouche entiende que la obra puede dividirse en: matemática (VIII-CXVIII), física (CXIX-CCLXVII) y metafísica (CCLXVIII-CCCLV).⁶

ANALOGÍA EN CALCIDIO

Según Calcidio, el *Timeo* es un diálogo que explica el estado, la *causa et ratio* del universo. *Ratio* se emplea como equivalente latino de analogía o proporción, término del cual Calcidio hace un uso extensivo. En efecto, el autor se sirve del término *proportio/ competens* en la compleja sección que explica cómo las disciplinas del *quadrivio* ayudan en la comprensión del difícil texto platónico. Pero también esta noción es aplicada en un sentido teológico en la demostración de los distintos tipos de demonios existentes.⁷ Calcidio explica cada conexión entre dos

3 Véase Dillon, J. (1977/1996) *The Middle Platonists. 80 B.C to A.D. 220*, New York, Cornell University Press, 402-408.

4 Cf. Moreschini, C. (2003/ 2012) (cura) *Calcidio. Commentario al Timeo di Platone. Testo latino a fronte*, Milano, Bompiani, XV-XVI. Las referencias y citas de Calcidio fueron tomadas de la versión de Moreschini, quien emplea la edición latina de Waszink. En adelante, *In Pl. Tim. Com.*

5 Al respecto, véase Bakhouche, *op. cit.*, Tome I 21ss.

6 Cf. Bakhouche, *op. cit.*, Tome I 23-24.

7 Para un análisis sobre los demonios en la obra de Calcidio, véase Somfai, A. (2003) "The Nature of Daemons: A Theological Application of the Concept of Geometrical

partes heterogéneas por la mediación de algo que pertenezca a ambos dominios, empleando un esquema triádico.⁸ Este esquema triádico es el que utiliza para explicar los tres principios *causa et ratio* del universo, en lo que apreciamos una muestra de la estructura coherente de la obra y del ejercicio exegético de Calcidio.⁹

Dado que el texto trata de la estructura del mundo y la causa y razón de todo, las múltiples cuestiones que surgen requieren de las “ciencias más serias, la aritmética, la astronomía, la geometría, la música”.¹⁰ Para Calcidio, las dificultades en comprender el texto platónico se deben a que los lectores carecen del conocimiento de tales disciplinas, de ahí que comience y finalice su comentario con una referencia a las artes. En este gesto, actúa más al estilo de los autores medioplatónicos, que se caracterizaron por la producción de *Spezialkommentare*.¹¹ Calcidio explica la conformación del cuerpo del mundo por la mediación entre las propiedades de los cuatro elementos, y la del alma del mundo a través de la mezcla de las tres esencias y la división del compuesto de acuerdo a una progresión geométrica,¹² como también se sirve de la mediación para explicar

Proportion in Calcidius' 'Commentary' to Plato's 'Timaeus' (40d-41a)", *Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement*, 78, Ancient Approches to Plato's "Timaeus", 129-142; Den Boeft, J. (1977) *Calcidius on Demons (Commentarius Ch. 127-136)*, Leiden, Brill.

8 Seguimos en esto a Le Moli, A. (2014) "The negative theology of matter in Calcidius", *Epekeina*, 4, 1-2, 293-301.

9 Calcidio entiende que todo lo que existe es regido en primer lugar por el dios supremo –sumo e inefable bien más allá de toda esencia y naturaleza–; en segundo lugar por la providencia al que los griegos llaman *noûs*, esencia inteligible emanación de la bondad del dios supremo; y, finalmente, por el destino, la ley divina promulgada por la inteligencia. Cf. *In Pl. Tim. Com.* CLXXVI, CLXXXVIII.

10 *In Pl. Tim. Com.* II.

11 La categoría medioplatonismo fue acuñada en el siglo XVIII por Jacob Brucker (1742) con el fin de diferenciarla del neoplatonismo, y se volvió común con *Die Philosophie des Altertums* (1926) de Karl Praechter Cf. Dillon, *op. cit.*; Moreschini, *op. cit.*; Vimercati, E. (2015) (cura) *Medioplatonici. Opere, frammenti, testimonianze. Testi greci e latini a fronte*, Milano, Bompiani. Los medioplatónicos tenían el hábito de abordar cuestiones específicas del *Timeo*, más que comentarlo en su totalidad. Un tratamiento global, por su parte, queda ejemplificado con el trabajo de Proclo, y es un modo de abordaje que ya habría realizado Porfirio en su comentario, hoy perdido. Todos los comentarios disponibles de los primeros dos siglos de la edad imperial están dedicados a determinadas secciones del diálogo platónico. Cf. Petrucci, F. (2016) "L'esegeta e il cielo del Timeo. Riargomentazione ed esegesi astronomica κατὰ ζήματα nel Medioplatonismo", *Athenaeum*, 104, 1, 157-185, 10; Ferrari, F. (2006) "Esegesi, commento e sistema nel medioplatonismo", en *Argumenta und dialogos Platonis. Akten des Internationalen Symposions*, Schawabe Verlag Basel, 51-76.

12 *In Pl. Tim. Com.* XXXII. Al respecto, véase Wersinger, A. (2011) "Introduction aux

la creación de los distintos seres vivientes que ocupan las diversas regiones del universo. En las tres secciones del comentario que tratan sobre estos temas Calcidio desarrolla una extensa teoría de la mediación. Este lugar destacado de la mediación representa el componente principal de una concepción armónica del universo.¹³ Calcidio partió de la analogía, y luego, siguiendo ejemplos platónicos, desde consideraciones matemáticas expandió estos análisis a un marco de diversas temáticas, de modo que la analogía deviene un concepto clave en su exégesis del *Timeo*. Los diagramas incluidos en las secciones de la conformación del cuerpo y del alma le permiten a Calcidio, a la vez que demostrar su afán didáctico, destacar el concepto de proporción.

ANALOGÍA EN EL CUERPO DEL MUNDO

La primera parte del comentario de Calcidio trata sobre la creación del cuerpo y del alma del mundo. La primera discusión sobre la analogía se presenta en el del relato que explica la conformación del cuerpo del mundo. El cuerpo, como todo cuerpo, necesitaba ser visible y tangible, por lo que el artífice divino colocó los elementos de fuego y tierra como sus cimientos, pues estos posibilitan la visibilidad y tangibilidad respectivamente. Sin embargo, estos elementos no podían cohesionarse indisolublemente entre sí si no se establecía entre ellos un vínculo apropiado. El enlace entre ambos se produjo por una relación armónica (*congrua mensura*),¹⁴ donde los términos se conectan mediante una correspondencia por la cual la relación entre el término más bajo y el medio y entre el medio y el más alto resulta idéntica. Con esa primera mediación se obtuvo longitud y anchura, pero el cuerpo del mundo requería asimismo de profundidad, de ahí que el artífice estableció dos términos medios para conectar el más alto y el más bajo. De este modo, fueron interpuestos los elementos aire y agua, así la relación entre fuego y aire resultaba idéntica a la establecida entre aire y agua, y así sucesivamente (*quae... eadem... quae... haec*):

Puesto que el cuerpo del mundo debía poseer solidez y los sólidos nunca son unidos por uno sino por dos términos intermedios, por esto el artífice del mundo entre el fuego y la tierra colocó el aire y el agua,

harmonies des Anciens Grecs”, en Caye , P.; Malhomme, F.; Rispoli, G; Wersinger, A. (dirs.) *L'Harmonie, entre philosophie, science et arts, de l'Antiquité à l'âge moderne*, Napoli, Giannini Editore.

13 Véase Gersch, S. (1996) *Concord in discourse: harmonics and semiotics in late classical and early medieval Platonism*, Berlin/ New York, de Gruyter, 128 ss.

14 *Tim.* 31c.

después de haber puesto en provechoso equilibrio recíproco esos mismos elementos, de modo que la relación que existe entre el fuego y el aire se diera también entre el aire y el agua y, a su vez, que la que existe entre el aire y el agua se diera también en la unión entre el agua y la tierra.¹⁵

De este modo el cuerpo del mundo fue dotado de un equilibrio que no podía ser disuelto. La existencia de dos medias en proporción geométrica es una condición suficiente para que los términos extremos sean sólidos similares.¹⁶ Calcidio trata sobre dos problemas generados por esta mezcla de concepciones matemáticas y físicas, esto es, la naturaleza precisa de la serie matemática y la correlación entre los valores matemáticos y las propiedades físicas. La primera de estas cuestiones se responde con referencia a la progresión numérica conocida en griego como *analogia* y en latín como *competens*. Estas progresiones pueden ser de dos tipos: continuas, donde se yuxtaponen al menos tres términos entre los que la relación del primero al segundo resulta idéntica a la del segundo con el tercero; y disyuntivas, donde se yuxtaponen al menos cuatro términos, entre los cuales la relación del primero al segundo es idéntica a la del tercero al cuarto. El artífice emplea la analogía continua para modelar el cuerpo del mundo. En cuanto a la correlación entre los valores matemáticos y las propiedades físicas, la segunda cuestión referida, Calcidio entiende que debemos buscar la semejanza que posibilite la relación analógica en las facultades y propiedades de los elementos, no solo en las formas y figuras. Si no hay semejanza entre fuego y tierra, deberemos hallarla entre sus propiedades. Entre fuego y tierra las propiedades son opuestas, y aquí Calcidio destaca que:

por su propia oposición mantienen alguna similitud –pues se pueden comparar entre sí tanto las cosas semejantes como las diferentes– y en esto consiste su analogía, es decir, el principio de la proporcionalidad continua: pues lo que la agudeza es frente a la obtusidad, esto mismo supone la sutileza frente a la densidad, y lo que la sutileza frente a la densidad, esto mismo significa la movilidad frente a la inmovilidad; y si cambiaras el orden, de modo que el término medio se hiciera extremo y los términos extremos a su vez se situaran en el medio, se mantendría invariable la relación de analogía.¹⁷

15 *Tim.* 32b

16 Cf. Eucl. *Elementa* VIII, prop. 21.

17 *In Pl. Tim. Com.* XXI.

Como el fuego se corresponde al aire en la similitud de dos características naturales (ambos son sutiles y móviles), así sucede entre el aire y el agua (móviles y obtusos), como entre el agua y la tierra (obtusos y densos). El empleo de esta correlación para la interpretación del pensamiento platónico está presente en otros autores medioplatónicos. En efecto, la encontramos en Apuleyo y en Alcínoo, como también aparece en Proclo.¹⁸ El argumento de Calcidio es simple. Sigue a Platón comenzando por los elementos extremos fuego y tierra, y luego incorpora los elementos intermedios. Calcidio deja ver su preferencia por las progresiones continuas y geométricas, pues menciona en reiteradas oportunidades que así se constituyó el mundo. Es peculiar que Calcidio afirme que en la oposición se mantiene similitud, de modo que la analogía en la contrariedad mantiene una igualdad. Como afirma Gersch, suponiendo que Calcidio no tenga intención de violar el principio de no contradicción, la igualdad debe estar dentro de cada término y un término potencialmente miembro de un par adicional de términos contrarios.¹⁹ Esto es lo que explica en un segundo momento. El fuego se sitúa con respecto al aire como el aire al agua y esta a la tierra, y viceversa, estableciendo de este modo una ininterrumpida continuidad. Aquí, por lo tanto, resultan decisivas las propiedades que cambian entre cada elemento y el adyacente.

En cuanto a las dos medias, armónica y aritmética, y su correlación con los elementos aire y agua, el aire representa la media armónica entre el fuego y la tierra, y el agua la media aritmética entre fuego y tierra. Si asignamos los valores 6 al fuego y 12 a la tierra, como Calcidio indica, resultan las siguientes proporciones entre elementos adyacentes: fuego a aire= 3: 4; aire a agua= 8:9; agua a tierra = 3: 4. Sin embargo, de acuerdo con la discusión anterior de los elementos, el aire representa la media geométrica entre fuego y agua, como asimismo el agua es la media geométrica entre aire y tierra, de modo de garantizar la continuidad en los vínculos entre los elementos.²⁰ Para hacer esto inteligible debemos asignar 6 al fuego y 49 a la tierra, obteniendo las siguientes proporciones: fuego al aire= 1:2; aire al agua= 1:2; agua a tierra= 1:2. Esta discrepancia no sugiere equivocidad o error en la metodología de Calcidio, sino más bien trae la flexibilidad y creatividad de las matemáticas como herramientas conceptuales aplicadas a otras áreas del conocimiento.²¹

18 Apuleyo, *De Platone* 1, 8, 196; Alcínoo, *Didask.* 13, 1; Proclo, *In Tim.* II 37, 17 ss.

19 Cf. Gersch, *op. cit.*, 133.

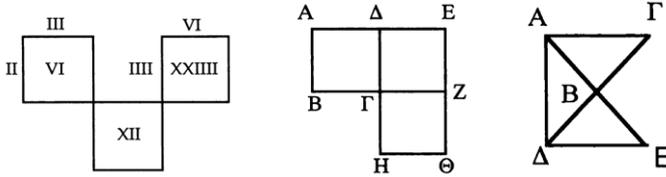
20 *In Pl. Tim. Com.* CXCI.

21 Caiazza, I. (2012) "La forme et les qualités des éléments: lecture médiévale du

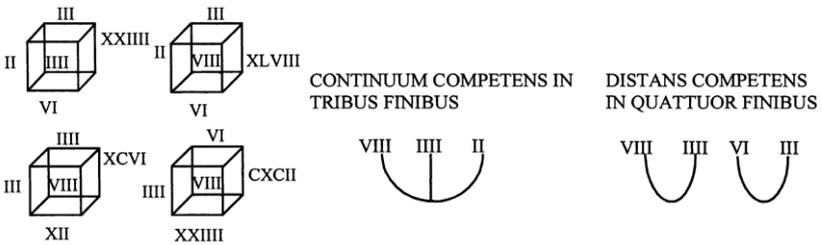
Por otra parte, Calcidio enfatizó la importancia central de la analogía mediante los esquemas visuales que incorporó al comentario, pues examinan el tema de la proporción. Presenta seis diagramas aritméticos y geométricos en relación con el tema del cuerpo del mundo, tres musicales que tratan sobre la estructura armónica del alma del mundo, y catorce astronómicos, incluido uno que representa la creación de los círculos del alma del mundo. Estos esquemas gráficos seguramente representaban una ayuda para los lectores latinos de la Antigüedad tardía que querían comprender la noción griega de analogía. Como Calcidio entendía que los lectores no estaban familiarizados con los conceptos necesarios para la interpretación del *Timeo*, con estos gráficos introdujo la terminología matemática y el pensamiento asociado a ella, de modo que luego podía servirse de ellos para otros temas. Así, abordar el tema de la proporción desde múltiples ángulos permite enfatizar el concepto y el rol central que Calcidio le atribuye en todo el diálogo platónico. Los primeros tres esquemas son figuras planas en las que hay una media o término medio que une los extremos. El primero realiza una demostración aritmética en la que un rectángulo con doce unidades es el término medio entre los dos rectángulos extremos que contienen seis y veinticuatro unidades respectivamente. El segundo esquema es la contraparte geométrica en la forma de un diagrama con letras que enfatiza visualmente la unión de los dos extremos por un medio. La descripción introduce la terminología matemática de la proporción: “en efecto, igual que el lado BF corresponde al ΓZ , así también el lado $\Delta\Gamma$ al lado ΓH ” (*ut enim est BF latus iuxta ΓZ latus, sic $\Delta\Gamma$ latus iuxta ΓH latus*).²² El tercero está realizado con triángulos, y tiene el mismo objetivo de resaltar la unión mediante el triángulo que se ubica en el medio. Luego de presentar estas pruebas en figuras planas, Calcidio recuerda a los lectores que el propósito de estos diagramas es explicar el acto del demiurgo mediante el cual insertó entre el fuego y la tierra los elementos aire y agua, de manera de generar un cuerpo sólido.

Timée”, en Celia, F.; Ulacco, A. (eds.) *Esegesi greche, arabe, latine*, Pisa, Edizioni Plus-Pisa University Press, 307-345, revisa cómo los autores tardoantiguos resolvieron las relaciones entre elementos y el tipo de relación establecida entre ellos. Entiende que Nicómaco y Boecio tomaron una solución neopitagórica exclusivamente matemática: consideran a los cuatro elementos como sólidos, cubos y se basan en la teoría de la proporción. Calcidio sostiene una solución física con base matemática que atribuye tres cualidades a los elementos y entiende las proporciones analógicas existentes entre estas cualidades.

22 *In Pl. Tim. Com. XI.*



El cuarto diagrama representa una primera demostración aritmética de los sólidos. El volumen de cada sólido rectangular se da en su lado derecho, y los cuatro números están en proporción geométrica (24, 48, 96, 192).²³ Luego, mediante dos esquemas presenta la diferencia entre las proporciones continuas y discretas, que ya hemos referido. La discreta se ejemplifica así: como 8 es a 4, 6 es a 3 (8:4::6:3). La continua de este modo: 8 es a 4 como 4 es a 2 (8:4:2). Esta última produce una cadena de números, mientras que la primera, reteniendo la misma proporción, compara una cantidad de pares discretos de números.



Tanto la imagen como el texto explicativo destacan que la proporción continua representa una cadena de números, mientras que la discontinua, por su parte, trabaja con secciones interrumpidas. El demiurgo empleó la proporción geométrica continua en su acto generador, como mencionamos, se trata de una proporción que asegura la continuidad armónica de todos los elementos.

ANALOGÍA EN EL ALMA DEL MUNDO

Otra discusión sobre la analogía concierne al alma del mundo. El artífice realiza una mezcla inicial entre la esencia indivisible y la divisible, en medio de las que sitió un tercer tipo de esencia.²⁴ Luego divide la sustancia del alma en porciones de tamaño determinado por principios matemáticos. En primer lugar toma una porción de magnitud

²³ In Pl. Tim. Com. XIV.
²⁴ In Pl. Tim. Com. XXVII.

no especificada, que sigue luego una doble división, por pares (dos, cuatro y ocho veces la parte original) e impares (de tres, nueve, y veintisiete veces el original). Calcidio explica todo este proceso de la *divisio animae* mediante un esquema lambda en el que despliega las dos series de números obtenidos, colocando en el ángulo superior la unidad:²⁵

Por consiguiente, la cima de los números es la unidad sin partes, como el punto geométrico; el doble de esta es la línea, longitud sin anchura; el doble de la línea es la superficie, que es longitud con anchura, el doble de ella es el cubo, cuerpo compuesto de longitud, anchura y profundidad, dos veces el doble de 2 que es 8. Y del mismo modo en el otro lado de los números [...] Así pues, según la relación de proporcionalidad continua, que es una relación geométrica, lo que representa 8 frente a 4, esto mismo supone 4 frente a 2 y 2 frente a 1; asimismo lo que supone 27 frente a 9, esto mismo supone 9 frente a 3 y 3 frente a 1.²⁶



Este esquema representa la división en dos series (dobles y pares, triples e impares) que explica el origen de las partes del alma y muestra la relación con el cuerpo mediante la analogía geométrica que describe.²⁷ Luego de esta división, el demiurgo aplica los medios armónicos y aritméticos, respectivamente, entre porciones sucesivas en orden creciente de magnitud. Para explicar esto, Calcidio se sirve de un nuevo esquema lambda, en lo que coincide con Teón de Esmirna.²⁸ Estos

25 *In Pl. Tim. Com.* XXXIII.

26 *In Pl. Tim. Com.* XXXIII.

27 Según Proclo, en Baltzly, D. (2007) (ed., trans.) *Proclus: Commentary on Plato's Timaeus: Volume III, Book 3 pars 1. Proclus on the World's Body*, Cambridge, Cambridge University Press, 11 ss., las tres medias con que trabaja Platón tienen su fundamento en la igualdad: en la media geométrica, la relación entre los números permanece *igual*; en la aritmética, los números difieren entre sí en la *misma* cantidad; en la armónica, un término excede al otro en la *misma* parte del término anterior. El significado cosmogónico implica que la proporción tiene su génesis en la igualdad, es análoga, está en la mismidad a la mónada el límite y la semejanza a través de la cual la asociación (*koinonia*) se introduce en las cosas.

28 *In Pl. Tim. Com.* XLI; Teón, *Expositio* 63, 25-65. Las referencias de Teón de Esmirna pertenecen a la edición de Petrucci, F. (2012) (ed., trad.) *Teone di Smirne*.

esquemas se reproducen en la Edad Media en gran cantidad de manuscritos, incluso en ocasiones acompañando a la obra de Macrobio.²⁹ Los siete términos individualizados contienen seis intervalos. Las relaciones que se establecen entre los primeros cuatro números representan las proporciones de los intervalos que constituyen la escala musical con las principales consonancias (4:3 epítrito o *diatésaron*, cuarta; 3:2 *diapente*, quinta; 2:1 *diapasón*, octava).³⁰ Calcidio reconoce a Pitágoras como el primero en observar estas relaciones significativas entre número y sonido. Se trata de la correspondencia que existe entre la armonía musical y la armonía de los números que constituyen la naturaleza del alma.³¹ Esto tiene importantes consecuencias en el campo gnoseológico, pues el alma del mundo tiene el conocimiento de todas las cosas, de cuyos principios ella misma está constituida, y va a vivificar a los cuerpos celestes y a las almas de los animales racionales.³²

Con una segunda unión y división de los componentes del alma del mundo se conforman los cielos, que van a tener sus movimientos ordenados conforme a los intervalos doble y triple, empleando una vez más dos medias.³³ El demiurgo vuelve a unir la mezcla y a dividirla en dos como una χ griega, estableciendo que la esfera de lo mismo es la de las estrellas fijas y la de lo otro será dividida con aquellos mismos números para conformar los siete planetas errantes. Los números puestos en secuencia numérica crean los intervalos de las esferas celestes que contienen los planetas (1, 2, 3, 4, 8, 9, 27). Aquí Calcidio sigue a Adrasto, vía Teón de Esmirna, mientras que en el siguiente esquema que incluye los números generados por la aplicación de esas medias sigue a Plutarco.³⁴ Calcidio explica cómo la estructura interna del alma es el prototipo de la tridimensionalidad, entendiendo que las dos secuencias originales son etapas en la generación de los sólidos.

Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium, Germany, Academia Verlag Sankt Augustin.

29 Para un análisis en detalle sobre los diagramas, véase Huglo, M. (2005) "L'étude des diagrammes d'harmonique de Calcidius au Moyen Âge", *Revue de Musicologie*, 91, 2, 305-319.

30 De acuerdo a Sbazo, A. (1969) *Anfänge der griechischen Mathematik*, München, Oldenbourg Wissenschaftsverlag, 23, todos los términos técnicos de la teoría de las proporciones geométricas pertenecen originariamente a la teoría de la música.

31 *In Pl. Tim. Com.* XLVI- L.

32 *In Pl. Tim. Com.* LIII. En todo esto, Calcidio sigue, una vez más, a fuentes medio-platónicas. Cf. Moreschini, *op. cit.*, 705 ss.

33 *In Pl. Tim. Com.* XL.

34 Plutarco, *An. Procr.* 15 1019 C-D. Cf. Moreschini, *op. cit.*, 705.

Como comprobamos en la cita anterior, ambas secuencias comienzan en la porción única, que se corresponde con el punto geométrico indivisible, y luego continua la serie de correspondencias entre números y elementos geométricos. Pero, ¿por qué la estructura interna del alma es el prototipo de la tridimensionalidad? Porque los números involucrados en ella tienen un carácter geométrico, por lo tanto, cuasi-espacial. Como hemos referido, Calcidio sigue a fuentes anteriores, a excepción de su empleo de tres diagramas lambda distintos, presentes en los capítulos XXXII (serie original de números correspondientes a la primera selección de porciones del artífice), XLI (los números originales multiplicados por seis, de manera de insertar los medios en la serie) y XLIX (los números originales multiplicados por ciento treinta y dos, que permite la inserción de intervalos más pequeños en la serie y la explicación del semitono irregular).³⁵

En la sección más propiamente astronómica, se introduce la discusión sobre el orden de los planetas. Calcidio había presentado un orden de los planetas derivada de su fuente, Adrasto—como se encuentra en Teón—, que suele denominarse caldea o babilonia y se atribuía a los pitagóricos.³⁶ Sin embargo, incluye también el ordenamiento referido a Eratóstenes, denominado egipcio.³⁷ Calcidio incorpora la leyenda sobre Mercurio, quien luego de inventar la lira, sube al cielo y escucha el sonar melodioso por el movimiento de los planetas que configuran una lira similar a la inventada por él:

35 Teodoro ubicó los números de la *divisio animae* en una línea: Crántor en un esquema lambda. Al respecto, véase Ferrari, F.; Baldi, L. (2002) (cura) *Plutarco. La generazione dell' anima nel Timeo*, Napoli, D'Auria.

36 Plinio, *Naturalis Historia*, II 84; Calveno Tauro, fr. 6. Aquel orden coloca a la Luna en primer lugar, luego de la Tierra, a continuación Mercurio, Lucífero, el Sol, Marte, Júpiter, Saturno y las estrellas fijas. Este ordenamiento ha sido atribuido a Arquímedes y a otros, era el más extendido en el ambiente romano, probablemente introducido por Posidonio—conjetura que se establece en buena parte en base al texto de Cleómedes— y se encuentra en Cicerón (*Somnium Scipionis* VI, 17) y Macrobio (*Comentarii in Somnium Scipionis* I, 2, 12). Sobre Cleómedes, véase Varela, C. (2011) *Cleómedes. La procesión circular de los cuerpos celestes*, edición bilingüe disponible en <https://archive.org/download/Cleomedes-DeMotuCirculari-TheHeavens>.

37 *In Pl. Tim. Com.* LXXIII. Orden que habría seguido Eudoxo, el propio Platón, Aristóteles y Macrobio (Luna, Sol, Mercurio, Venus, Marte, Júpiter y Saturno). Por su parte, la nominación de los planetas *In Pl. Tim. Com.* LXVI es la misma que se encuentra en Gémino (*Eisagogé eis tà phainόμενα* I 24 ss), una de las fuentes de Ptolomeo, de acuerdo a Boeufle, A. (1977) *Les noms latins d'astres et de constellations*, Paris, Les Belles Lettres. Asimismo Apuleyo (*De mundo* 239) se refiere a estos nombres, popularizados en época alejandrina, quizá como un intento de proponer nombres científicos, en vez de los tradicionales que asociaban cada planeta a un dios.

Mercurio, inmediatamente después de inventar la lira, subió al cielo, y atravesó en primer lugar por aquellas esferas que resonaban de modo melodioso por el movimiento de los planetas, y observó con admiración una lira similar a la inventada por él, puesto que la imagen del artilugio por él inventado se encontraba también en el cielo.³⁸

Calcidio establece un vínculo analógico entre esta música cósmica y el instrumento musical, tal como anteriormente había realizado una comparación entre la escala musical y la estructura del lenguaje.³⁹ Es la disposición de los astros la que determina la armonía celestial, como la disposición de las cuerdas permite que se ejecuten sonidos armónicos.

Por su parte, el alma humana está a su vez dotada de armonía, y “recuerda y reclama su origen”.⁴⁰ Hay correspondencia entre la estructura del alma del mundo y del alma humana. Así, en la medida en que el alma puede reconocer semejanza y desemejanza –pues ha sido constituida con los restos del compuesto de lo mismo, lo otro y la esencia del alma del mundo– es capaz de una elección ética, en tanto puede reconocer la diferencia entre el bien y el mal, y por lo tanto la diferencia entre lo que hay que desear y lo que hay que rechazar.⁴¹ La relación cuerpo-alma se explica mediante la consideración de lo propio del alma: penetrar un cuerpo como una cualidad. Esta interpretación se vincula con la gran discusión que tuvo la categoría de cualidad en los medioplatónicos. Pues, ¿cuál es la cualidad del alma? Su configuración como estructura matemático musical: esta armonía geométrica (*analogia-propertio*) musical (*intervalla*) es lo que el alma infunde al cuerpo, y de ahí se deriva su belleza.⁴² Calcidio reitera un esquema triádico para explicar el alma humana, pues entiende que:

38 *In Pl. Tim. Com.* LXXIII.

39 *In Pl. Tim. Com.* XLIV.

40 *In Pl. Tim. Com.* CII.

41 Para una lectura en detalle sobre el alma individual en Calcidio, véase Trabattoni, F. (1993) “Il problema dell’anima individuale in Calcidio”, en Conca, F.; Gualandri, I.; Lozza, G. (cura) *Politica, cultura e religione nell’impero romano (secoli IV-VI) tra oriente e occidente*, Napoli, D’Auria, 289-304. La actitud de Calcidio podemos calificarla de mediadora, pues deja clara la intención de rescatar elementos de la doctrina aristotélica utilizables en clave platónica y antiestoica. En este sentido, metodológicamente, si bien intenta reconstruir la dogmática platónica, emplea procedimientos elenquéticos propios del período escéptico de la Academia, desde Carnéades en adelante. En esto comparte elementos con Nemesio y Porfirio.

42 Algo similar sucede con el comentario de Proclo, quien entiende que existe una fuerte analogía entre los elementos y los temas matemáticos o musicales en los que se realizan las proporciones en orden de obtener las observaciones matemáticas para hacer cualquier trabajo cosmogónico. Cf. Baltzly, *op. cit.*, 11 ss.

Así como al alma pura del mundo se le ha concedido el control del movimiento eterno del universo, del mismo modo estas almas que dan vida a los hombres necesitan de la razón mezclada con la ira y los deseos, de manera que, cuando el ser vivo se vuelva todo él a la razón, pueda ocuparse y observar las cosas celestes, pero cuando mire hacia abajo, hacia las cosas terrenas, esa mirada pueda ser igualmente útil, siempre que de esta misma inclinación nazca el interés por los asuntos terrestres.⁴³

ANALOGÍA EN LOS SERES VIVIENTES

Calcidio entiende que el tema de los *daemones* en el texto platónico nos enfrenta con una particularidad desde el punto de vista metodológico. En efecto, en tanto la temática supone un esfuerzo mayor del que es capaz la mente humana, resulta necesario emplear el método epóptico:

No porque el examen de esta cuestión sea algo ajeno a los filósofos —¿pues a qué otros sino a ellos compete mejor tratar este asunto?—, sino porque la investigación de esta materia es propia de una reflexión de primer nivel y mucho más elevada que se llama epóptica, y es mucho más noble que la física.⁴⁴

Calcidio explica que la fe es superior a todos los saberes y, significativamente, para justificar esta frase vuelve a mencionar a Pitágoras: “no en vano se dice de Pitágoras: ‘lo ha dicho él y por eso no hay necesidad de seguir indagando más’”.⁴⁵ El término “epóptica” es empleado por otros medioplatónicos, como Plutarco.⁴⁶ Según Teón de Esmirna, Platón llamaba epóptica al estudio de las cosas que se perciben con la inteligencia, es decir, las ideas.⁴⁷ Podemos preguntarnos a qué se refiere Calcidio con estos dos métodos. La física trata de las razones naturales que “es como una imagen hasta cierto punto vacilante y contendida en una especie de certeza verosímil”, mientras que las discusiones epópticas “brotan de la fuente del más puro conocimiento

43 *In Pl. Tim. Com.* CLXXXVII.

44 *In Pl. Tim. Com.* CXXVII.

45 *In Pl. Tim. Com.* CCXXVII.

46 Plutarco, *De Is. et Osir.* 382D-E; véase Den Boeft, J. (1977) *Calcidius on Demons (Commentarius Ch. 127-136)*, Leiden, Brill, 12-13.

47 Teón, *Expositio* 15, 16-18.

de las cosas”.⁴⁸ A estas dos formas interpretativas corresponden dos diálogos platónicos: *Timeo* y *Parménides*, como explica Calcidio, idea que comparte con los medioplatónicos. Las imágenes y el ejemplar corresponden a los dos polos del mundo de las ideas del *Timeo*, y el simulacro imperfecto de ese mundo justifica la advertencia inicial: “cuanto mejor es la esencia que la generación, tanto más excelente es la verdad que la fama y lo incierto de la opinión”.⁴⁹ Este esquema de ejemplar y copia claramente puede ser abordado con un pensamiento basado en la analogía, y Calcidio propuso este método de analogía a gran escala para el *Timeo* platónico.

Como hemos referido, el comentario de Calcidio está dividido en dos secciones. La segunda parte comienza con el análisis de la naturaleza de los seres creados: démones y humanos, y finaliza con una exposición sobre la materia. La estructura de las dos partes es diferente. En la primera, el texto se construye alrededor de los diagramas matemáticos articulados con conceptos de las disciplinas matemáticas. En la segunda parte, Calcidio resume las opiniones de las escuelas filosóficas griegas y algunos filósofos individuales sobre los temas del *Timeo*, y proporciona su propio punto de vista al respecto. Si bien estas diferencias resultan notorias, también puede entenderse que existe un especial vínculo entre ambas partes. En la primera, Calcidio introdujo las cuatro disciplinas matemáticas en la medida en que resultan relevantes para explicar el diálogo platónico. En la segunda parte, sobre los elementos conceptuales aportados por las disciplinas del *quadri-vio* elabora nuevas temáticas en clave platónica, es decir, tales estudios son los que posibilitan el ascenso del alma o del intelecto, llegando gradualmente a un estado en el que las verdades filosóficas más elevadas se vuelven posibles. Estas verdades son los principios últimos de todas las cosas. El alma, o intelecto, alcanza la comprensión del universo a través de sus reglas matemáticas, que son las que, por su parte, la constituyen. El aprendizaje de las matemáticas proporciona un pensamiento que facilita al alma la percepción de nociones abstractas.

Al comenzar la explicación en esta segunda parte sobre los diversos seres creados, Calcidio usa aquella función hermenéutica que ahora le resulta familiar al lector. Así como en la conformación del universo resultaba necesario encontrar las propiedades de los elementos que permitían la mediación mutua entre ellos, del mismo modo en los vivientes es necesario un medio entre las dos entidades extremas: los

48 *In Pl. Tim. Com.* CCLXXII.

49 *Tim.* 29c.

seres divinos inmortales y las criaturas terrenales mortales. Este medio, al igual que los elementos medios, debe tener una cierta naturaleza que combine las características de cada extremo. Para presentar esta explicación se remonta a su larga explicación sobre los elementos que se unen a través de sus cualidades compartidas:

Por esto, dado que existe una raza de seres vivos divina e inmortal, que habita el cielo y las estrellas, y otra temporal y mortal, sometida a las pasiones, que ocupa la tierra, es necesario que entre estas dos exista una intermedia que conecte los dos límites extremos, como vemos en la armonía y en el propio mundo. Pues así como existen en los mismos elementos partes centrales que, interpuestas, unen sin interrupción el cuerpo del mundo entero [...], así también, como existe un ser vivo inmortal, no sometido a las pasiones y dotado de razón, que se dice celestial, al existir asimismo otro ser mortal y sometido a las pasiones, nuestra raza, es necesario que haya una raza intermedia que participe de la naturaleza celestial como de la terrenal, y que sea inmortal y sometida a las pasiones. Tal es la naturaleza de los démones.⁵⁰

Los démones son las criaturas que cumplen con los requisitos para establecer la mediación requerida, como evidencia el paralelo establecido entre la función de los elementos intermedios y la de los démones.⁵¹ Los démones, al participar en las cualidades de los seres extremos, funcionan como la mediación que mantiene la cadena de elementos unida.⁵² Para proporcionar una distinción aún más fina, Calcidio propuso que hay tres tipos de démones: uno más cercano a las criaturas celestiales, otro más cercano al hombre, y uno entre estos dos, de manera insiste en su empleo de estructuras triádicas en la explicación de lo real. Asignó como moradas de los démones tres regiones del cosmos, cada una correspondiente a un elemento: *aether*, *aer* y *humecta essentia*.

Los démones, siendo el elemento medio y de mediación, sirven como mensajeros e intérpretes de Dios cuando es necesario, son los instrumentos del castigo divino. Ellos mantienen la justicia de Dios sobre el hombre y preservan el vínculo entre las diferentes jerarquías de seres creados y las diferentes regiones del universo. Impulsan la estructura de los seres creados, así como los elementos forman el vínculo del universo, resultando ambos dispuestos de acuerdo con una

50 *In Pl. Tim. Com.* CXXXI.

51 *In Pl. Tim. Com.* CXX.

52 *In Pl. Tim. Com.* CXXXII.

analogía geométrica. Calcidio equipara a los démones con los ángeles, y usa la matemática para describir su posición como criaturas medias “pues como se puede comparar a Dios con un ángel, también se puede comparar a un ángel con un hombre” (*ut enim deus iuxta angelum, sic angelus iuxta hominem*).⁵³

De manera que Calcidio explicó con razones matemáticas la estructura del universo, sirviéndose de la analogía. Luego, en un contexto de discusión teológica se sirvió del mismo concepto, exportando el concepto de su contexto matemático. De este modo, se configura como un método mediante el cual entre términos de cualquier tipo puede definirse la relación existente con precisión. La analogía en Calcidio deviene en una metodología adecuada a la cualidad transitiva del universo. Esto quiere decir que siempre que un elemento se relaciona con otro y este último con un tercero, entonces el primero se relaciona a su vez con el tercero. La explicación de Calcidio centrada en la proporción continua geométrica es transitiva en el nivel micro que trata sobre los elementos, en el nivel macro que versa sobre el alma del mundo y el sistema planetario, pero también en el pensamiento vinculado con otras verdades filosóficas como la discusión sobre la naturaleza de los démones.

CONSIDERACIONES FINALES

La obra de Calcidio representa una interesante singularidad dentro del campo de la filosofía latina tardoantigua. Su condición de única traducción y comentario al *Timeo*, junto con su estructura y temática relacionadas con las múltiples disciplinas, aspectos éticos, gnoseológicos, estéticos, ontológicos y metafísicos, así como sus innovaciones compositivas, terminológicas y estilísticas, determinan la riqueza de este trabajo, en muchas ocasiones desatendido, y permite considerarlo como el tratamiento más completo del *Timeo* platónico en lengua latina que aseguró la transmisión a los pensadores medievales.⁵⁴ Su ubicación temporal debería ponerlo en relación directa con los autores neoplatónicos, sin embargo, son los medioplatónicos los más referidos, si bien Calcidio no nombra a muchas de sus fuentes y es trabajo de sus propios exégetas identificarlas.

El concepto de analogía resulta el esquema de pensamiento clave en la labor hermenéutica de Calcidio. La primera parte del comentario explica cómo la proporción geométrica continua da cuenta de

53 *In Pl. Tim. Com.* CXXXII.

54 Véase Hoenig, C. (2014) “*Timaeus Latinus*: Calcidius and the Creation of the Universe”, *Rhizomata*, 2, 1, 80-110.

la constitución del cuerpo del mundo mediante la adecuada armonía entre los elementos constituyentes, como también sucede con el alma del mundo. En todo este apartado se sirve de diversos conceptos de aritmética, geometría, música y astronomía. En la segunda parte del comentario, empleó aquellas consideraciones establecidas en la primera parte para estudiar cuestiones no matemáticas. Para Calcidio, la proporción geométrica continua asumió un triple papel. En primer lugar, es el principio que se encuentra detrás de la estructura matemática del universo. En segundo lugar, se trata de un patrón de pensamiento que se manifiesta en los fenómenos del universo y, por lo tanto, puede ser descubierto y comprendido, a la vez que ser empleado como un método general de abordaje. En tercer lugar, es el esquema principal de abordaje que él mismo empleó en su exégesis del *Timeo*. El capítulo final del comentario evoca el camino de la filosofía: el dominio del pensamiento matemático.⁵⁵

Claro que otros pensadores hicieron uso, asimismo, de este concepto para comprender lo real. Dionisio emplea analogía en sentido ontológico y epistemológico. En la filosofía cristiana, Clemente estableció el concepto, con el significado de analogía del ser. Analogía es originalmente un modo de ser, una proporción de ser en relación entre sí, que posibilita el conocimiento que se basa en la comparación y conduce a la *via analogiae*, una herramienta epistemológica. Es una forma de conocimiento posibilitada por una forma de ser.⁵⁶ Puede entenderse a la analogía como una especie de postura en relación con los principios trascendentales y finalmente con Dios.

Este lugar tan prominente de la analogía y la mediación en la hermenéutica de Calcidio probablemente no se deba solo a un puro ejercicio intelectual. Calcidio vivió en el cruce entre la Antigüedad y la Edad Media, la filosofía pagana y la teología cristiana, el Este y el Oeste, el griego y el latín. Así como en *Timeo* insistió en encontrar el elemento común entre los extremos, así su esfuerzo significa al mismo tiempo una búsqueda de mediación entre culturas, épocas y concepciones metafísico-teológicas. Calcidio se presenta a sí mismo como un mediador cultural entre las tradiciones romanas, griegas y la filosofía cristiana.⁵⁷ La armonía generada a través de las mediaciones entre las entidades no significaba la exclusión de la diversidad en pos de una uniformidad, sino más bien tenía como objetivo permitir a las partes

55 *In Pl. Tim. Com.* CCCLV.

56 Véase Morley, R. (1986) *From Word to Silence: The way of negation, Christian and Greek*, Bonn, Hanstein.

57 Como argumenta Reydamas-Schils, G. (2007) "Meta-Discourse: Plato's 'Timaeus' According to Calcidius", *Phronesis*, 52, 3, 301-327.

funcionar con el todo. La naturaleza de lo real puede ser considerada armónica gracias a la estructura que la gobierna: el alma del mundo. El universo armónico de Calcidio entiende que los distintos componentes están unidos mediante la proporción, que garantiza una inquebrantable y bella unidad de los elementos que así unidos forman una cadena. La proporción-analogía es un principio de orden cósmico.

LA EXEGESIS LOS NOMBRES DE DIOS

María del Carmen Fernández

A la memoria del Prof. Dr. Emilio Komar

A. CELEBRACION

Celebración. “Begehung!”. Queremos celebrar la ‘fiesta’ de la palabra. La misma rechaza todo aislamiento, por ello nos congregamos, nos reunimos, para mostrar, decir, nombrar, sin agotar aquello que pertenece a la esencia de Aquél que sólo expresa: “YO SOY EL QUE SOY...”

Para llevarlo a cabo detenemos el tiempo de los relojes, entrando en el tiempo humano, el tiempo interior. Esta festividad requiere ‘ver’ y ‘oír’ para dejar que ‘el habla hable’. E. Stein explica en sus “Anotaciones...⁽¹⁾ que Los nombres de Dios pertenecen a la teología afirmativa de Dionisio Aeropagita: lo denomina ‘teología simbólica’. Entre todos los escritos los datos más amplios los encontramos en la carta a Tito, las cuales no son ‘cartas’ en sentido estricto, sino breves tratados escritos en formas más libre que le consienten más fácilmente hacer anotaciones a sus escritos mayores.

Los escritos santos han presentado la misteriosa e inaccesible verdad, para los iniciados en formas enigmáticas.

1 Stein Edith. Obras Selectas. Editorial Monte Carmelo 1997. Anotaciones sobre la teología simbólica

(...) Según un texto de San Pablo la entera creación visible está situada frente a la invisible esencia de Dios. (Cfr. Rom 1, 20). Por lo tanto, los escritores sagrados contemplan muchas cosas únicamente en referencia a las relaciones sociales y leyes de la sensibilidad, otras de instituciones ocultas. Se ha de ir pues más allá de las interpretaciones comunes y de las formas como conviene a los santos, por ejemplo, cuando tratamos de entender la imagen del 'fuego' que la Biblia aplica a Dios mismo. (Dt.4,11).

B. EL SIMBOLO

En esta celebración el 'símbolo' cumple una consideración muy importante. Sólo cuando hemos podido 'leer' y 'oír', la realidad comienza a hablar.

Lo simbólico tal como lo entendieron Goethe y Schiller, no sólo remite al significado, sino que lo hace estar presente 'ahí, y tal como puede estar ahí en absoluto.

La esencia de lo simbólico consiste precisamente en que no está referido a un fin con un significado que haya de alcanzarse intelectualmente, sino que detenta en sí su significado.

Esto se puede ver a través de la experiencia estética que tenemos frente a esa gran 'obra' que es el Universo. Es la experiencia de lo infinito en una realidad finita. Así lo expresan las fórmulas clásicas que definían la belleza como 'esplendor de la verdad' de 1a unidad del ser de la bondad. No hay belleza sin la sensibilidad, pero como bien decía Hegel "En el campo de lo estético, lo sensible no nos debe aparecer más que como superficie y apariencia (Estética, I I, 1). El fondo no es sensible, es el espíritu infinito. Continúa Hegel: "En el proceso estético, lo sensible se espiritualiza y lo espiritual aparece como sensibilizado" (Ibidem).

Por ello un esteta alemán formula esta última conclusión:

...Lo bello es más que lo vivificante de nuestras fuerzas espirituales, constituye el impulso para una trascendencia que eleva la verdad del ente como representación de objetos, a verdad del ser mismo, pues la suave instancia de lo bello se niega a la objetivación total por la voluntad que todo lo calcula y da a la verdad (como giro contrario al descubrimiento total del ente en su objetividad y al ocultamiento del ser mismo) en medio del ente un último refugio y una garantía indestructible. Tal esencia de lo bello no ha sido penetrada todavía. Pertenece a las verdades no halladas del Creador. (Wolfgang Janke en *Hanbuch philosophischen Grundbegriffe*).

Puede verse aquí la maravillosa experiencia sobre 'la participación' algo muy presente en la obra de Dionisio sobre Los nombres divinos. Como bien lo enseñaba el Dr. Emilio Komar, esta obra es la mejor crítica desde la afirmación de 'lo propio' frente al 'ser genérico' de la filosofía hegeliana, y agregaba en la segunda de sus exposiciones en la Universidad del Salvador sobre "*Algunos pensamientos en torno a la situación de la filosofía 'hoy'*" "el 20 de nov. de 2002, constituyendo ésta la segunda de las 'cuatro' últimas que nos permitió tener el 'gozo profundo' de escucharlo en estas disertaciones, que sería muy bueno un 'tratado' sobre esto.

El maravilloso 'maestro esloveno' dejaba como tantas veces, un 'compromiso responsable' para quienes continuaran internándose en las aguas profundas del misterio nadando como las truchas y los salmones hacia la verdad de las cosas.

Ciertamente esta experiencia de la participación a través de Los nombres de Dios, permite ver a cada hecho del Universo como 'rayo refractado del Creador'. Así, por ejemplo, en el significado de los signos o imágenes sagradas y sobre todo en lo concerniente a la manifestación de 'lo bello' en el Universo, como puede observarse en un relato que realiza E. Galeano sobre la 'hermosura' presente en la naturaleza. En su libro "*El libro de los abrazos*" cuenta esto: "Diego no conocía la mar. El padre, Santiago Kovadloff, lo llevó a descubrirla. Viajaron al sur. Ella, la mar, estaba más allá de los altos médanos esperando. Cuando el niño y su padre alcanzaron por fin aquellas cumbres de arena, después de mucho caminar, la mar estalló ante sus ojos. Y fue tanta la intensidad de la mar, y tanto su fulgor, que el niño quedó 'mudo de hermosura'.

Y cuando por fin consiguió hablar, temblando, tartamudeando, pidió a su padre:

–¡Ayúdame a mirar!"

He aquí como se conjuga el signo con la necesidad de una mirada larga y contemplativa que pueda 'atisbar' la presencia de esa 'naturaleza' como presencia de lo sagrado.

C. LOS NOMBRES DE DIOS

Escribe Dionisio: "Llamamos Hermosura a aquel que trasciende la hermosura de todas las criaturas, porque éstas la poseen como regalo de Él, cada una según su capacidad. Como la luz irradia sobre todas las cosas, así esta hermosura todo lo retiene y excede toda hermosura. Hermoso, eternamente invariable. No nace ni perece, no aumenta ni disminuye. No es amable en un sentido y desagradable en otros,

a veces hermoso y otras no; para unos hermoso, y para otros feo, ni distinto en uno u otro lugar.

Es constantemente idéntico a sí mismo, siempre hermoso. En Él estaba constantemente toda hermosura antes de que ésta existiese. Él es su fuente.

Nada hay hermoso que no haya brotado de aquella simplicísima Hermosura, su fuente.

De esta hermosura proceden todas las cosas bellas, cada una a su manera”(2)

Recordemos el relato: “El niño quedó mudo de ‘hermosura”.

Estamos sin lugar a dudas disfrutando esta celebración de la ‘palabra’. Queremos caminar por esta fiesta entrando en ella, como lo hacemos frente a una ‘obra’ de arte. En este caso, la mayor de las obras salida de la ‘energeia’ de un Dios personal, creador y trascendente, expresada a cada cosa interiormente, diciéndole desde el ‘silente repiquetear de ‘su’ Ser: “¡Quiero que seas!”.

Despaciosamente con todo el respeto, ‘la pietás’ que la misma requiere, comenzamos a ‘movernos’ en ese mundo. Nos movemos de aquí para allá, en un vaivén continuo, sin fin alguno. Nos encontramos en el ‘espacio de juego’, llenos de estupor, asombro, admiración, con nuestra mirada de niño que ve las cosas nacer, y donde cada una le dice a la otra: “Tat twan asi”. ¡Esto eres tú!:

- El Bien.
- La Luz.
- La Hermosura.
- El Amor.
- El Éxtasis.
- El Celo.

Allí, en ese espacio ‘nombramos’ para alabar el buen poder del Amor. Somos espectadores que contemplamos lo que acontece en él.

Y ‘allí’ nos sentimos felices durmiéndonos en el ‘dintel del momento...’ ‘Lo sabemos, todo es perecedero, pero también eterno.

Como lo expresa Nietzsche: “El que no sabe dormirse en el dintel del momento, no sabrá nunca lo que es la felicidad, y lo que es peor, no hará nunca feliz a los demás”. Comenzamos a ‘participar’ de la ‘fiesta’, como pequeño anticipo de aquella que ‘es’, La Fiesta del Fin sin Fin ROSTRO AL Padre.

2 Dionisio Aeropagita. Obras Completas. B.A.C. Pag 302

D. HERMOSURA

Volvemos a Los Nombres de Dios, ocupándonos de aquello que ya hemos mencionado con ocasión del relato: La HERMOSURA. Dionisio explica que los teólogos alaban y ensalzan este Bien.

Lo llaman HERMOSO. HERMOSURA. AMOR. AMADO. Le dan cualquier otro nombre divino que convenga a esta Fuente de Amor y plenitud de gracia. Hermoso y Hermosura se distinguen y unifican en la Causa que todo lo unifica.

Llamamos Hermoso a aquello 'que participa' de la Hermosura y llamamos Hermosura a 'la participación' de la Causa que produce en las cosas.

Pero llamamos Hermosura a Aquél que trasciende la Hermosura de todas las criaturas, porque estas la poseen como 'regalo' de Él, cada una según su capacidad. Esta Hermosura todo lo reviste irradiándose desde el propio manantial.

Su 'nombre': HERMOSO, que contiene en sí toda hermosura. Se lo llama Hermoso, pues lo es bajo todos los aspectos: contiene y excede de toda hermosura. Hermoso eternamente.

Nada hay hermoso que no haya brotado de aquella simplísima hermosura, su 'fuente'. De esta hermosura proceden todas las cosas bellas, cada cual a su manera. La hermosura es causa de 'armonía'. No hay nada en la naturaleza que no participe del Bien y la Hermosura. Va delante de todas como 'meta' y 'amor' a que aspiran. Causa final que todo lo orienta, pues es modelo al cual nos configuramos y conforme al cual actuamos por el deseo del Bien.

El Bien-Hermosura, siendo trascendente por encima de todo reposo y movimiento, fija a cada ser su propia naturaleza y le da el movimiento correspondiente. Dicen que las 'inteligencias celestes se mueven en sentido de línea recta cuando proceden como 'guía' providente de sus inferiores dirigiéndolo todo rectamente.

Se mueven 'en espiral' cuando a la vez que cuidan de los inferiores permanecen idénticas girando siempre alrededor del Bien-Hermosura, causa de su identidad.

E. EL BIEN. EL AMOR. EL EXTASIS

La Causa de todas las cosas, por la sobreabundancia de 'bondad' todo lo ama, perfecciona, conserva y torna hacia sí.

El deseo amoroso de Dios es Bondad que busca hacer el Bien para la misma Bondad. Deseo creador del Universo, preexistía abundante en el Bien, y no quedó en El encerrado. Le indujo a usar la abundancia de su poder para crear el mundo. No piense nadie que al ensalzar el término 'deseo amoroso' vamos contra las

Escrituras. Creo que sería insensatez absurda fijarse en la formalidad de las palabras, que en 'la fuerza de su significado'. Nunca debe obrar así la persona que busque entender las realidades divinas.

Lo que debemos entender es que empleamos 'letras, sílabas' escritos y frases 'en razón de su significado'. Por eso el alma guiada por las potencias intelectivas está centrada en el objeto del conocimiento, resulta inútil la operación de los sentidos. Lo mismo sucede al entendimiento cuando el alma hecha ya deiforme por unión desconocida, con los ojos cerrados, se adhiere a los 'rayos desprendidos' de aquella "luz inaccesible".

En cambio, cuando el entendimiento, centrándose en la perfección de los sentidos, se levanta a la contemplación de lo inteligible, da especial importancia a las sensaciones más precisas, a las palabras más claras, a la mayor distinción con que ve las cosas. Porque no están claras las cosas que caen bajo los sentidos, no podrán éstos transmitir las debidamente al entendimiento.

Si por hablar así parecieren que tergiversamos el sentido de las Santas Escrituras, quienes no están de acuerdo con la expresión "enamorarse" escuchen lo que sigue: "Amala y ella te custodiará" (Prov 4,6,8) Tenle gran estima y ella te ensalzará '

Tengan en cuenta, además, otros muchos pasajes que alaban la expresión "enamorarse de Dios". A algunos de los nuestros que tratan las Sagradas Escrituras les ha parecido que "enamorarse de Dios" es más divino que simplemente "amar a Dios". San Ignacio escribe: "Han crucificado a aquel de quien yo estoy enamorado". Y en los libros que introducen a la Sagrada Escritura hay uno que dice de la Sabiduría: "Procuré desposarme con ella, enamorado de su hermosura"(Sab8,2) Por lo tanto no temamos emplear la expresión "enamorarse de Dios" (3)

Enamorarse de Dios lleva al éxtasis, pues quienes así aman, están en el Amado, más que en sí mismos... Por eso el gran Pablo arrebatado por su encendido amor a Dios, y preso del poder extático dijo: "Ya no vivo yo, es Cristo que vive en mí." Pablo estaba realmente enamorado de Dios, pues como él dice: salía de sí mismo por estar con Dios. No contaba más con su propia vida, sino con la de Aquel de quién él estaba enamorado. Y hay que atreverse también a decir en honor a la verdad que el mismo autor de todas las cosas 'vive fuera de sí' por su providencia universal, por 'puro enamoramiento' de todas las cosas.

La bondad, amor y enamoramiento le seducen hasta hacerle salir de sí, de su morada trascendente y descenderla vivir dentro de todo ser. Procede así en virtud de su infinito y extático poder de permanecer

3 Dionisio Aeropagita op. cit. pp305-307

al mismo tiempo dentro de sí. Por lo cual los que entienden lo divino, llaman a Dios 'Celoso'.

F. CELO

Los que entienden de lo divino, llaman a Dios 'celoso', pues está poseído de un grande y misericordioso amor hacia todos los seres y suscita en ellos el mismo 'celo'. Así se muestra Dios celoso, pues siempre se siente 'celo' por lo deseado. Al proveer en bien de todas las criaturas está probando su 'celo'.

En conclusión, podemos decir que el Bien-Hermosura es a la vez el amado y el amante. Tales propiedades existen en el Bien Hermosura ⁽⁴⁾.

En este camino hacia Los Nombres de Dios llegamos a La Luz.

Nos reuniremos en torno al Salmo 36,10.

G. LA LUZ

Para comprender mejor lo que aquí se medita, se debe traer a presencia aquella noche de diciembre en la cual se pudo 'celebrar' la fiesta de la luz al contemplar llenos de asombro, la llamada 'estrella de Belén', que según lo esperado, se mostraría en el firmamento para 'gozo' de todos aquellos que quisiéramos verla. Se produjo un 'encuentro' que impresionó mucho al corazón de algunos de nosotros. Fue el mismo un encuentro 'sacramental'.

Lo sabemos, el sacramento no es solamente un rito. Para su plena realización supone toda una vida que se abre como la flor a la luz, o como el girasol que va acompañando el curso del Sol. Pertenece esencialmente al Sacramento el proceso de conversión y de búsqueda de Dios. No se lo debe representar estáticamente y confinado en el tiempo al momento de la realización del rito porque la ceremonia es la culminación de la montaña de la vida hasta ella existe la subida, después se descende... Así, el proceso del sacramento. Estas palabras pertenecen a Leonardo Boff, presentes en su pequeño librito: "Los sacramentos de la vida y la vida de los sacramentos"⁽⁵⁾. El autor continúa diciendo: "El hombre va descubriendo a Dios y su gracia en los gestos significativos de la vida, se va abriendo a él, va acogiendo su advenimiento, va festejando su 'epifanía...' hasta que en una celebración oficial de la comunidad de fe, festeja y saborea la diafanidad divina, a través de las fimbrias frágiles de los elementos materiales y de las palabras sagradas. Después de la ceremonia sacramental, el fiel vive de la fuerza

4 Dionisio Aeropagita. Ibidem pp 307-308

5 Boff Leonardo. Los sacramentos de la vida y la vida de los sacramentos. Indo-American Pres service. Editores. Bogota. Colombia. 1993. pp 62-63

recogida y prolonga el sacramento en el interior de su vida. La gracia lo acompaña bajo otras señales, llevándolo de búsqueda en búsqueda, de encuentro en encuentro, hacia un duradero y definitivo abrazo.”

Así aconteció ese ‘encuentro’ esa noche de diciembre. Quisiera compartirlo con ustedes, queridos amigos.

Leemos en las Sagradas Escrituras:

Balaam miraba el cielo, y el cielo bendecía. Y Balaam se animó a decir lo que ‘veía’:

-Lo veo, aunque no para ahora.

Lo diviso, pero no de cerca:

De Jacob se levanta una estrella, un cetro surge de Israel...

Y he aquí mi experiencia. Aproximadamente alrededor de las 21.30 hs subí a la pequeña terraza de casa y comencé a mirar hacia el Oeste. La visión hacia el Firmamento se dificultaba porque el viejo Plátano, totalmente frondoso dificultaba el poder ver el espacio libremente. Sin embargo una suave brisa permitió el movimiento de las hojas, dejando ‘un claro’ entre las mismas, y así, de pronto apareció una ‘pequeña luz’, que llevó a poder expresar:

-¡Ahí está! “¡La estrella de Belén!”.

Me conmovió, me llenó de asombro, estupor, admiración y sentí aquello que expresara Louis Lavelle: “El ver las cosas nacer de una manera única!”.

Me quedé un largo rato para bajar luego y dar por cumplido mi deseo, dado que según lo habían dicho, esa oportunidad no duraría más de ‘dos horas’. Pero dentro de mí había insatisfacción al saber que ‘esa noche era la primera, en mi caso, y la última de verla... última oportunidad como ‘homo viator’ de ese encuentro sacramental... Y entonces recordé unas palabras de V.Frankl sobre una máxima ‘logoterapéutica’:

Vive de tal manera como si lo hicieras por segunda vez, habiendo hecho la primera vez todo tan mal como lo estás por hacer en este momento.

Esa máxima continuó hablándome interiormente. Quedé en la pequeña salita hasta altas hora de la madrugada, pensando, pensando, pensando, y entonces decidí ir a descansar. Subí las escaleras que llevan a mi cuarto que está frente a la terraza.

Eran ya las “4.30hs” de esa madrugada... En el último peldaño de la escalera, dos puertas, hacia la derecha, la de mi cuarto, hacia la izquierda, la de la terraza. No lo pensé, abrí la puerta de la misma, salí y giré mi cuerpo hacia el frente, elevando mi mirada hacia el firmamento, y frente a mí, ya hacia el Este, La Estrella de Belén, enorme,

enorme, enorme, estallando de Luz!!;Sobre un cielo de azul intenso!.
¡La LUZ sobre nuestro Planeta, sobre nuestro Hogar, en un tiempo
muy cercano a La Noche Santa!

Mirándola repetí:

En medio de la noche, una ‘estrella’ guió a los Magos hacia Belén...Una
estrella nos guíe hacia la Luz!

En aquel instante pude sentir aquello que escribiera Rilke:

“En cientos de lugares es la naturaleza, todavía ‘origen’, un juego de
fuerzas puras que nadie ‘toca’, si no se arrodilla y admira”.

Esa noche pude hacer la experiencia nuevamente, que ¡el Amor es más
fuerte que la muerte!

Por ello al acercarme a este Nombre de Dios, a la Luz, encontré encar-
nado aquello que dice San Agustín:

No me hubieras buscado si no me hubieras encontrado, pero no me
hubieras encontrado, si no me hubieras buscado...

Escribe Dionisio: “En humilde silencio adoramos lo inefable. Nos ele-
vamos atraídos por los rayos luminosos de las Sagradas Escrituras; su
esplendor nos impulsa a entonar himnos de alabanza. Contemplamos
la luz divina que nos dispone para alabar la Fuente desde donde mana
abundante toda iluminación santa.

La Fuente que nos habla de sí misma con palabras de las Santas
Escrituras. Es en verdad Causa, origen, Voz que llama a los alejados
para que vuelvan a la vida: renovación de divina imagen perdida.
Apoyo para los zarandeados por la impureza. Fundamento de perfec-
ción para los perfectos. Plenitud de la divinidad para los que se divini-
zan. Simplicidad de los que se simplifican. Unidad de quienes logran la
unión. Principio supraesencial de todo principio, prodiga en lo posible
bondadosamente sus secretos.

En resumen, es Vida de los vivientes, esencia de los seres... Principio
y Causa por su bondad de toda vida y esencia. Por su misma bondad
produce y mantiene en su ser todas las cosas.” (6).

6 .- Dionisio Aeropagita Ibidem pp 271-278

Cuando nos transformemos en incorruptibles e inmortales, después de alcanzar el estado de perfecta bienaventuranza con los que ya están configurados con Cristo, entonces como está escrito, estaremos siempre con el Señor. Nos saciaremos con la pura contemplación visible del mismo Dios envueltos en su glorioso resplandor, como se manifestó a los discípulos en la sacratísima transfiguración. Libre ya la mente de las pasiones y de las materialidades, nos hará Dios partícipes de sus fulgurantes rayos de Luz intelectual, sin que podamos comprender cómo. Luz que nos une con Ely nos hace felices (7) .

Y entonces..." En Tu Luz, veremos La Luz!

H. LA LUZ

Escribe Ernesto Cardenal en su libro, "Este mundo y el otro"⁽⁸⁾: "Desde que el hombre es hombre (y tal vez antes) la luz ha tenido un sentido simbólico espiritual, además del sentido ordinario.

Y también las tinieblas (...) Al menos por lo que sabemos de la luz por la ciencia moderna, ¿no encontramos más claridad en estas palabras: "*Yo soy la luz del mundo, el que me sigue tendrá la luz que da vida, y nunca andará en la oscuridad?*"

O podemos encontrar más claridad en frases del Evangelio de San Juan en que nos dice que en EL estaba la vida, era la luz de la humanidad, y esta luz brilla en las tinieblas y las tinieblas no han podido apagarla. O cuando en el himno de Zacarías en San Lucas se habla de que nos viene de lo alto un sol de un nuevo día para dar luz a los que yacen en tinieblas y sombras de la muerte. Lo que ahora sabemos, entre otras cosas: que la verdadera realidad es otra y no la podemos imaginar, nos puede hacer entender mejor esas palabras de la revelación bíblica de que en el universo habría una luz diferente de la luz ordinaria. Y una vida también diferente. (Ya que Luz, Verdad y Vida son sinónimos). También a mí se me ha vuelto más claro lo que San Pablo dice: "Ahora vemos como en un espejo" (Y debemos tomar en cuenta que en aquel tiempo los espejos eran generalmente de metal bruñido y serían bastante opacos), pero hay un Salmo en la Biblia que dice: "En TU Luz, veremos La Luz".

Continúa diciendo E.Cardenal, Yo esto lo he estado leyendo por años sin entenderlo nada, con una sensación inconfesada de que era una repetición sin sentido. Pero ahora me parece que lo he entendido:

7 .- Dionisio Aeropagita Ibidem p 273

8 .- Cardenal Ernesto. Este mundo y el otro. M.Trotta. Madrid 2011. Ext. Pp 85-86

Dios es luz, pero es otra clase de luz, por medio de la cual ‘veremos la realidad como es’.

La Biblia comienza con el “¡Hágase la luz!, y que la luz fue hecha. Con todos sus colores, incluso, los que no vemos. Y más recientemente con muchas luces artificiales (aún, los rayos laser) que son la misma luz de las estrellas y nacida del “¡Hágase la luz” del Big Bang. Después del Diluvio Dios puso su arcoíris en las nubes como un signo de alianza con el hombre, y una promesa de que no habría otro Diluvio. Y como Newton descubrió que ese arcoíris es el abanico de colores que componen la luz blanca; luz que al posarse en las cosas hacen que el mundo tenga la deslumbrante belleza que tiene.

Quiero terminar con un poema titulado “El arcoiris”, de un niño con cáncer, Edwin Padilla, de trece años, en un hospital infantil en Managua:

Cuando llueve
sale un lindo arcoíris
Y me gustan mucho sus colores,
rojo, amarillo, azul, morado, verde
y si no existiera
fuera triste y aburrido.

En el mundo hay mucho dolor, incluso el dolor de niños con cáncer, pero también el mundo es bello como lo ven estos mismos niños.

Si no hubiera el arcoíris y los colores que hay en la luz, “fuera triste y aburrido”. Pero hay esta luz con sus colores y muchos creemos que también hay otra luz, diferente a la ordinaria, y que ella nos revelará otra realidad y veremos en otra clase de visión el mundo tal como es.(8).

Esta celebración sobre Los Nombres de Dios en Dionisio Aeropagita, ha permitido caminar por la maravillosa ‘fiesta’ de la Creación por parte de Dios, personal, Creador y Trascendente, participando nosotros como ‘rayos refractados del Creador’, pudiéndolo llevar a cabo en la cotidianidad de nuestra vida que no otra cosa es ‘la fiesta’, ‘tener un buen día’.

Claro está pudimos llevarlo a cabo, gracias a ‘nuestra mirada de niños’, entrando en esa ‘Obra’, única e irrepitible’ que es el Universo, ¡tan recién creado y tan nuevo!, que siempre nos permite como lo dice Louis Lavelle: “Ver las cosas nacer”.

Y al entrar en ese mundo, comenzamos a ‘jugar’ en él, meciéndonos en un vaivén permanente, como lo son el juego de las olas en el mar. Fue un constante ‘ir y venir’, lleno de sentido, sin finalidad alguna ‘como lo es la obra de arte.

Y en ésta, la mayor vivimos de...(gozo) frente a ese Orden que estalla por doquier a través de la armonía preestablecida, encontrando en la misma los 'símbolos' que nos han 'hablado' de Dios, "Luz, Bien, Hermosura, Amor, Extasis, Celo" Sí, porque todo esto y mucho más que de alguna manera evoca a esa realidad que todo lo trasciende, "Dios Inefable "Quién siempre 'habla' desde el 'silente' repiquetear del Ser...'. Sólo se requiere, querer 'ver' y querer 'oír' para que se produzca el 'encuentro sacramental con El 'Ese 'encuentro' que le ha permitido al Crisóstomo desde las entrañas, expresar:

“¡QUE NO VERAN, LOS QUE VEN AL QUE TODO LO VE...!”
Tiempo Navideño 2020-2021

A PROPÓSITO DE LA NUEVA EDICIÓN CRÍTICA DE LAS *QUAESTIONES SUPER LIBROS METAPHYSICORUM ARISTOTELIS* DE JUAN DUNS ESCOTO

Silvana Filippi*

En el campo de los estudios medievales más recientes, dos acontecimientos editoriales de nota ponen su atención en la metafísica escolástica. Se trata de la publicación, en el 2017, de la edición crítica de los, hasta entonces inéditos, *Notabilia super Metaphysicam* llevada a cabo por Giorgio Pini¹, y la aparición en Francia de los dos primeros volúmenes de la nueva edición crítica de las *Quaestiones super libros in Metaphysicorum Aristotelis* dirigida por Olivier Boulnois² (Paris, 2017 y 2020 respectivamente), de la que aún se aguarda el tercer y último tomo. Como se sabe, los *Notabilia* corresponden al comentario de la *Metafísica* aristotélica siguiendo el orden de sus partes, como había sido tradición hasta entonces. Las *Quaestiones*, en cambio, se inspiran en algunos pasajes del texto del Estagirita, pero no exclusivamente ni siguiendo su orden, puesto que su verdadero interés ya no es la *Metafísica* de Aristóteles sino la metafísica como ciencia. Al respecto,

* Universidad Nacional de Rosario – CONICET.

1 Juan Duns Escoto, *Notabilia super Metaphysicam*, ed. G. Pini, Brepols, Turnhout, 2017.

2 Respecto de las *Quaestiones* se dispone de dos ediciones críticas: aquella publicada en 1997 por The Franciscan Institute de la St. Bonaventure University, y aquella de la que, bajo la dirección general de O. Boulnois, han aparecido ya dos volúmenes (PUF, Paris, 2017. 2020) faltando aún el tercero y último.

muchos estudiosos consideran que precisamente en la concepción metafísica inaugurada por Duns Escoto se produce una ruptura respecto de la metafísica aristotélica, puesto que esta ciencia, tal como la piensa el Doctor Sutil, instaura la supremacía de la lógica sobre el ser. Se ve, entonces, que el renacido interés sobre la obra de Duns Escoto obedece, en buena medida, a la magnitud implicada en aquel giro epistemológico para la historia del pensar subsiguiente.

Este profundo viraje guarda relación con los efectos producidos por el ingreso del *corpus* aristotélico en plena Edad Media. Algunos acreditados investigadores consideran que tanto la cima como la crisis del pensamiento medieval han tenido una relación sustancial con el aristotelismo. Así, la recepción de la obra aristotélica en el Medioevo significó, en principio, una verdadera revolución en el plano de la propia teología. Las nociones filosóficas de raigambre platónica que, por mucho tiempo habían sido integradas al pensamiento cristiano, conllevaban ciertos escollos, sobre todo, en relación con su desconfianza respecto de la materia y del conocimiento sensible, así como su tendencia a un marcado dualismo antropológico y a una desvalorización del cuerpo. Por el contrario, el aristotelismo significaba una visión mucho más positiva respecto de la realidad material y del dato sensible, al par que permitía una concepción unitiva en relación con la naturaleza del hombre. Y puesto que la creación de la totalidad de lo real por parte de Dios (ciertamente con inclusión de la materia), la encarnación divina en un ser humano, y la resurrección de la carne eran tres pilares de la fe cristiana que suponían una altísima valoración de la materia en general y de la corporeidad humana en particular, el aristotelismo pareció introducir una renovación en el ámbito de la teología³ que, en muchos aspectos fue ampliamente favorable.

Pero ese aristotelismo temperado y equilibrado que había sido integrado al horizonte cristiano dio paso a un aristotelismo a ultranza que terminó por desacreditar sus aciertos y echar un manto de dudas sobre su presunto fisicismo y necesarismo infranqueables. Y es que aristotelismos hay muchos. Si uno había sido el de Tomás de Aquino, otro muy distinto será el del averroísmo latino, que llega incluso a radicalizar algunas tesis del Estagirita en un sentido en que el propio filósofo griego nunca podría haber pensado. Ese filosofismo en que Aristóteles es presentado como aquel cuya doctrina no puede ser superada entró en franco conflicto con los fundamentos de la fe

3 Cfr. G. K. Chesterton, *Santo Tomás de Aquino*, 2ª. ed., Rialp, Madrid, 2016. (Véase especialmente el cap. III: La revolución aristotélica).

cristiana y, como esperable efecto, puso en tela de juicio no sólo las tesis averroístas, sino la aptitud de la propia razón natural para llegar al conocimiento de orden superior.

En este contexto es comprensible que Juan Duns Escoto se viera en la necesidad de tomar distancia frente a Aristóteles y a redefinir las bases de la metafísica. Su respuesta ha sido un intento de superar las evidentes dificultades que el aristotelismo averroísta le presentaba a la teología cristiana. Pero si para Escoto no era posible recorrer la vía filosófica aristotélica, aun así no quiso prescindir de la metafísica.

Ahora bien, conforme el estado de la cuestión en aquel momento eran sobre todo dos los modelos metafísicos en discusión: uno el de Averroes que significaba la asunción de un aristotelismo a ultranza y cuyas tesis habían sido incluso radicalizadas por el “averroísmo latino” representado por algunos maestros de Arte de la Universidad de París; otro el de Avicena que reivindicaba para la metafísica el conocimiento de las sustancias separadas y la posibilidad de llegar a la contemplación unitiva de lo divino.

Bajo la mirada de Escoto, Avicena responde a la aspiración última del ser humano, pero lo hace más desde la teología revelada que desde la racionalidad filosófica⁴ puesto que, según el Sutil, *pro statu isto*, es decir, en las actuales condiciones posteriores a la caída, el hombre no puede acceder al conocimiento directo de lo inteligible, sino sólo proceder por abstracción a partir de las naturalezas sensibles (*quidditas rei sensibilis*). En cuanto al averroísmo, Escoto considera, desde una perspectiva claramente teológica, que ha quedado aprisionado en los límites del naturalismo aristotélico puesto que su punto culminante es la demostración de la existencia de un Primer Motor Inmóvil que es principio máximo en el ámbito de la Física, pero no la suprema sustancia inteligible que es el Dios cristiano. Si Tomás creía posible sobrepasar el aristotelismo desde el Primer Motor hacia el *Ipsium Purum Esse Subsistens*, Escoto, en cambio, juzga, coincidiendo de algún modo con el propio averroísmo, que Aristóteles no puede ser superado por su propia vía. El presunto *non plus ultra*, que el averroísmo entendía como máximo elogio hacia Aristóteles, fue contrariamente interpretado por Escoto como límite irrebalsable de la filosofía misma.

El problema que conducirá a la transformación escotista de la metafísica tenía entonces su origen en una discusión acerca de los alcances del saber racional. Según lo expresa Escoto: “en esta cuestión

4 Juan Duns Escoto, *Ordinatio*, prologus, pars prima, q. u., n. 33 (*Opera omnia*, t. I, Roma, ed. vaticana, 1: p. 19): según Escoto, Avicena “miscuit enim sectam suam –quae fuit secta Machometi– philosophicis, et quaedam dixit ut philosophica et ratione probata, alia ut consona sectae suae”.

se advierte la controversia entre filósofos y teólogos. Los filósofos sostienen la perfección de la naturaleza y niegan la perfección de lo sobrenatural; los teólogos, en cambio, conocen las limitaciones de la naturaleza y la necesidad de la gracia y la perfección de lo sobrenatural⁵. El tenor del conflicto sin duda había sido provocado por la extrema confianza del averroísmo en la suficiencia del saber filosófico para el hombre, así como por su perspectiva naturalista que parecía prescindir de la revelación y la teología. Esto se aprecia claramente en varias de las proposiciones averroístas que fueron motivo de la célebre condenación de 1277, como por ejemplo, *quod sapientes mundi sunt philosophi tantum*⁶, que aún hoy suena “escandalosamente osada”⁷, o aquella otra según la cual la felicidad eterna puede lograrse mediante las solas virtudes naturales⁸. Sorprende, con todo, la aparente identificación escotista entre los filósofos y los averroístas, pues nada indica que todo pensador haya de ser afín al averroísmo y a su peculiar interpretación de “el Filósofo”.

Sea de ello lo que fuere, lo cierto es que Escoto emprenderá una severa refutación de los filósofos, los cuales han creído “quod nulla est cognitio supernaturalis homini necessaria pro statu isto, sed quid omnem cognitionem sibi necessariam posset acquirere ex actione causarum naturalium”⁹. En efecto, nada hay más necesario para el hombre que el conocimiento de su fin último, pues sólo este conocimiento podría orientar la totalidad de su existencia hacia la plenitud de sentido y su realización, pero el hombre no puede llegar a saber en su estado de viador que tal fin último es Dios mismo, sino cuando es auxiliado por la revelación¹⁰. Por eso, dice Escoto, “concedo Deum esse finem naturalem hominis, sed non naturaliter adipiscendum sed supernaturaliter”¹¹.

Contrariamente a lo que podría deducirse de estas expresiones, el Doctor Sutil está convencido de que el intelecto humano, por su

5 *Ordinatio*, prologus, pars prima, q. u., n. 5 [ed. vaticana, I: p. 4].

6 H. Denifle y A. Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, Paris, 1889, p. 552, prop. 154, citada por Étienne Gilson, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Vrin, Paris, 1952, p. 13.

7 Étienne Gilson, *Jean Duns Scot*, p. 13.

8 H. Denifle y A. Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, p. 552, prop. 157.

9 *Ordinatio*, prologus, pars prima, quaestio unica, n. 5 (ed. vaticana, I, p. 5).

10 *Ordinatio*, prologus, pars prima, quaestio unica, n. 13 (ed. vaticana, I, p. 10): “Sed homo non potest scire ex naturalibus finem suum distincte; igitur necessaria est sibi de hoc aliqua cognitio supernaturalis”.

11 *Ordinatio*, prologus, pars prima, quaestio unica, n. 32 (ed. vaticana, I, p. 19).

propia naturaleza, es capaz de intuición intelectual. Si no fuese así, arguye, no podría justificarse la visión beatífica a la que estamos destinados. Sólo que, por causa del pecado, el hombre ha sido privado de sus plenas potencialidades, de modo que el intelecto de los seres humanos en esta condición de viadores no logra sobrepasar la abstracción a partir de las naturalezas sensibles y materiales.

Se ve inmediatamente, que los límites impuestos por Escoto al conocimiento metafísico no provienen de un reconocimiento de la finitud natural de nuestras facultades, sino que aquellas restricciones tienen un carácter decididamente teológico. Se establece así una crítica teológica a los alcances de la filosofía.

En consecuencia, la distinción entre teología y metafísica no podría ser más radical: sus objetos son enteramente diferentes, tanto que cabría dudar que existiese algún vínculo entre la primera, que al menos auxiliada por la revelación, puede alcanzar cierta comprensión de lo puramente inteligible, y la segunda, que en virtud de nuestra naturaleza disminuida por el pecado, no puede sobrepasar la abstracción a partir de lo sensible.

Pese a todo, Escoto no considera que la teología pueda prescindir por completo de la metafísica. La teología consiste en un discurso acerca de Dios (*sermo de Deo*) y la revelación le proporciona su contenido. Pero, en cuanto ciencia, requiere al menos que la existencia de su objeto haya sido demostrada por la ciencia inmediatamente inferior. Esto viene, en efecto, exigido por el orden de los saberes. Así, Dios, en nuestras actuales condiciones, nos resulta aprehensible como el Ser infinito (*ens infinitum*), pero es la metafísica la que versa acerca del ser en tanto ser (*ens in quantum ens*) y, en tal sentido, brinda a la teología el soporte nocional necesario.

Ahora bien, según Escoto, ese Ser infinito no puede coincidir con el Primer Motor de la doctrina aristotélica, pues esta noción pertenece aún enteramente al orden de la física. Por eso, si bien el Sutil admite que en este estado la facultad racional no puede exceder la abstracción a partir de lo sensible, cree necesario establecer un estatuto para la metafísica, que aunque reconozca su imposibilidad de acceder directamente a lo inteligible, la coloque por sobre la física. El ser sobre el que versa la metafísica no puede entonces estar vinculado a las concretas condiciones de la existencia física, ni siquiera si se tratase de un Primer Motor. Sólo así, además, podría pensarse una especificidad propia para la metafísica y la posibilidad de su colaboración con la teología, pues el Dios cristiano pertenece al plano de lo puramente inteligible y no necesariamente ha de coincidir con el Primer Motor que prueba la física.

Ha sido, precisamente en ese punto, donde Escoto ha visto en Avicena una posible solución a esta cuestión que aparenta sin salida.

Según el filósofo árabe, toda esencia es susceptible de *conocimiento físico*, si es considerada en su singularidad, es decir, como individuo concreto existente; de un *conocimiento lógico*, si es considerada como universal en la mente; pero también de un *conocimiento metafísico*, si resulta pensada en sí misma: ni como individual, ni como universal. Desde esta consideración metafísica, dice el filósofo árabe, *ipsa equinitas est equinitas tantum*. En esta doctrina del “triple estado de la esencia”, cree entonces Escoto que se encuentra la respuesta al objeto de la metafísica: ella se ocupa del ente en cuanto ente, considerado no como existente en la realidad, ni como ser de razón, sino en sí mismo, como pura entidad.

Duns Escoto funda así una nueva manera de comprender la metafísica que lo aparta de la tradición precedente (y sobre todo de Tomás de Aquino). El objeto de aquel saber es el ente, o mejor, la entidad, despojada de su concreta condición existencial, y aunque se trate no de un *ens ratione*, sino de un *ens reale*, la proximidad con una “logización” del ser no puede pasar desapercibida. Aparece así la concepción de la ciencia como saber que se aplica a un objeto, pero no considerado precisamente en tanto que existente: “*existentia non est per se ratio objecti, ut scibile est*”¹². El objeto de la metafísica está determinado por la comunidad de la esencia; es saber acerca de la *quiddidad*, es decir, acerca del carácter entitativo común a todo lo real. En palabras de Escoto: “*metaphysica quae est de quidditatibus*”. Sólo a la intuición, propia de la sensibilidad, le corresponde de suyo la captación de lo real como existente, pero aquella ciencia filosófica no puede teñirse de empirismo: la existencia concreta de su objeto no altera su contenido.

De ahí también, la especificidad del objeto de la metafísica, que para el Doctor Sutil no puede ser sino el ente comprendido unívocamente como noción abstracta y comunísima, igualmente aplicable a todo lo que es, incluyendo a Dios como *ens infinitum*. De este modo, “el entendimiento del viador puede tener certeza de que Dios es ente, dudando de que sea finito o infinito, creado o increado; luego el concepto aplicado a Dios es otro que éste o aquél, y así de suyo no es ni uno ni otro, y se incluye en uno y otro. Es pues concepto unívoco”¹³.

Esta noción de *ens commune*, generalísima e indeterminada, no coincide, por tanto, ni con la universalidad de un concepto, pues es claro que no es una noción meramente lógica sino que designa una

12 Juan Duns Escoto, *Quaestiones Quodlibetales*, VII, 8-9.

13 Juan Duns Escoto, *Ordinatio*, I, dist. 3, pars prima, qq. 1-2, n. 26 (ed. Vaticana, III: p. 18).

comunidad real y metafísica en el ser, ni tampoco con la particularidad de un existencia física empíricamente accesible a nuestras facultades de conocimiento. Sólo por ello esta noción de *ens commune* es la condición de posibilidad de la metafísica escolástica.

Este viraje en la comprensión del objeto de la metafísica permite explicar por qué las *Quaestiones* sobre la *Metafísica*, a las que ya hemos hecho referencia, constituyen un intento no tanto de comentar a Aristóteles como de reflexionar sobre los fundamentos epistemológicos de la metafísica. La univocidad de la noción de ente, que queda allí planteada y claramente sostenida en la *Ordinatio*, es presentada como el objeto propio de la metafísica, que, sin duda la aparta de la física, y no obstante no resultar comprendida como un ente de razón nos conduce, claramente, al plano de las condiciones lógicas y gnoseológicas como soporte de la metafísica. A tal punto que a propósito de esta obra, Olivier Boulnois, considera que el texto merecería el nombre de *Tractatus logico-metaphysicus*, puesto que “aquello que preside a la destrucción de la metafísica aristotélica y a su reconstrucción es precisamente su fundamento lógico”¹⁴.

Para Escoto, entonces, la lógica parece revestir una importancia capital. Tanto que esta concepción lo condujo a una inversión hermenéutica. “Aristóteles pensó el sentido del ser a partir de la manera en que se dice, siguiendo el hilo conductor de las categorías, dentro del lenguaje. Duns Escoto considera el ente a partir de una problemática porfiriana (y para Porfirio, las categorías son conceptos)¹⁵. Es decir que él ve ahí ante todo un universal. Las categorías son concebidas como conceptos de menor extensión, como partes y divisiones del ente. [...] Desde entonces, la estructura de lo pensable viene a sustituir al análisis lingüístico de los diversos sentidos del ente. Y el objeto más vasto y fundamental que subyace a esta estructura es un concepto primitivo, absolutamente simple, el de ente”¹⁶. Y es que, como Escoto sostendrá en la primera cuestión del libro IV de las *Quaestiones*, “el ente está incluido en todo aquello que es inteligible por sí”. De esta forma, el Doctor Sutil va configurando una suerte de teoría pura del saber construida a partir de conceptos fundamentales y articulada rigurosamente en una serie de proposiciones que se deducen de los primeros principios.

14 Olivier Boulnois, Introduction générale, Jean Duns Scot, *Questions sur la métaphysique*, Volume II, Livres IV à VI, Presses Universitaires de France (PUF), Paris, 2020, p. 7.

15 Recuérdese que Duns Escoto había comentado tempranamente las obras lógicas de Porfirio.

16 *Ibid.*, pp. 7-8.

Justamente ese pasaje de las *Quaestiones*, opina Boulnois, “es un punto de inflexión en la historia de la metafísica: cumple el pasaje de la equivocidad aristotélica a la univocidad del ente. En efecto, Duns Escoto es el primer pensador en transgredir esta autoridad y sostener la univocidad del ente”¹⁷. Con ello, se da un verdadero cambio de paradigma, el cual se realiza al considerar esos muchos modos de decir el ente no como modos de significación que, en la doctrina aristotélica, no son sino maneras de hacer aparecer los modos de ser de las cosas, sino como conceptos, esto es, objetos de pensamiento considerados por la lógica. En tal sentido, a partir de ahora las categorías son concebidas como “géneros supremos”, esto es, como contenidos conceptuales inferiores que dividen el ente concebido como una totalidad superior y cuya correspondencia respecto de los modos de ser de las cosas debe resultar indagada.

En consecuencia, continúa Boulnois, “la clave del descubrimiento de la univocidad del ente es el primado de la lógica. El lógico considera las realidades en tanto que ellas son pensadas por el intelecto, mientras que el físico y el metafísico consideran las cosas mismas. Y el ideal del lógico es considerar realidades unívocas, correspondientes a una definición rigurosa, tomada en un concepto único”¹⁸. Pero lo cierto es que la realidad es compleja y ésta es la razón por la que el filósofo de lo real, tanto el físico como el metafísico, están persuadidos de que los equívocos se encuentran contenidos en un mismo género, tal como afirma Aristóteles en el libro VII de la *Física* (4, 249 a 21-25). Así, mientras el conjunto de la metafísica occidental desde el neoplatonismo a Tomás de Aquino se esforzó por superar esta aporía de la metafísica atenuando la equivocidad del ser mediante el recurso a la noción de analogía, para el lógico no hay, no puede haber, nada intermedio entre lo unívoco y lo equívoco. Si un concepto es único, su significación también lo es. De ahí que esta consideración lógica conduzca a una interpretación realista de las categorías, según la cual la unidad del concepto debe corresponder a una unidad real. Mediante esta respuesta, Escoto subsume el objeto de la metafísica a la consideración de la lógica. Con ello, comenzó un proceso de logicización de la metafísica que no dejaría de avanzar hacia el pensamiento moderno.

Ciertamente, Escoto aún no estableció la metafísica como regida por principios *a priori*¹⁹. Para el Sutil, todavía, la metafísica procede

17 Olivier Boulnois, Introduction au Livre IV, Jean Duns Scot, *Questions sur la métaphysique*, Volume II p. 20.

18 Ibid., p. 20.

19 Este paso lo efectuará, a fines del siglo XVI, el teólogo español Francisco Suárez en sus monumentales *Disputationes Metaphysicae*. Las *Disputationes* vieron la luz

a posteriori, pues a su entender no es posible para el entendimiento otro modo de operar en este estado presente que el abstractivo. No obstante, ciertos indicios que tiempo más tarde serán distintivos del idealismo moderno ya aparecen en su doctrina, entre los cuales no son datos menores la prescindencia de la existencia de los entes concretos, el tratamiento de su objeto como una *quiddidad* o entidad pura, la absoluta escisión de lo metafísico respecto de lo sensible, la imposibilidad de un conocimiento natural de Dios, y la crítica a los alcances de la metafísica desde una consideración previa y extrínseca. En efecto, la motivación última de esta verdadera “revolución sutil” ejercida sobre la metafísica, radicaba en las exigencias de una teología que había procedido a una crítica severa y restrictiva ante las pretensiones del naturalismo empirista. No obstante y más allá de la motivación que haya generado este proceso, por lo que hace específicamente a la constitución epistémica de la metafísica parece claro que, a partir de entonces, el fundamento de aquella ciencia se deslizaba crecientemente desde la aprehensión de los entes tales y como existen en la realidad hacia las condiciones lógico-gnoseológicas que hacen posible la comprensión transempírica de la entidad en cuanto objeto de conocimiento. O, expresado de otro modo, un traspaso desde el decir referido al ser existente hacia la posibilidad conceptual de una noción de ente lógica y suficientemente aplicable en el ámbito del pensar.

por vez primera en 1597 y han tenido una notoria influencia en casi todos los pensadores modernos de Descartes en adelante.

**CARTA SOBRE UNA CARTA:
“SOBRE LA VIDA CONTEMPLATIVA”
LA ESCALA DE LOS MONJES. CARTA DE DOM
GUIGO, EL CARTUJO, A SU HERMANO GERVASIO**

María Raquel Fischer

Después de haber compartido casi todo el 2020, quería colaborar con estas reflexiones a la luz de una carta, probablemente del siglo XII de Guigo el Cartujo a su hermano Gervasio, y creo que la mejor manera de presentarla sea contarles los diversos caminos que me llevaron a su lectura.

En primer lugar el libro de Hugo Mujica “Camino de la Palabra”¹. La segunda parte de este texto, titulada “La Palabra Presentificada”, está conformada por cuatro capítulos, de los cuales los tres primeros son introductorios al cuarto que es la transcripción textual de la carta citada. El texto de Mujica en su totalidad fue de mucha ayuda y su lectura permitió ampliar la perspectiva para la comprensión de la misma.

En segundo lugar su ubicación en internet. Aquí aparece la versión “original” tal como está publicada en Cuadernos Monásticos, y es sin duda el texto que sustenta a la plataforma online. En esta edición encontramos todas las referencias bíblicas que permiten una comprensión de inusitada profundidad.²

1 Mujica Hugo: Camino de la Palabra; Ediciones Paulinas, 1986. Bs. As.

2 Se transcribe al final del trabajo la versión de la carta publicada en Cuadernos Monásticos 42 (1977) 367-378, sobre la que se hicieron estas reflexiones.

Finalmente, el acercamiento al texto fue en principio, un análisis lo más objetivo posible, respetando las leyes de la hermenéutica contemporánea. Sin embargo al ir adentrándome en él, sentí que el texto hablaba, mejor dicho me hablaba, casi como si no hubiera sido escrito solo para una comunidad de vida contemplativa sino en concreto para cada uno de nosotros y este “nosotros” muy personalmente entendido. Por lo tanto por defecto y por inmerecida “gracia” solo cabe la disculpa respecto de las cosas aquí dichas.

Y es en el contexto de esta “disculpa” que hago mías las palabras de Guardini en el “Epílogo” a su libro “Introducción a la vida de oración”³: No es cosa fácil escribir sobre cuestiones de vida religiosa. Constantemente intenta imponerse el propio sentimiento: (sea) por el derecho que parece conceder la propia experiencia religiosa, (sea) simplemente porque se tiende a presentar como acertado lo que uno mismo practica. Sin embargo es igualmente problemático asegurar explícitamente que la exposición no se basa en estos factores personales...En verdad en ningún otro caso la “dualidad” de la obra escrita y la vida personal del autor es tan inquietante como aquí.”

INTRODUCCIÓN

Ahora bien, a nuestro modo de ver y teniendo en cuenta el texto tal como figura en Cuadernos Monásticos, se puede hacer un primer ensayo de lectura dividiendo los XV puntos en tres partes, salvo los tres primeros que ofrecen una introducción general a la carta:

I. La dedicatoria, II. la enunciación de los cuatro grados, y III. el rol que cumple cada uno.

A partir de aquí puede considerarse una Iº Parte que comprende los apartados: IV. el papel que desempeña la lectura, V. el sentido de la meditación; VI. el lugar de la oración, y el VII. dedicado a la contemplación.

Ciertamente el autor de la carta tiene experiencia de cada etapa, de sus logros y dificultades, y en cada una de ellas resuena la vida de quien la escribe. Cada escalón acontece en sí mismo, casi de un modo independiente, y sin embargo cooperan en hacer realidad un sentido final común. Esto no solo porque se trata de un camino espiritual, es decir lo religioso en sus etapas y cumplimiento, sino del acontecimiento de la Gracia y de la fe más allá de todo camino. Cada momento queda asumido en el que le sigue, y el carácter dinámico de la existencia encuentra su expresión en este ascenso espiritual.

3 Guardini, Romano: “Introducción a la vida de oración”. Ed. Lumen, 1993, Argentina.

El autor contagia su ansia de transformación, o mejor nos enseña un camino de purificación, de ahí que el texto bíblico que lo guía sea "Bienaventurados los limpios de corazón porque ellos verán a Dios" (Mt 5, 8: "Felices los que tienen el corazón puro porque verán a Dios")⁴

Una II^o Parte comprendería, a nuestro modo de ver, los cuatro puntos siguientes y podría decirse que es (casi) un "tratado sobre la Gracia": el VIII. refiere a ella y a las señales de su llegada. Hay aquí una transformación de todo lo anterior; no se trata de describir un escalón más, sino la llegada de un tesoro para lo cual no hay que entregar algo del camino recorrido sino todo. La labor espiritual como perfección de la mente y el ser, como valor interior y felicidad plena, como gracia y misión, es repatriada desde el Cielo a un ámbito donado por Dios mismo. El gozo no es un supremo valor sino un encuentro con Él como llamada, servicio y amor.

El punto IX. de esta segunda parte habla de Su ocultamiento, así como el X. muestra la fecundidad de este ocultamiento que opera para nuestro bien; el XI. la cautela que debe tener el alma luego de la gracia de esta visita. La virtud de la perseverancia acrecienta humanamente la seguridad y las energías interiores, y va formándose poco a poco la constancia en este camino espiritual. La cautela pareciera hablar-nos de un posible descuido que no tiene en cuenta que tales visitas como sus ausencias, tienen ante Dios un significado especial. "El gran anacoreta San Antonio, después de haber superado una importante prueba interior, preguntó al Señor: "¿Dónde estabas Tú, Señor, aquellos días". Y recibió esta respuesta: "más cerca de ti que ordinariamente".

La III^o Parte es la más pedagógica y comprende los puntos XII. donde el autor hace una recapitulación de lo dicho; en el XIII. muestra la mutua implicancia de los grados entre sí; el XIV. es un corolario de lo que precede, una verdadera meditación sobre los logros posibles de este camino, pero también de sus desaciertos, las noches y los días, los absurdos azares, la convicción en el hombre de que todo puede ser de otra manera. Porque Alguien dijo: "Quiero hacerte dejar tu estado de abandono. Quiero tu salvación". Pero "Muchos son los que quieren pero poco los que lo realizan. ¡Ojalá, dice el autor, seamos de estos pocos".

En el último punto, el XV. enumera las cuatro razones por las que podemos abandonar estos grados: la necesidad inevitable, la utilidad de una buena obra, la humana debilidad, la vanidad humana. La primera, excusa; la segunda, tolerable, la tercera, miserable; la cuarta, culpable.

4 EL LIBRO DEL PUEBLO DE DIOS. La Biblia. Ediciones Paulinas, España 1990. IV Edición.

Continúa con dos breves párrafos donde reflexiona nuevamente sobre los aciertos y desaciertos de esta humana condición. Una hermosa invocación llega a nuestros oídos como un lamento: “¡Que no nos suceda esto, Señor! Pero si por culpa de la humana debilidad cayéramos en tales cosas, no desesperemos, sino recurramos de nuevo al médico clemente que *levanta del polvo al desvalido y alza de la basura al pobre*. (Sal 112 ,7). Él, que no quiere la muerte del pecador, nos curará y nos sanará nuevamente.”

La carta finamente termina con una súplica a Dios, y los santos deseos para su hermano Gervasio a quién se la ha dedicado: “si el cielo te concede un día escalar la cumbre de estos grados, acuérdate de mí y ora por mí en tu gozo”.

Ahora bien, lo dicho hasta aquí, ofrece tan solo un esquema general de lectura de toda la carta, o dicho de otro modo una posible hermenéutica para el lector contemporáneo. A partir de aquí intentaremos decir algo más explícitamente de cada uno de los puntos.

DESARROLLO

CONSIDERACIONES GENERALES A LOS PÁRRAFOS I, II Y III.

I. CARTA DE DOM GUIGO EL CARTUJO AL HERMANO GERVASIO SOBRE LA VIDA CONTEMPLATIVA

El autor apela a su destinatario con la simplicidad de la palabra “hermano”. A este le reconoce una triple prioridad razón por la cual le dedica la carta: el amor, el pedido de su escritura y la experiencia, quizás es esta la más importante, que justifica el juicio y la corrección de sus propios pensamientos.

Cuatro textos bíblicos están como telón de fondo de estas líneas: el Salmo 144,12 que refiere a los frutos de una planta tierna “Que nuestros hijos sean como plantas, florecientes en plena juventud...”; luego la referencia al Éxodo 13,14: “arrancada a la servidumbre del Faraón”, y las dos frases que completan el sentido, una refiere al Cantar de los Cantares (6,10), y la otra a Romanos (11,17-24) “robadas, en un hurto digno de alabanza”, pero “hábilmente cortada y con prudencia injertada en buen olivo.” La primera justifica la belleza del hurto: “¿Quién es esa que surge como la aurora, bella como la luna, resplandeciente como el sol, imponente como escuadrones con sus insignias?”. La segunda refiere al Pueblo de Dios y los paganos, la rama de olivo salvaje “hábilmente cortada” y con “prudencia” injertada en buen olivo, que lo lleva a decir a Pablo “no te enorgullecas frente a las ramas. Y si lo haces, recuerda que no eres tú quien mantiene a la raíz, sino la raíz a ti...”. En su conjunto los cuatro textos bíblicos implícitos en estas

líneas, convierten al destinatario, su hermano Gervasio, en un mediador referencial con Aquel que guía la Historia de la Salvación.

II. LOS CUATRO GRADOS

En tan solo dos párrafos, hace una presentación general de los cuatro grados:

El primer párrafo conmueve al lector por la familiaridad existencial de su estilo: "Cierta día, durante el trabajo manual, había comenzado a reflexionar sobre el ejercicio espiritual del hombre...".

Por cierto el texto está escrito por un santo monje, dirigido a otro hermano, y en el contexto de un clima monacal del cual ambos participan. Sin embargo también nosotros nos sentimos implicados de algún modo en estas reflexiones que testimonian, a lo largo de toda la carta un camino interior en búsqueda de un Encuentro.

El texto del Génesis que está detrás "El sueño de Jacob en Betel" (28,13) le inspiran para enunciar los cuatro grados espirituales: lectura, meditación, oración y contemplación. Los escalones son pocos, pero cualitativamente la escalera es grande y de increíble magnitud, de ahí que si bien tiene su apoyatura en la tierra, en el aquí y ahora de cada uno, su parte superior penetra en los secretos del Cielo. Jacob *"vio una escalinata que estaba apoyada sobre la tierra y cuyo extremo superior tocaba el Cielo. Por ella subían y bajaban ángeles de Dios."*

El segundo párrafo contempla otros aspectos: por un lado el orden y el mérito entre unos y otros, y si la perspectiva es de quien lee e investiga descubrirá también no solo el papel que desempeñan sino lo que producen en nosotros: la utilidad y dulzura del trabajo, le hará experimentar su brevedad, y no habrá esfuerzo en el estudio que emplee en ello. También aquí el texto del Génesis viene a su presencia (29,20): el largo tiempo que Jacob trabajó y prestó servicio por su amada, que *"le parecieron unos pocos días, por el gran amor que le tenía"*.

Finalmente en las últimas líneas describe brevemente cada uno de los grados para dar lugar al papel que desempeñan:

La "lectura" es la inspección cuidadosa sobre las Escrituras realizada con espíritu atento.

La "meditación" es el trabajo de la mente estudiosa ayudada por la razón que investiga sobre la verdad oculta. Respecto del primer escalón es la mente que se interioriza y se vuelve sobre sí misma, no en una vuelta para encontrarse sino para descubrir en su interior la verdad del texto.

La "oración" es el impulso devoto del corazón hacia Dios pidiéndole que aleje los males y conceda los bienes.

Al impulso orante le sigue la "contemplación" que ya no es un impulso sino una "elevación del alma sobre sí misma", que "suspendida en Dios" "saborea" las alegrías de la eterna dulzura.

Tal es la descripción de los cuatro grados, en donde podrían reconocerse cuatro direccionalidades: la lectura, un movimiento “ad extra”, la meditación “ad intra”, la oración “ad Deum”, y la contemplación “in Deum”.

En contexto contemporáneo, podría pensarse aquí una Fenomenología de la interioridad cristiana: oración y contemplación miran en dirección a la altura, lectura y meditación configuran el fuera y dentro de la interioridad.

III. ROL DE LOS GRADOS ARRIBA CITADOS

El autor describe cada uno de los grados implicándolos en sucesivas instancias:

- La lectura pasa de una inspección cuidadosa de las Escrituras a un buscar la dulzura de la vida bienaventurada y ponerla como sólido alimento en la boca. La metáfora a la que recurre es “como la corteza” de un árbol.
- La meditación en el trabajo de la mente estudiosa, descubre esta dulzura, la mastica y desmenuza..., es “como la médula”.
- La oración en su impulso devoto aumenta la intensidad del pedido y percibe el gusto.
- La contemplación saborea la dulzura, es la dulzura misma y el gozo de la dulzura ya alcanzada.

Iº PARTE. DESARROLLO DE LO PUNTOS IV, V, VI, VII

IV. PAPEL QUE DESEMPEÑA LA LECTURA

El autor hace un ejercicio concreto de lo que ha venido diciendo de cada uno de los grados: oye leer el texto de Mateo 5,8 “*Bienaventurados los limpios de corazón porque ellos verán a Dios*”.

La frase llega al alma como la uva de un racimo.

La examina con diligencia. Y surge un diálogo interior del alma consigo misma: voy a retornar a mi corazón y ver si encuentro en esta pureza algo bueno, ha de ser preciosa y apetecible porque aquellos que la poseen son llamados bienaventurados y se les promete la visión de Dios que es la vida eterna, además las Sagradas Escrituras la alaban permanentemente.

El alma comienza a masticar y desmenuzar esta uva y le pide ayuda a la razón para llegar a saber qué es y cómo se puede llegar a poseer esta pureza.⁵

5 Algo de esto surgió en el diálogo con el Dr. Falque: la relación entre “saber por

V. PAPEL QUE DESEMPEÑA LA MEDITACIÓN

Este segundo escalón tiene matices diferentes, escalones en el escalón: cada uno transcribe el diálogo del alma consigo misma.

Lo primero en que se fija es que no se dijo "Bienaventurados los limpios de cuerpo" sino los limpios *de corazón*. Y teniendo en cuenta el texto del Génesis (37,22) cuando José es atacado por sus hermanos, pone el acento no solo tener limpias las manos y ser inocente respecto de hacer lo malo, sino tener el espíritu libre de malos pensamientos. Los Salmos son los que le dan apoyatura de autoridad y el comportamiento del santo Job. En primer lugar el Salmo 24 (3-4): *¿Quién subirá al monte del Señor, o quién podrá estar en su recinto sacro? Aquel que tiene manos inocentes y puro el corazón*". El alma considera cuanto ansía el salmista un corazón puro: *"Oh Dios crea en mí un corazón puro y renueva la firmeza de mi espíritu"* (Sal. 51, 12), y el Salmo 66, 18 cuando se dice: *"Si yo hubiera tenido en mi corazón mala intención, el Señor no me habría escuchado"*. Finalmente, la referencia al libro de Job (31, 1): en concreto el cuidado que tenía este santo varón con el uso de su mirada, cerrar los ojos para no ver la vanidad y mirar imprudentemente lo que luego desearía.

Los tres Salmos citados muestran un camino que va desde el precepto de Dios, la súplica por la pureza del corazón y al menos su buena intención que lleva al salmista a reconocer la escucha.

En un segundo momento comienza a reflexionar sobre el premio prometido. Qué Glorioso y deleitable ver el rostro del Señor...*el más hermoso de los hijos de los hombres* (Sal. 45,3), no abyecto y vil, despojado de la hermosura que le dio su madre, sino revestido de la estola de la inmortalidad y coronado con la diadema que lo coronó su Padre el día de la Resurrección y de la Gloria.

Así pues con el contexto bíblico que dan los Salmos y el profeta Isaías, la historia del Dios-hombre entra en el espacio reflexivo de la meditación. Desde el texto de las Bienaventuranzas donde son alabados los puros de corazón, al premio prometido: la contemplación del rostro del Hijo del hombre, su destino histórico y su gloriosa ascensión y coronación.

Finalmente el autor se detiene y hace una breve recapitulación: el texto inicial *Bienaventurados los limpios de corazón porque ellos verán a Dios* ha sido el zumo de la minúscula uva, cuánto fuego nació de esta chispa, cuánto se extendió en el yunque de la meditación esta pequeña masa de hierro. Pero lamenta su condición: más podría extenderse si fuera un "experto". Se da cuenta que el pozo es profundo, pero

experiencia" y "pureza de corazón".

siendo un rudo principiante, apenas puede sacar algo. Hay una clara referencia al encuentro de Jesús con la samaritana: “Señor, ...no tienes nada para sacar el agua y el pozo es profundo. ¿De dónde sacas esa agua viva?” (Jn 4,11).

El alma entra así en el camino del deseo: inflamada e incitada por éste, al romperse el vaso de alabastro, comienza a presentir el aroma y la suavidad del unguento, pero no el gusto. Cuánto más busca esta pureza más siente la necesidad de tenerla. “*María, tomando una libra de perfume de nardo puro, de mucho precio, ungió con él los pies de Jesús y los secó con sus cabellos...*” (Jn 12,3)

En el último escalón anticipa los dos puntos siguientes:

- Ni la lectura ni la meditación pueden dar esa dulzura que se busca y que tiene como requisito la “pureza de corazón”. Esa dulzura es un don de lo alto y recuerda el texto de Juan (19,11) cuando Jesús le responde a Pilatos: “*Tú no tendrías sobre mí ninguna autoridad si no la hubieras recibido de lo alto*”. Y es en este párrafo donde comienza la distinción entre una sabiduría humana, propia de buenos y malos, una sabiduría propia de estudios humanos y otra el Espíritu de sabiduría, ciencia sabrosa, de inestimable valor, que alegra y nutre el alma donde mora. La palabra se concede a todos, pero la sabiduría del alma solo a pocos, pues Dios la distribuye a quien quiere y cuando quiere. Los textos bíblicos pertenecen a los Salmos, al libro de la Sabiduría y a la Epístola de los Corintios.

Al pensar que lectura y meditación son dos niveles propiamente “humanos”, está indicando aquí otro tipo de sabiduría que no es propiedad ni de la lectura ni de la meditación.

Oración y contemplación son propiamente las que culminan este andar en el espacio abierto al “don de Dios”.

VI PAPEL QUE DESEMPEÑA LA ORACIÓN

En un primer párrafo, muy breve, el alma dice la tensión que experimenta entre lo que quiere y desea. El alma pide ser escuchada y que Dios inunde su itinerario humano. La lectura y la meditación son retomadas con el lenguaje orante de los Salmos: un hombre que se siente solo en sus designios y decisiones y clama a su Dios que le de un “corazón puro”. Ya hay un comprender el texto, un reconocer los gestos en “la fracción del pan”, pero ahora desea conocer no ya “*con la corteza de la letra sino con el sentido de la experiencia*”.

A los textos sapienciales y al Evangelio de Lucas, sigue la súplica amorosa del Cantar de los Cantares (Ct. 2,5): “*Dame, pues, Señor, un*

anticipo de la herencia futura, por lo menos una gota de lluvia celestial que refresque mi sed, porque me quemo de amor."

VII EFECTOS DE LA CONTEMPLACIÓN

Son tan solo dos párrafos, pero de inmensa belleza mística. El alma encendida en deseos de amor llama al Esposo con estos encantamientos. Y como en la más profunda experiencia amorosa, el Señor...no espera que terminen las palabras, sino que interrumpe la oración en mitad de camino, "entra" rápidamente, se "presenta" de improviso, "cubierto" con la dulzura del rocío celestial, "ungido" con perfumes preciosos, "recrea" entonces al alma fatigada, la "alimenta" y la "sacia" en su aridez. Hace que no se acuerde de las cosas terrenas y que maravillosamente se olvide de sí misma; "mortificándola la vivifica y embriagándola la hace sobria". En el segundo párrafo muestra la transformación que opera esta experiencia amorosa: de tal manera son absorbidos por el alma los movimientos de la carne, que ésta no contradice en nada al espíritu, sino que más bien el hombre se vuelve todo espiritual.

El espíritu del hombre se muestra como una apertura deseosa y oyente, que desde sí solo reflejaría su nada, pero desde el encuentro con su Señor su humanidad es el espacio de su gracia, espacio de intimidad nupcial y libertad.

Cabe recordar aquí el texto de San Pablo a los Romanos (8, 26-27) *"el mismo Espíritu viene en ayuda de nuestra debilidad porque no sabemos orar como es debido; pero el Espíritu intercede por nosotros con gemidos inefables. Y el que sondea los corazones conoce el deseo del Espíritu y sabe que su intercesión en favor de los santos está de acuerdo con la voluntad divina."*

IIº PARTE. ANÁLISIS DE LOS PUNTOS VIII, IX, X, XI

Estos cuatro puntos de la carta describen la experiencia de un encuentro espiritual ¿místico? entre el alma y la llegada de su Amado.

VIII. SEÑALES DE LA LLEGADA DE LA GRACIA

En un primer momento el alma le habla a su Señor: *¿cómo conoceremos el momento en que haces esto, cuál será la señal de que tú llegas? ¿los suspiros y las lágrimas son los testigos del consuelo y la alegría? ¿qué tienen que ver unas con otras si más bien parecen contradecirse? ¿o es más bien la abundancia del rocío interior infundido desde lo alto? ¿ablución del hombre interior y purificación del hombre exterior?*

Compara esta situación con el bautismo de los niños, allí la ablución del hombre interior es figurada y significada por la ablución exterior. En esta experiencia la purificación exterior procede de la ablución interior.

Un gozoso lamento del alma continua el texto: *“Oh felices lágrimas que limpian las manchas interiores y extinguen el incendio de los pecados”* y viene a su encuentro el texto de Lucas (6, 21) *“Felices los que lloran porque reirán”*.

Inmediatamente con el resonar de la voz del profeta Isaías y de los Salmos, el alma se dice a sí misma: *“Reconoce, oh alma, en estas lágrimas a tu Esposo, abraza al que deseas, embriégate con el torrente de delicias, toma la leche y la miel del pecho del consuelo. Estos suspiros y lágrimas son pequeños regalos y contentos que tu Esposo trae consigo y te entrega. Te ha traído una bebida en estas lágrimas abundantes. Sean para ti el pan de día y de noche, el pan que fortalece el corazón del hombre, más dulce que la miel y el panal.”*

Luego la invocación del Nombre: *“Oh Señor Jesús si tan dulces son estas lágrimas que tu recuerdo y tu deseo provocan, ¿cuán dulce será la alegría de verte a cara descubierta? Si tan dulce es llorar por ti, ¿cuán dulce será gozar de ti?”*

Y el alma se responde a sí misma: *“Pero por qué expresar con vulgares palabras estos afectos inenarrables? Los que no lo han experimentados no lo entenderán. Ciertamente lo leerían mejor en el libro de la experiencia, donde la misma unción es la que enseña”*. Hermosa es la frase con la que termina: *“Sin ella, de nada le sirve al lector la letra exterior, pues poco sabrosa es ésta si una explicación que brote del corazón no le revela su sentido profundo.”*

IX. CÓMO SE OCULTA LA GRACIA

Un diálogo con su propia alma inicia este párrafo: *“¡Oh alma, demasiado hemos prolongado este discurso!”*, y haciendo referencia a Mt, 17,4 continua su lamento: *“Bueno hubiera sido para nosotros el permanecer allí y contemplar junto con Pedro y Juan la gloria del Esposo, si este hubiera querido que se hiciesen, no dos o tres tiendas, sino una sola, donde viviésemos juntos y juntos gozásemos.”* (Mt. 17,4). Pero el Esposo dice en cita textual a Gen. 27: *“Déjame que ya despunta la aurora”*; y con el contexto de la lucha de Jacob y el ángel continua el diálogo de un sí mismo orante y su alma: ya recibiste la luz de la gracia y la visita que deseabas. El Esposo ha dado su bendición... ha herido el tendón del muslo...y ha cambiado el nombre de Jacob por el de Israel.

De ahí en más describe la situación en la que queda el alma cuando el Esposo se retira: *“Se retira en cuanto a la visita que mencionamos...y a la dulzura de la contemplación... pero queda presente en la conducción, en la gracia, en la unión.”*

X. CÓMO LA GRACIA, AL OCULTARSE TEMPORALMENTE, COOPERA PARA NUESTRO BIEN

En el primer párrafo el alma escucha el consuelo que da razón de la partida: "no temas...no desesperes...no te creas despreciada si el Esposo te esconde un poco su rostro. Todo esto coopera para tu bien, y es para ti ganancia tanto su llegada como su partida. Vino por ti y por ti se retira...para que la magnitud del consuelo no te enorgulleciera y a causa de la continuada presencia del Esposo comenzaras a despreciar a sus compañeros, y consideraras este consuelo como algo de la naturaleza y no como una gracia, gracia que el Esposo concede cuando quiere y a quien quiere, y que no se posee por derecho hereditario."

En un segundo párrafo recurre a un proverbio que justifica y da consuelo a la ausencia: "la excesiva familiaridad engendra el desprecio..." Por eso Él se aleja para no ser despreciado a causa de una frecuentación excesiva, y para que, estando ausente, se lo desee, y al deseárselo se lo busque con más afección, y al ser buscado largo tiempo, sea hallado con mayor gozo."

El tercer párrafo es de una belleza espiritual que merece ser transcrito casi en su totalidad.

"Además, si nunca nos faltara este consuelo...nos creeríamos, quizás, estar en la ciudad definitiva, y poco buscaríamos la futura. Luego, para que no confundiéramos el destierro con la patria, ni la señal con la suma total, vino el Esposo y otra vez se fue, trayendo primero el consuelo, y cambiando luego todo el lecho del descanso en lecho de dolor. Nos permite que gustemos un poco cuán suave es, pero antes de que lo podamos gustar plenamente, se aleja." Es como si dijera "...si quieren saciarse de esta dulzura, corran tras de mí al olor de mis perfumes, levantad sus corazones hacia donde yo estoy, a la derecha del Padre. Allí me verán, no ya como en figura o en enigma sino cara a cara, y se alegrará plenamente su corazón, y nadie les quitará su gozo (Jn. 16, 22)"

XI. CUÁN CAUTA DEBE SER EL ALMA LUEGO DE LA GRACIA RECIBIDA

Tan solo en un párrafo el alma recibe los consejos que la guían en el cuidado de esta experiencia nupcial: la ausencia del Esposo no es lejanía. Tu no lo ves pero Él sí te ve y nunca puedes ocultarte a su mirada. Él además tiene a sus nuncios, que son espíritus y sagacísimos mensajeros. Ellos te ven en todo lo que tu haces...

El Esposo es noble, rico, es el más *hermoso de los hijos de los hombres* (Sal 45,3) y por tanto exige dignidad y hermosura en su esposa...

Finalmente se cierra con un último consejo: "sé cauta, casta, reservada y humilde para merecer su frecuente visita..."

Ahora bien, creo, al menos a mi parecer, que los tres renglones con los que termina el párrafo, hay que leerlos en unidad con los dos breves apartados que figuran al final del párrafo XV y que finalizan la carta.

Éste en concreto del punto XI, es un pedido de disculpas ¿del autor? para con el alma temiendo haberla cansado con su discurso... pero se sintió arrastrado sin quererlo por la dulzura de lo tratado.

IIIº PARTE. DESARROLLO DE LOS PUNTOS XII, XIII, XIV, XV

Esta tercera parte de estilo más pedagógico, está destinada a sus hermanos en comunidad, hace de algún modo, una cierta síntesis de todo lo dicho y los alerta de los posibles fracasos en este camino. El XII es una recapitulación de lo sugerido en los cuatro grados. El XIII, retoma el tema enunciado al comienzo: cómo se relacionan los grados entre sí. En el XIV hay una cierta variación en la mutua implicancia de los grados, por eso dice: “De todo esto podemos concluir que la lectura sin la meditación es árida; la meditación sin la lectura es engañosa; la oración sin la meditación es tibia; la meditación sin la oración es infructuosa. La oración devota alcanza la contemplación, pero la contemplación sin la oración es un hecho raro o milagroso.” Luego sigue un hermoso párrafo donde alaba la misericordia del Señor: “cuyo poder no tiene límites, y cuya misericordia se extiende sobre todas las criaturas, saca, a veces, de las piedras, hijos de Abrahán (Mt 3,9)...Sin embargo, no debemos tentar a Dios...debemos hacer nuestra parte, es decir, leer y meditar sobre la ley de Dios, y pedirle que ayude a nuestra debilidad y que mire a nuestra imperfección. Él mismo nos enseña a hacerlo cuando dice: *“Pidan y recibirán; busquen y encontrarán; golpeen y se les abrirá”* (Mt 7,7). Pues *el reino de los cielos padece violencia, y son los violentos los que lo arrebatan* (Mt 11,12).”

Después siguen dos bellísimos textos donde alaba al hombre feliz, aquel: “cuyo espíritu, libre de otras ocupaciones, desea siempre considerar estos grados, aquel que habiendo vendido todo lo que tiene, compra aquel campo donde se oculta el anhelado tesoro (Rom 8,26)...Feliz aquel a quien se le concede permanecer, aunque fuera por poco tiempo, en este último grado, aquel que pueda decir: He aquí que siento la gracia de Dios; he aquí que con Pedro y con Juan contemplo su gloria en el monte...”.

Finalmente la debilidad humana: “Cuando la débil penetración de la mente humana no pueda sostener la claridad de la verdadera luz... ¡Ay qué frágil y miserable es la humana condición!”.

En el párrafo XV da las razones por las que nos apartamos de estos grados tal como ya los mencionamos en la parte introductoria de esta carta. Tan solo queremos hacer hincapié en las dos despedidas,

que se suman a la despedida de su propia alma al final del párrafo XI. Una está dirigida a sus hermanos de la comunidad y la otra al destinatario de la carta, su hermano Gervasio

A los primeros les ruega pedir a Dios que no se aparten del camino de la contemplación.

Pero de su hermano Gervasio se despidе de un modo especial: "acuérdate de mí y ora por mí en tu gozo" y cita un texto del Apocalipsis 22,17. Vista desde estas tres despedidas, la carta misma es un camino de ascenso espiritual, existencial hacia la plenitud eterna.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Hablar de esta experiencia, tal como ha sido relatada por el autor de la carta, supera, al menos para mí, el marco de una vida de oración. Sin duda hay personas a las que estas experiencias les son familiares. Pareciera que no son efecto de un largo recogimiento o de un pensamiento más profundamente reflexivo. Más bien el alma es consciente de algo totalmente nuevo y distinto a todo lo anterior; el derribamiento de un muro que en última instancia separa al alma de su Señor. Y si bien hay una inmediatez de Dios en toda forma de recogimiento, nos parece que aquí se trata de una inmediatez de otra naturaleza. El alma se siente "turbada", "desorientada", sin embargo, presente en su intimidad que el Amado está aquí. Ese entrar de improviso se convierte para ella en una certeza de peculiar seguridad. Durante esta experiencia al hombre apenas le es posible dudar de la presencia de Dios. Pero tal como lo muestra el autor, la experiencia no está exenta de dudas, es el momento de las interrogaciones, porque tal encuentro amoroso no entra en el discurrir de sus experiencias íntimas de oración ni son posibles de ser compartidas por otros que no saben necesariamente de ello.

El lenguaje también es una dificultad, porque salvo el de la experiencia amorosa más profunda, otros lenguajes no alcanzarían a expresarla. Hay una "imposibilidad del lenguaje" porque no hay de la inmediatez del encuentro amoroso con el Señor ninguna expresión propia. Es una santa presencia que reposa en sí misma ni puede el orante influir sobre ella. El hombre puede hacer más profundo su recogimiento, esclarecer más su pensamiento, purificar su corazón, etc. Pero la visita del Amado al alma es pura gracia, el alma solo puede prepararse a ella, orar y esperar.

De aquí en más y tan solo como parte de esta conclusión, quisiera compartir algunos de los interrogantes que se me fueron presentando:

- Llama la atención el orden en que va usando los textos bíblicos, desde el Antiguo Testamento hasta el Apocalipsis, centrándose

toda la carta en “Bienaventurados los puros de corazón porque ellos verán a Dios”. No parece ser independiente el contenido de la carta de esta secuencialidad bíblica...

- Las tres despedidas y los lugares que ocupan en ella. El “sí mismo”, “sus hermanos en comunidad” y “su amigo Gervasio”. La carta tiene una estructura de referencialidades afectivas que ayudan a pensar ciertos temas antropológicos...
- La experiencia espiritual como un género propio, está aquí muy presente...Cuál sería su estatuto epistemológico, no sabría aún precisar...

Quisiera ahora sí terminar silenciando nuestro decir, o mejor dicho, el mío en la interpretación de tan bello texto, y más bien rezar alabando con el Himno de Gregorio Nacianceno que dice así: *“Oh Tú, más allá de todo, ¿cómo llamarte con otro nombre?, ¿qué himno cantarte? Ninguna palabra te expresa, ¿qué espíritu puede abarcarte? Ninguna inteligencia te concibe. Sólo tú eres inefable; todo lo que se dice ha salido de ti. Sólo tú eres incognoscible; todo lo que se piensa ha salido de ti. Todos los seres te celebran, los que hablan y los que son mudos. Todos los seres te rinden homenaje, los que piensan como los que no piensan. El deseo universal, el gemido de todos aspira hacia ti. Todo lo que existe te reza y hacia ti todo ser que sabe leer tu universo hace subir un himno de silencio”*.

VERSIÓN PUBLICADA SOBRE LA QUE SE HIZO LA HERMENÉUTICA DE ESTE TRABAJO:

CARTA SOBRE LA VIDA CONTEMPLATIVA (LA ESCALA DE LOS MONJES)

I. CARTA DE DOM'GUIGO EL CARTUJO AL HERMANO GERVASIO SOBRE LA VIDA CONTEMPLATIVA

El Hermano Guigo a su querido Hermano Gervasio. Que el Señor sea tu alegría.

HERMANO:

Si amarte es para mí una deuda, ya que fuiste tú quien primero me amaste, el contestarte es para mí una obligación, pues tú fuiste quien primero me invitaste a escribirte con tu carta. Decidí, por esto, mandarte algunas reflexiones más sobre la vida espiritual de los monjes, a fin de que tú, que sabes más por tu experiencia que yo con mi estudio seas quien juzgues y corrijas mis pensamientos.

Te ofrezco a tí primero estas primicias de nuestro esfuerzo para que, como corresponde, seas tú quien recoja los primeros frutos de esta planta tierna⁶ que arrancaste de la servidumbre del Faraón⁷ con un hurto digno de alabanza y la colocaste en el cuerpo del ejército⁸, y que como rama de olivo salvaje hábilmente cortada, injertaste con prudencia en buen olivo⁹.

II. LOS CUATRO GRADOS

Cierto día, durante el trabajo manual, había comenzado yo a reflexionar sobre el ejercicio espiritual del hombre, cuando de pronto se presentó a mi mente la escala de los cuatro grados espirituales: la lectura, la meditación, la oración y la contemplación. Es esta la escala de los monjes por la cual suben éstos de la tierra al cielo. Es cierto que tiene pocos escalones, pero ella es de tan grande e increíble magnitud, que si un extremo se apoya en la tierra, la parte superior penetra los secretos de los cielos¹⁰.

Cada uno de los grados de la escala, que lleva un nombre y una numeración diferente, es también diverso de los otros en orden y en

6 Cf. *Sal* 143 [144],12.

7 Cf. *Ex* 13,14.

8 Cf. *Ct* 6,10.

9 Cf. *Rm* 11,17-24.

10 Cf. *Gn* 28,12.

mérito. Si alguien investiga atentamente las propiedades que tienen, el papel que desempeñan, lo que producen en nosotros, y cómo se distinguen y jerarquizan, tan grande será la utilidad y dulzura que hallará en este trabajo, que le parecerá breve y fácil¹¹ el esfuerzo y estudio que emplee en ello.

La “lectura” es la inspección cuidadosa de las Escrituras, realizada con espíritu atento.

La “meditación” es el trabajo de la mente estudiosa que, con la ayuda de la propia razón, investiga la verdad oculta.

La “oración” es el impulso devoto del corazón hacia Dios pidiéndole que aleje los males y conceda los bienes.

La “contemplación” es como una elevación sobre sí misma de la mente que, suspendida en Dios, saborea las alegrías de la eterna dulzura.

Habiendo descrito así los cuatro grados, veamos ahora el papel que desempeñan.

III. ROL DE LOS GRADOS ARRIBA CITADOS

La lectura busca la dulzura de la vida bienaventurada. La meditación la descubre.

La oración la pide.

La contemplación la saborea.

La lectura pone como un sólido alimento en la boca.

La meditación lo mastica y desmenuza.

La oración percibe el gusto.

La contemplación es la dulzura misma que alegra y alimenta. La lectura es como la corteza.

La meditación, como la médula.

La oración, la petición de lo deseado.

La contemplación, el gozo de la dulzura ya alcanzada.

Para ver esto más claramente, pongamos un ejemplo elegido entre muchos.

11 Cf. *Gn* 29,20.

IV. PAPEL QUE DESEMPEÑA LA LECTURA

Oigo leer estas palabras: "*Bienaventurados los limpios de corazón porque ellos verán a Dios*" (Mt 5,8). Esta breve frase, pero llena de sentido suave y rico, se ofrece para alimento del alma como una uva de un racimo. El alma, después de examinarla con diligencia, dice para sí: «Puede ser que se halle aquí algo bueno. Entraré de nuevo en mi corazón, a ver si consigo comprender y encontrar esta "pureza". Ciertamente que ha de ser ésta preciosa y apetecible, ya que no sólo los que la poseen son llamados bienaventurados y se les promete la visión de Dios que es la vida eterna, sino que además las Sagradas Escrituras tantas veces la alaban».

Queriendo aclarar esto mas profundamente, comienza a masticar y a desmenuzar esta uva, y la pone como en un lagar, es decir, le pide a la razón que averigüe qué es y cómo se puede llegar a poseer esta tan preciada *pureza*.

V. PAPEL QUE DESEMPEÑA LA MEDITACIÓN

Comienza entonces una atenta meditación, que no se detiene en la superficie sino que se interna más hondo, penetra en el interior; y escudriña los detalles. Se fija con atención que no se dijo: "Bienaventurados los limpios de cuerpo" sino los limpios *de corazón*. No basta, en efecto, que nuestras manos sean inocentes¹² porque no hagan nada malo, sino que tenemos que tener el espíritu limpio de malos pensamientos. Esto lo confirma la autoridad del profeta cuando dice: "*¿Quién subirá al monte del Señor, o quién podrá estar en su recinto sacro? Aquel que tiene manos inocentes y puro corazón*" (Sal 23 [24],3-4). Luego el alma considera cuánto ansía el profeta esta pureza de corazón cuando ora: "*¡Oh Dios, crea en mí un corazón puro!*" (Sal 50 [51],12), y también: "*Si yo hubiera tenido en mi corazón mala intención, el Señor no me habría escuchado*" (Sal 65 [66],18) Reflexiona cuán solícito para guardar el corazón era el santo Job que decía: "*Había hecho yo pacto con mis ojos, y no miraba ninguna virgen*" (Jb 31,1). Hasta tal punto se cuidaba este varón santo, que decidía cerrar los ojos para no ver la vanidad¹³ y no mirar imprudentemente lo que luego desearía.

Habiendo pensado en todas estas cosas y en otras semejantes, comienza a reflexionar sobre el premio prometido. ¡Qué glorioso y deleitable será ver el rostro tan deseado del Señor, *el más hermoso de los hijos de los hombres* (Sal 44 [45],3), no ya abyecto y vil¹⁴ y despojado

12 Cf. Gn 37,22.

13 Cf. Sal 118 [119],37.

14 Cf. Is 53,3.

de la belleza con que lo revistió su madre, sino revestido de la estola de la inmortalidad¹⁵ y coronado con la diadema con la que lo coronó su Padre el día de la resurrección y de la gloria¹⁶, *el día que hizo el Señor!* (Sal 117 [118],24 Piensa que en esta visión hallará la saciedad de la que dice el profeta: “*Me saciaré cuando aparezca tu gloria*” (Sal 16 [17],15).

Ves cuánto zumo manó de ésta minúscula uva, qué fuego nació de esta chispa, cuánto se extendió en el yunque de la meditación esta pequeña masa de hierro, es decir, esta frase: *Bienaventurados los limpios de corazón porque ellos verán a Dios*. ¡Pero cuánto más podría extenderse si el que la trabajara fuera un experto! Me doy cuenta de que el pozo es profundo, pero yo, todavía rudo principiante, apenas si puedo sacar algo¹⁷.

El alma, inflamada ya por estas llamas, e incitada por estos deseos, al romperse el vaso de alabastro, comienza a presentir en el aroma, la suavidad del ungüento¹⁸. Sin embargo, nada percibe todavía por el sentido del gusto. Reflexionando, deduce cuán suave será sentir experimentalmente esta *pureza*, cuya sola meditación resulta tan gozosa. Pero ¿qué hará? Arde en deseos de poseerla, pero no tiene los medios de conseguirla, y cuanto más la busca, más aumenta su sed de tenerla. Cuando se entrega a la meditación, agrava su dolor¹⁹, al no poder paladear la dulzura de la pureza de corazón que la meditación le muestra, pero no le da.

Efectivamente, no es la lectura ni la meditación lo que hace alcanzar esta dulzura, sino que es un *don de lo alto* (Jn 19,11). Leer y meditar son cosas que hacen los buenos y los malos. Los mismos filósofos paganos, guiados por la sola razón, llegaron a descubrir en qué consiste el verdadero bien. Pero *habiendo conocido a Dios, no lo glorificaron como a Dios* (Rm 1,21), sino que presumiendo de sus fuerzas decían: “*La lengua es nuestra fuerza; nuestros labios nos defienden*” (Sal 11 [12],5). Por eso no merecieron recibir lo que bien podían ver. *Se abandonaron a sus vanos pensamientos* (Rm 1,21), y *su sabiduría se aniquiló* (Sal 106 [107],27), aquella sabiduría que les había proporcionado el estudio de disciplinas humanas, no el Espíritu de sabiduría, que es el único que da la verdadera sabiduría, aquella ciencia sabrosa que, con su inestimable sabor, alegra y nutre el alma donde mora.

15 Cf. Si 6,31.

16 Cf. Ct 3,11.

17 Cf. Jn 4,11.

18 Cf. Mc 14,3; Jn 12,3.

19 Cf. Qo 1,18.

De ella se ha dicho: "*La sabiduría no entrará en el alma perversa*" (Sb 1,4). Esta sabiduría viene sólo de Dios. Así como el Señor concedió a muchos el poder bautizar, pero reservó para Él solo la potestad y autoridad de remitir los pecados en el bautismo, por lo cual dijo san Juan: "*Este es el que bautiza*" (Jn 1,33), como precisando que lo hacía por antonomasia, así también podemos decir de Él: "Este es el que da sabor a la sabiduría, y al alma una ciencia sabrosa". La palabra se concede a todos, pero la sabiduría del alma sólo a pocos, pues Dios la distribuye a quien quiere y cuando quiere²⁰.

VI. PAPEL QUE DESEMPEÑA LA ORACIÓN

Viendo el alma que, por sí misma, no puede llegar a conocer y a experimentar la dulzura que tanto desea, que *cuanto más se eleva su corazón tanto más Dios se eleva* (Sal 63 [64],7-8 *Vulgata*), se humilla y se refugia en la oración diciendo:

Señor, a quien sólo pueden ver los limpios de corazón, estoy tratando de descubrir, leyendo y meditando, qué es y cómo puedo alcanzar la verdadera pureza de corazón para que, por medio de ella pueda conocerte siquiera un poco. Buscaba tu rostro, Señor; tu rostro buscaba²¹. He meditado largamente en mi corazón²², y en mi meditación se encendió el fuego²³ y el deseo de conocerte más. Cuando partes para mí el pan de las Sagradas Escrituras²⁴ te reconozco en la fracción del pan²⁵, y cuanto más te conozco, más te deseo conocer, pero no ya en la corteza de la letra sino con el sentido de la experiencia. Esto te lo pido, Señor, no por mis méritos sino por tu misericordia. Reconozco que soy un alma indigna y pecadora, pero *también los perritos comen las migas que caen de la mesa de sus dueños* (Mt 15,27). Dame, pues, Señor, un anticipo de la herencia futura, por lo menos una gota de lluvia celestial que refresque mi sed²⁶, porque me quemo de amor²⁷.

20 Cf. *1 Co* 12,11.

21 Cf. *Sal* 26 [27],8.

22 Cf. *Sal* 76 [77],7.

23 Cf. *Sal* 38 [39],4.

24 Cf. *Lc* 24,30-31.

25 Cf. *Lc* 24,35.

26 Cf. *Lc* 16,24.

27 Cf. *Ct* 2,5.

VII. EFECTOS DE LA CONTEMPLACIÓN

Con estas y otras ardientes expresiones, el alma enciende su deseo y muestra el estado al que llegó, llamando al Esposo con estos encantamientos. El Señor, cuyos ojos miran a los justos, y cuyos oídos escuchan no sólo las preces²⁸ sino lo más profundo de la oración, no espera que terminen las palabras sino que interrumpe la oración en la mitad del camino, entra rápidamente y se presenta de improviso al alma anhelante, cubierto con la dulzura del rocío celestial, ungido con perfumes preciosos. Recrea entonces al alma fatigada, la alimenta, pues la halla hambrienta, y la sacia en su aridez. Hace que no se acuerde de las cosas terrenas y que, maravillosamente, se olvide de sí misma; mortificándola la vivifica y embriagándola la hace sobria.

En ciertos actos carnales, el alma es de tal modo sojuzgada por la concupiscencia de la carne que pierde del todo el uso de la razón, y el hombre se vuelve totalmente carnal. Al contrario, en esta contemplación celestial, de tal modo son dominados y absorbidos por el alma los movimientos de la carne, que ésta no contradice en nada al espíritu, y el hombre se vuelve, de algún modo, todo espiritual.

VIII. SEÑALES DE LA LLEGADA DE LA GRACIA

Pero Señor ¿cómo conocemos con certeza el momento en que haces esto, y cuál será la señal de que tú llegas²⁹? ¿Acaso los suspiros y las lagrimas son los nuncios y testigos de este consuelo y alegría? Si fuera así, esto parecería una contradicción nueva y una desusada señal. ¿Qué tiene que ver el consuelo con los suspiros, o la alegría con las lágrimas? ¿Pero éstas pueden ser llamadas lágrimas? ¿No son, más bien, la abundancia del rocío interior infundido de lo alto que rebosa, y que es índice de la ablución interior y purificación del hombre exterior?

En el bautismo de los niños, la ablución del hombre interior es figurada y significada por la ablución exterior. Aquí, al revés, la purificación exterior procede de la ablución interior.

¡Oh felices lágrimas que limpian las manchas interiores y extinguen el incendio de los pecados! *Felices los que así lloran, porque reirán* (Lc 6,21). Reconoce, oh alma, en estas lágrimas a tu Esposo, abraza al que deseas, embriágate con el torrente de delicias³⁰, toma la leche y la miel del pecho del consuelo³¹. Estos suspiros y lágrimas son pequeños

28 Cf. *Sal* 33 [34],16; *1 P* 3,12.

29 Cf. *Mt* 24,3.

30 Cf. *Sal* 35 [36],8.

31 Cf. *Is* 66,11.

regalos y contentos que tu Esposo trae consigo y te entrega. Te ha traído una bebida en estas lágrimas abundantes³². Sean para ti el pan de día y de noche³³, el pan que fortalece el corazón del hombre³⁴, más dulces que la miel y el panal³⁵.

Oh Señor Jesús, si tan dulces son estas lágrimas que tu recuerdo y tu deseo provocan, ¿cuán dulce será la alegría de verte a cara descubierta? Si tan dulce es llorar por ti, ¿cuán dulce será gozar de ti?

¿Pero por qué intentar expresar con vulgares palabras estos afectos inenarrables? Los que no los han experimentado no lo entenderán. Ciertamente lo leerían mejor en el libro de la experiencia, donde la misma unción es la que enseña³⁶. Sin ella, de nada le sirve al lector la letra exterior, pues poco sabrosa es ésta si una explicación que brote del corazón no le revela su sentido profundo.

IX. CÓMO SE OCULTA LA GRACIA

¡Oh alma, demasiado hemos prolongado este discurso! Bueno hubiera sido para nosotros el permanecer allí y contemplar junto con Pedro y Juan la gloria del Esposo, si éste hubiera querido que se hiciesen, no dos o tres tiendas, sino una sola, donde viviésemos juntos y juntos gozásemos³⁷. Pero el Esposo dice: "*Déjame que ya despunta la aurora*" (Gn 32,26), ya recibiste la luz de la gracia y la visita que deseabas. El Esposo ha dado su bendición, ha herido el tendón del muslo, y ha cambiado el nombre de Jacob por el de Israel³⁸. Luego el Esposo tan deseado se retira un poco, escapa rápidamente. Se retira, en cuanto a la visita que mencionamos y a la dulzura de la contemplación, pero queda presente en la conducción, en la gracia, en la unión.

X. CÓMO LA GRACIA, AL OCULTARSE TEMPORALMENTE, COOPERA PARA NUESTRO BIEN

Pero no temas, oh esposa, no desesperes, no te creas despreciada si el Esposo te esconde un poco su rostro. Todo esto coopera para tu bien³⁹, y es para ti ganancia tanto su llegada como su partida. Vino por ti, y por ti se retira. Vino para consolarte, y se retiró por prudencia,

32 Cf. *Sal* 79 [80],6.

33 Cf. *Sal* 41 [42],4.

34 Cf. *Sal* 103 [104],15.

35 Cf. *Sal* 18 [19],11.

36 Cf. *1 Jn* 2,21.

37 Cf. *Mt* 17,4.

38 Cf. *Gn* 32,25-32.

39 Cf. *Rm* 8,28.

para que la magnitud del consuelo no te enorgulleciera⁴⁰, y a causa de la continuada presencia del Esposo comenzaras a despreciar a tus compañeros, y consideraras este consuelo como algo de la naturaleza y no como una gracia, gracia que el Esposo concede cuando quiere y a quien quiere, y que no se posee por derecho hereditario.

Un conocido proverbio dice que la excesiva familiaridad engendra el desprecio. Por eso Él se aleja para no ser despreciado a causa de una frecuentación excesiva, y para que, estando ausente, se lo desee, y al desearlo se lo busque con más avidez, y al ser buscado largo tiempo, sea hallado con mayor gozo.

Además, si nunca nos faltara este consuelo (aunque en comparación con la gloria futura que será revelada en nosotros⁴¹, es sólo enigmático y parcial⁴²), nos creeríamos, quizás, estar en la ciudad definitiva, y poco buscaríamos la futura⁴³. Luego, para que no confundiéramos el destierro con la patria, ni la seña con la suma total, vino el Esposo y otra vez se fue, trayendo primero el consuelo, y cambiando luego todo el lecho del descanso en lecho de dolor⁴⁴. Nos permite que gustemos un poco cuán suave es⁴⁵, pero antes de que lo podamos gustar plenamente, se aleja. Así, como revoloteando sobre nosotros con las alas extendidas⁴⁶, nos incita a volar. Es como si dijera: “Ya han gustado algo cuán suave y cuán dulce soy⁴⁷; si quieren saciarse plenamente de esta dulzura, corran tras de mí al olor de mis perfumes⁴⁸, levantad sus corazones hacia donde estoy, a la derecha del Padre⁴⁹. Allí me verán⁵⁰, no ya como en figura o en enigma sino cara a cara⁵¹, y *se alegrará plenamente su corazón, y nadie les quitará su gozo (Jn 16,22)*”.

40 Cf. 2 Co 12,7.

41 Cf. Rm 8,18.

42 Cf. 1 Co 13,12.

43 Cf. Hb 13,14.

44 Cf. Sal 40 [41],4.

45 Cf. Sal 33 [34],9.

46 Cf. Dt 32,11.

47 Cf. 1 P 2,3.

48 Cf. Ct 1,3.

49 Cf. Hch 7,55.

50 Cf. Jn 16,19.

51 Cf. 1 Co 13,12.

XI. CUÁN CAUTA DEBE SER EL ALMA LUEGO DE LA GRACIA DE LA VISITA

Pero ten cuidado, oh esposa, que cuando se ausenta el Esposo no se va lejos, y aunque tú no lo ves, Él te ve. Está lleno de ojos por delante y por detrás⁵², y nunca puedes ocultarte de Él. Además, ha enviado a sus nuncios, que son espíritus, como sagacísimos mensajeros. Para que vean cómo te portas en ausencia del Esposo, y te acusen ante Él si descubren en ti algún resto de lascivia o ligereza. Celoso es este Esposo⁵³, y si recibes, quizás, a otro amante, o tratas de agradar más a otro, al instante se aparta de ti para unirse a otras pretendientes. Exigente es este Esposo, es noble, es rico, es el más *hermoso de los hijos de los hombres* (*Sal 44 [45],3*), y por lo tanto, no se digna tener esposa que no sea hermosa. Si ve en ti alguna mancha o arruga⁵⁴, al instante aparta sus ojos⁵⁵. No puede tolerar ninguna impureza. Sé, entonces, casta, sé reservada y humilde, para merecer ser visitada con frecuencia por el Esposo.

Temo haberte distraído demasiado tiempo con este discurso, pero me forzó a hacerlo la materia misma, tan fecunda como dulce. No me extendí voluntariamente sino que me sentí, sin quererlo, como arrastrado por su dulzura.

XII. RECAPITULACIÓN DE LO DICHO

Hacemos una recapitulación de todo lo dicho para que se vea mejor en una síntesis lo que prolijamente se dijo.

En los ejemplos que anteceden puedes ver cómo los predichos grados se unen entre sí, y cómo se preceden unos a otros en el tiempo, y según un orden de causalidad.

La lectura aparece en primer lugar, como el fundamento. Ella proporciona la materia y nos lleva a la meditación.

La meditación busca atentamente qué es aquello que debe ser deseado. Cavando, descubre un tesoro⁵⁶, y lo muestra, pero no puede alcanzarlo por sí misma, y nos remite a la oración.

La oración, alzándose con todas sus fuerzas hacia Dios, le pide el deseado tesoro: la suavidad de la contemplación.

Ésta, cuando llega, recompensa el esfuerzo de las tres anteriores, embriagando el alma sedienta con la dulzura del rocío celestial.

52 Cf. *Ez* 1,18.

53 Cf. *Ex* 34,14.

54 Cf. *Ef* 5,27.

55 Cf. *Is* 1,15.

56 Cf. *Pr* 2,4; *Mt* 13,44.

La lectura es un ejercicio exterior. La meditación, un acto de la inteligencia interior;

La oración, un deseo. La contemplación, algo por encima de los sentidos.

El primero es el grado de los que comienzan. El segundo, de los que progresan. El tercero, de los devotos. El cuarto, de los bienaventurados.

XIII. CÓMO DICHS GRADOS SE RELACIONAN ENTRE SÍ

Estos grados, de tal modo están conectados entre sí, y de tal modo se ayudan recíprocamente, que de poco o nada sirven los precedentes sin los subsiguientes, y nunca o casi nunca se pueden adquirir los subsiguientes, sin los precedentes. ¿De qué sirve, en efecto, ocupar el tiempo en una continua lectura, y recorrer las vidas y los escritos de los santos, si masticando y rumiando no sacamos el jugo, y trabajándolo no lo transmitimos a lo íntimo del corazón, para poder considerar así atentamente nuestro estado, y tratar de realizar las obras de aquellos cuyas gestas nos agrada leer asiduamente? ¿Pero cómo reflexionaremos sobre esto, o cómo podremos evitar el meditar falsedades o vaciedades, transgrediendo los límites fijados por nuestros santos padres⁵⁷, si no nos instruye la lectura o la palabra oída? La palabra oída, en efecto, se asemeja en cierto modo a la lectura, por lo cual solemos decir que hemos leído, no sólo los libros que leímos nosotros mismos o que nos leyeron, sino aún lo que oímos a nuestros maestros. Igualmente, ¿qué le aprovecha al hombre ver en la meditación lo que debe hacer, si no lo pone en práctica con la ayuda de la oración y la gracia de Dios? *Todo don excelente, todo don perfecto viene de lo alto, desciende del Padre de las luces (St 1,17)*, sin el cual nada podemos. Él es quien obra en nosotros, pero no sin nosotros. “*Somos cooperadores de Dios*” (1 Co 3,9), como dice el Apóstol. Dios quiere que lo invoquemos, quiere que abramos el seno de nuestra voluntad a la gracia que llega y que golpea la puerta⁵⁸, quiere nuestro consentimiento.

Este era el consentimiento que le exigía a la samaritana cuando le decía: “*Llama a tu marido*” (Jn 4,16), como si le dijera: Quiero infundirte la gracia; tú acude con tu libre albedrío. Le exigía que orara: «*Si tú conocieras el don de Dios y quién es el que te dice “Dame de beber, quizás fueras tú quien le hubiera pedido agua viva*» (Jn 4,10). Cuando ella oyó esto, instruida por el Señor como por una lectura, meditó en su corazón cuán bueno y útil le sería poseer esta agua, y, habiéndose

57 Cf. Pr 22,28.

58 Cf. Ap 3,20.

encendido en ella el deseo de tenerla, apeló a la oración diciendo: "*Señor, dame de esta agua para no sufrir más sed*" (Jn 4,15).

He aquí cómo la palabra que oyó del Señor, al ser meditada, la movió a orar. Pues ¿cómo se hubiera preocupado de pedir, si la meditación no hubiera encendido antes su deseo? ¿Y de qué hubiera servido la meditación, si lo que ésta le mostraba como deseable no lo pidiera luego la oración? Por eso, para que la meditación sea fructuosa es necesario que se prolongue en oración devota, cuyo afecto, por decirlo así, es la dulzura de la contemplación.

XIV. COROLARIO DE LO QUE PRECEDE

De todo esto podemos concluir que la lectura sin la meditación es árida; la meditación sin la lectura es engañosa; la oración sin la meditación es tibia; la meditación sin la oración es infructuosa. La oración devota alcanza la contemplación, pero la contemplación sin la oración es un hecho raro o milagroso.

El Señor, en efecto, cuyo poder no tiene límites, y cuya misericordia se extiende sobre todas las criaturas, saca, a veces, de las piedras, hijos de Abrahán⁵⁹, forzando a los duros y a los que no quieren ceder, a que acepten. Es tan generoso que, como dice el refrán, entrega el buey por el cuerno, cuando se presenta sin ser llamado, y se da sin ser buscado. Esto, como leemos, sucedió con algunos, como con Pablo⁶⁰ y con otros. Sin embargo, no debemos tentar a Dios presumiendo algo semejante, sino que debemos hacer nuestra parte, es decir, leer y meditar sobre la ley de Dios, y pedirle que ayude a nuestra debilidad⁶¹ y que mire nuestra imperfección. Él mismo nos enseña a hacerlo cuando dice: "*Pidan y recibirán; busquen y encontrarán; golpeen y se les abrirá*" (Mt 7,7). Pues *el reino de los cielos padece violencia, y son los violentos los que lo arrebatan* (Mt 11,12).

He aquí cómo con las aclaraciones que hicimos pueden entenderse las propiedades de los grados, cómo éstos se conectan entre sí, y cómo actúan en nosotros.

Feliz el hombre cuyo espíritu, libre de otras ocupaciones, desea siempre considerar estos grados, aquel que habiendo vendido todo lo que tiene, compra aquel campo donde se oculta el anhelado tesoro⁶², es a saber, vacar y ver cuán suave es el Señor⁶³. Aquel que guarda el

59 Cf. Mt 3,9.

60 Cf. Hch 9.

61 Cf. Rm 8,26.

62 Cf. Mt 13,44.

63 Cf. Sal 33 [34],9; 45 [46],11.

primer grado, que tiene cuidado de practicar el segundo, que es devoto en el tercero, y se eleva por encima de sí mismo por el cuarto, por estas ascensiones que dispuso en su corazón, sube de virtud en virtud hasta ver al Dios de los dioses en Sión⁶⁴.

Feliz aquel a quien se le concede permanecer, aunque fuera por poco tiempo, en este último grado, aquel que puede decir: He aquí que siento la gracia de Dios; he aquí que con Pedro y con Juan contemplo su gloria en el monte; he aquí que con Jacob gozo de los abrazos de la hermosa Raquel.

Pero tenga cuidado, no sea que después de ser elevado a los cielos por la contemplación, se precipite a los abismos en desordenada caída; no sea que después de tal visita vuelva a un comportamiento lascivo y ceda a las atracciones de la carne.

Cuando la débil penetración de la mente humana no pueda sostener la claridad de la verdadera luz, descienda suave y ordenadamente a alguno de los tres grados por los que había ascendido. Permanezca ya en uno, ya en otro, según lo mueva su libre albedrío y según las circunstancias de lugar y tiempo, considerando (esta es mi opinión) que se halla más cerca de Dios cuanto más alejado esté del grado primero. ¡Ay qué frágil y miserable es la humana condición!

De este modo, guiados por la razón y por los testimonios de las Escrituras, vemos claramente que estos cuatro grados encierran la perfección de la vida bienaventurada, y que el hombre espiritual debe ejercitarse en ellos continuamente ¿Pero quién hay que se ajuste a este modo de vivir? ¿*Quién es para que lo alabemos?*(Si 31,9). Muchos son los que lo quieren, pero pocos los que lo realizan⁶⁵. ¡Ojalá seamos de estos pocos!

XV. CUATRO RAZONES POR LAS QUE NOS APARTARNOS DE ESTOS GRADOS

Existen cuatro razones por las que nos apartamos de estos grados: la necesidad inevitable, la utilidad de una buena obra, la humana debilidad, la vanidad mundana.

La primera razón excusa; la segunda es tolerable; la tercera es miserable; la cuarta, culpable. Y verdaderamente culpable, pues más le valía a aquel que se alejó de su propósito por semejante razón, no conocer la gracia de Dios, que apartarse de ella después de haberla conocido. ¿Qué excusará su pecado⁶⁶? ¿Acaso el Señor no podrá de-

64 Cf. Sal 83 [84],6-8.

65 Cf. Rm 7,18.

66 Cf. Jn 15,22.

cirle con toda justicia: "¿Qué más debí hacer por ti y no lo hice?⁶⁷ No existías y te creé; pecaste, te habías hecho siervo del diablo, y te redimí; andabas con los impíos⁶⁸ dando vueltas por el mundo, y te elegí⁶⁹; te había dado la gracia de mi presencia y quería hacer en ti mi morada⁷⁰, y tú, verdaderamente, me despreciaste y arrojaste hacia atrás, no sólo mis palabras⁷¹ sino a mí mismo, y anduviste detrás de tus concupiscencias"⁷².

Pero, oh Dios, bueno, suave y apacible, dulce amigo, consejero prudente y poderoso auxilio, ¡qué inhumano, qué temerario el que te rechaza, el que arroja de su corazón un huésped tan humilde y manso! ¡Oh qué infeliz y condenable cambio el de rechazar al propio Creador y aceptar pensamientos malos y dañosos, entregar tan pronto a pensamientos inmundos, a las pisadas de los puercos⁷³, aquel secreto tálamo del Espíritu Santo, es decir, lo íntimo del corazón que poco antes se entregaba a los gozos celestiales! Toda vía están frescas en el corazón las huellas del Esposo, y ya se introducen los deseos adulterinos. Es un despropósito y una indignidad que oídos que recién oyeron palabras que no le es lícito al hombre pronunciar⁷⁴, tan pronto se inclinen a escuchar fábulas⁷⁵ y detracciones; que ojos recién bautizados con las sagradas lágrimas, se vuelvan de repente a mirar vanidades; que la lengua que acaba de cantar un dulce epitalamio, que con encendidas y persuasivas palabras había reconciliado al Esposo con la esposa y la había introducido en la bodega⁷⁶, vuelva otra vez a decir groserías y bufonadas, a urdir engaños⁷⁷ y detracciones. ¡Que no nos suceda esto, Señor! Pero si por culpa de la humana debilidad cayéramos en tales cosas, no desesperemos, sino recurramos de nuevo al médico clemente que *levanta del polvo al desvalido y alza de la basura al pobre* (Sal 112 [113],7). Él, que no quiere la muerte del pecador⁷⁸, nos curará y nos sanará⁷⁹ nuevamente.

67 Cf. Is 5,4.

68 Cf. Sal 11 [12],9.

69 Cf. Is 43,7-11.

70 Cf. Jn 14,23.

71 Cf. Sal 49 [50],17.

72 Cf. Si 18,30.

73 Cf. Mt 7,6.

74 Cf. 2 Co 12,4.

75 Cf. 2 Tm 4,4.

76 Cf. Ct 2,4.

77 Cf. Sal 49 [50],19.

78 Cf. Ez 33,11.

79 Cf. Os 6,12.

Ya es hora de terminar esta carta. Roguemos todos al Señor que nos alivie hoy las dificultades que nos apartan de la contemplación, que en el futuro las remueva definitivamente, y que nos conduzca de virtud en virtud por los grados que vimos, hasta ver al Dios de los dioses en Sión, donde los elegidos percibirán la dulzura de la contemplación, no como por gotas o intermitentemente, sino que como en un torrente de delicias poseerán la alegría que no se acaba y que nadie les podrá quitar, la paz inmutable, la paz en Él.

Y tú, hermano Gervasio, si el cielo te concede un día escalar la cumbre de estos grados, acuérdate de mí y ora por mí en tu gozo. Es así como se une una cortina a la otra, y el que oye diga: “*Ven*” (Ap 22,17).

EXÉGESIS BÍBLICA EN EL CORPUS MÍSTICO DE HELFTA

Ana Laura Forastieri, OCSO*

La hermenéutica bíblica practicada en los monasterios medievales prolongó, durante casi toda la Edad Media, el método exegético patristico. Sin duda, el aporte más característico del acercamiento patristico al texto sagrado, salvando las diferencias de matices entre las distintas escuelas exegéticas, fue la tipología. Los Padres consideraban la Sagrada Escritura y cada parte de la misma como sacramento de Cristo, es decir, como una realidad que comunica el misterio, que da acceso a Cristo y a su salvación. Toda palabra del texto sagrado y todo acontecimiento de la historia de salvación narrado en aquel, eran vistos como símbolo, tipo y figura de Cristo.

Puede considerarse a Orígenes como el primer exégeta científico cristiano, exponente más notable de la escuela catequética de Alejandría. Orígenes manifestó una viva preocupación por encontrar un método interpretativo adecuado al carácter divinamente inspirado de las Escrituras. En su *Peri Arjón* o Tratado sobre los Principios, redactado hacia los años 220-231, expuso las normas de su exégesis. Basándose en la lectura de un texto de los Proverbios en la versión de los LXX, fundamentó la existencia de un triple sentido de la Escritura Santa:

* La autora es monja del Monasterio Trapense Madre de Cristo, Hinojo, Argentina.

Este nos parece el método con que se debe leer las Escrituras y acoger su sentido: el que está delineado por los mismos oráculos. En Salomón, en Proverbios, encontramos un cierto precepto acerca de las doctrinas de los escritos divinos: “Y tú, inscribe esto tres veces en la voluntad y en el conocimiento, para responder palabras verdaderas a los que te aborden” (Prov 22, 20-21). Por lo tanto, se requiere inscribir tres veces en la propia alma los sentidos de las santas Escrituras¹.

En la novena Homilía sobre los Números, explica el triple sentido de las Escrituras comparándolo con las nueces: “La letra, que es como la corteza, es amarga; luego, está la cáscara, que es la doctrina moral; en tercer lugar, se encuentra el sentido de los misterios, del que se alimentan las almas de los santos en la vida presente y en la futura”².

Juan Casiano retomó la fórmula de Orígenes, pero desdoblando el sentido espiritual en dos: alegórico y anagógico³; así, el triple sentido de la Escritura pasó a ser cuádruple: histórico, tropológico, alegórico y anagógico. Con Casiano el método exegético de los cuatro sentidos pasó a Occidente, prevaleciendo entre los padres latinos y escolásticos hasta fines de la Edad Media. En la Edad Media lo encontramos expresado en la famosa fórmula dística pmemotécnica: “*Litera, gesta docet; quid credas, allegoria; moralis, quid agas; quo tendas anagogia*”⁴.

La exégesis patristica fue unánime, dentro de una pluralidad de énfasis y variantes en el uso de la alegoría, en su intención de desentrañar el sentido espiritual oculto en la letra del texto bíblico, atendiendo a la unidad de toda la Escritura y a la interconexión íntima de los misterios entre sí, dentro de un vivo sentido de tradición y de comunión con la Iglesia. Esta actitud determinó un criterio hermenéutico compartido, que se expresa en este antiguo adagio recogido por San Agustín: “*In vetere testamento novum lateat, et in novo vetus pateat*”⁵: el Antiguo Testamento es profecía del Nuevo y el Nuevo es cumplimiento del Antiguo.

1 Orígenes, *De principiis* IV, 2.4; en: Orígenes, *Sobre los principios*. Introducción, texto crítico, traducción y notas de Samuel Fernández, (Madrid, Ciudad Nueva, Col. Fuentes Patristicas, 2015), 841.

2 Cf. Orígenes Hom. Num. IX, 7; texto condensado por Benedicto XVI en: Catequesis sobre Orígenes I, audiencia general del 25 de abril de 2007, en: http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiencias/2007/documents/hf_ben-xvi_aud_20070425.html, accedido el 12 de abril de 2021.

3 Juan Casiano, *Colaciones*, Col. XIV, VIII, en: Juan Casiano, *Colaciones*, vol. I (Madrid, Rialp, 2019³) 215.

4 Agustín de Dacia, *Rotulus pugillaris*, I: ed. A. Walz: *Angelicum* 6 (1929), 256.

5 San Agustín, *Quaestiones in Heptateuchum Liber II in Exodus, Questio* 73,20,19 (PL 34: 547-824), https://www.augustinus.it/latino/questioni_ettateuco/quest_ettateuco_2.htm, accedido el 22 de octubre de 2018.

LA EXÉGESIS MONÁSTICA MEDIEVAL

Los monjes y monjas medievales quisieron ser dignos hijos de tales Padres: buscaron hacer experiencia de la Palabra de Dios en sus vidas, rumiándola y saboreándola en el auditorio íntimo del corazón. Siguiendo a Casiano, buscaron desarrollar los sentidos espirituales de la Escritura: el sentido alegórico, para contemplar los misterios de la salvación; el sentido tropológico para aplicarlos a la vida; y el sentido anagógico, para gustar las realidades futuras ya presentes bajo la sombra de las figuras. La exégesis monástica estaba al servicio de la *lectio divina*, que tendía a la unión con Dios en la contemplación. La sistematización metódica de la *lectio divina* nos llega por un texto de Guigo el Cartujo, datado alrededor del año 1150. Este texto recoge la práctica tradicional común, ya extendida y unánimemente practicada en los monasterios medievales:

Cierto día, cuando estaba ocupado en mis trabajos manuales, empecé a pensar en la actividad espiritual del hombre, y vinieron a mi mente los cuatro peldaños espirituales, esto es, la lectura, la meditación, la oración y la contemplación. Esta es la escalera de los que están en el claustro (*Scala Claustralium*), por la que suben de la tierra al cielo. Se compone, en realidad, de pocos peldaños, pero son de inmensa e increíble altura. Su parte inferior se apoya en la tierra, mientras que la superior penetra las nubes y penetra en los secretos del cielo [...]. La lectura (*lectio*) es el estudio cuidadoso de las Escrituras hecho con espíritu atento. La meditación (*meditatio*) es la diligente actividad del entendimiento que investiga, con la ayuda de la propia razón, el conocimiento de la verdad oculta. La oración (*oratio*) es la fervorosa inclinación del corazón a Dios para evitar el mal y alcanzar el bien. La contemplación (*contemplatio*) es la elevación del corazón a Dios saboreando las alegrías de la eterna dulzura⁶.

La exégesis monástica medieval es notable por su unidad interna, su coherencia de métodos y resultados. Todos los grandes autores, aun conservando su talante propio, comparten un mismo universo de ideas y lenguaje, en cuyo centro están la Biblia y las enseñanzas de los Padres precedentes. Entienden la originalidad, no como novedad, sino como fidelidad a los orígenes, como recreación y actualización de una tradición viva de la que se sienten parte. Esta inspiración común se nutre también de las mismas fuentes de la vida monástica que todos

6 Guigo el Cartujo, *Scala claustralium* II,1-2, en: <https://textosmonasticos.wordpress.com/2012/07/08/scala-claustralium/>, acceso el 10 de abril de 2021.

comparten: la *lectio divina*, la oración litúrgica y una disciplina regular semejante, al menos en cuanto a las observancias fundamentales.

La liturgia en los monasterios medievales, constituye una de las fuentes fundamentales de acceso al texto bíblico, con mayor alcance aún que la lectura personal y la copia de manuscritos, ya que estas actividades requerían habilidades de lectoescritura que no todos los miembros de una comunidad poseían. Pero sí, todos podían escuchar la Palabra de Dios cuando era proclamada en la liturgia o en las lecturas regulares del refectorio y del capítulo conventual. Liturgia y *lectio divina* son dos vías de acceso al texto bíblico que se compenetran mutuamente y no cabe pensar la *lectio* en los monasterios medievales como actividad individual y aislada de la liturgia. Así como los comentarios bíblicos de los Padres suponen la práctica litúrgica, también en el caso de la exégesis monástica medieval, detrás de los textos que nos transmiten el uso y la comprensión de la Biblia en los monasterios, debemos incluir como fuente necesaria, la práctica litúrgica y la *lectio divina* como prolongación de la liturgia.

Porque la liturgia, como *locus* donde se actualiza sacramentalmente el misterio salvífico, es al mismo tiempo el lugar propio de la hermenéutica bíblica. La liturgia hace presente y operante el misterio de Cristo aquí y ahora, por medio de signos y símbolos; pero no lo crea. La liturgia no crea el misterio salvífico, sino que lo lee y proclama de la Sagrada Escritura. La expresión litúrgica es enteramente bíblica. La Liturgia aplica los textos del Antiguo y del Nuevo Testamento al misterio de la fe que se celebra. Cuando asume un texto de la economía antigua, además de considerar su sentido histórico en sí mismo, lo vincula a los misterios de Cristo, bajo el esquema promesa-cumplimiento o figura-realidad; lo aplica también a las realidades del misterio de Cristo que se verifican en la vida mística de los fieles, en el tiempo de la Iglesia; y finalmente, lo relaciona con las realidades futuras de la escatología. La liturgia no volatiliza el sentido histórico del texto, sino que lo presupone, y descubre su cumplimiento pleno en Cristo, en la vida mística de los fieles y en la vida eterna. Entre el sentido histórico y los sentidos espirituales no hay interrupción sino continuidad y plenitud.

Aplicando el adagio antes citado de los Padres, la liturgia lee la Escritura a partir del criterio supremo de la centralidad de Cristo y la unidad de ambos Testamentos y de toda la historia sagrada, unidad progresiva bajo el primado del Nuevo Testamento sobre el Antiguo y de las realidades escatológicas sobre la economía actual. De este modo, la celebración re-presenta, escenifica, actualiza e interpreta los textos bíblicos. La liturgia es norma de interpretación, no solo en el sentido cristológico, sino también en el sentido moral, místico y

escatológico, que se derivan para los fieles cuando se apropian y asimilan interiormente el misterio celebrado. Es decir que, en el contexto litúrgico, el Espíritu Santo obra iluminando la comprensión de los textos sagrados e iluminando la propia vida de los fieles con la Palabra de Dios.

LA NOVEDAD CISTERCIENSE

El aporte más tardío a la exégesis monástica medieval lo constituye el movimiento cisterciense del siglo XII, que trae una verdadera renovación, con su énfasis en la interiorización del dato revelado. Dice Magrassi:

Esta común inspiración bíblica evidente, no nivela todo en una rígida uniformidad: queda lugar para acentuaciones diversas. Junto al monacato tradicional, influenciado más o menos directamente por Cluny, en el cual vemos confluir los grandes temas patrísticos, aunque renovados a través de una nueva experiencia, se sitúa la “novedad” cisterciense, que señala como una nueva primavera para la exégesis medieval.⁷

¿En qué consiste esta novedad?⁸ El monacato cisterciense aportó a la exégesis tradicional compartida, una nueva dimensión del sentido espiritual: En base al versículo de Lc 24,45: “Y, entonces, abrió sus inteligencias para que comprendieran las Escrituras” *-apperuit illis sensus ut intelligerent Scripturas-* los cistercienses interpretaron el sentido espiritual no sólo como el sentido profundo del texto sagrado a descubrir, sino también como la facultad apropiada para acercarse al texto; es decir, una disposición interior a ejercitar por parte de quien lee. Si para los escolásticos esta facultad denominada *sensus* era la *ratio*, la potencia intelectual, para los monjes, en cambio, el “*sensus spiritualis*” era un órgano superior y más englobante, irreductible a las facultades naturales. Una facultad sobrenatural, fruto de la acción del Espíritu: el don de sabiduría, cuyo acto propio es un *sapere*, un *gusto* espiritual. Se expresa así una penetración profunda del texto, no meramente intelectual, una capacidad de experimentarlo con los sentidos interiores, que se traduce en un gusto, un

7 Mariano Magrassi, “La Bibbia nei chiostrì”, en: C. Vagaggini, G. Penco (ed.), *Bibbia e spiritualità*, Biblioteca di Cultura Religiosa, vol. 79, Bibbia e Spiritualità, Seconda Serie (Roma: Edizione Paoline, 1967) 183.

8 Sobre este tema cf. Farkasfalvy, Denis, O.Cist., *L'Inspiration de L'Ecriture Sainte dans la Theologie de Saint Bernard*, vol. 53, Studia Anselmiana (Roma: Herder, 1964); C. Vagaggini, G. Penco (ed.), *Bibbia e spiritualità*, Biblioteca di Cultura Religiosa, vol. 79, Bibbia e Spiritualità, Seconda Serie (Roma: Edizione Paoline, 1967).

sabor, que satisface por un instante el deseo del corazón. El fruto de esta experiencia es una Presencia, un contacto directo e intuitivo con lo divino, en la oscuridad de la fe; esta experiencia es prenda de la visión beatífica.

La *historia salutis*, es decir, la historia de la salvación narrada en el texto sagrado, importa a los cistercienses en cuanto que debe ser actualizada en la vida de cada monje y monja. El dato bíblico encuentra su actualización en la relación íntima que la Palabra establece con cada monje y monja. El alma es el templo en el que se celebran los divinos misterios; en ella cada día encuentran cumplimiento. Y cumpliéndose, de algún modo se dilata, se enriquece en su sentido; la historia sagrada y la experiencia íntima se iluminan la una a otra. San Gregorio, celebrado como padre por todo el medioevo monástico, lo había dicho: “*Sancta eloquia cum legente crescunt*”⁹: la Palabra se dilata y crece, al dilatarse el alma de quien la acoge y comprende más plenamente, bajo la acción de la gracia.

EL MONASTERIO DE HELFTA

A comienzos del siglo XIII esta unidad de espíritu del monacato medieval comienza a declinar en los claustros masculinos, a causa de la admisión de los estudios universitarios, que introdujeron la *quaestio* y la *disputatio* desplazando el ocio contemplativo, hacia un método teológico escolástico, más productivo y racional; sin embargo, la libertad de espíritu propia de los orígenes se conservó y alcanzó un nuevo auge en los monasterios femeninos, perdurando hasta el inicio de la edad moderna. Caso ejemplar de este florecimiento tardío es el monasterio de Helfta, en la región de Sajonia, a mediados del siglo XIII. Allí encontramos una comunidad de alto nivel espiritual y cultural, reunida en torno a una abadesa que promueve la formación de las monjas y la producción literaria. El convento cuenta además con dos figuras carismáticas, con liderazgo espiritual sobre sus hermanas: Gertrudis de Helfta y Matilde de Hackeborn. En torno a ellas se organiza el *scriptorium* del monasterio, que recoge y edita las vidas de ambas monjas y produce otras obras de carácter místico y espiritual. En esta producción se evidencia un ejercicio exegético profundamente consonante

9 San Gregorio Magno, *Homiliae In Ezequiel I,I hom. VII* (PL 76 n.8, 843 D). Sobre la recepción de este texto en el monacato medieval cf. Ana Laura Forastieri, “Experiencia espiritual y progreso de la revelación en dos grandes: Gregorio Magno y Gertrudis de Helfta” en José Carlos Caamaño y Hernán Giúdice, eds., *Patrística, Biblia y Teología, Caminos de diálogo*, Ágape (Buenos Aires, 2017); publicado también en: *Cuadernos Monásticos*, n° 205 (2018): 164-76, acceso el 5 de abril de 2001, https://www.surco.org/sites/default/files/cuadmon/disponible_no/cuadernos-monasticos-205-4257.pdf.

con los principios y métodos cistercienses, puesto al servicio de la experiencia espiritual de las monjas y de la apropiación de la *historia salutis*, bajo el modelo de las dos biografiadas. Encontramos una exégesis bíblica, patrística y litúrgica en estilo cisterciense, que pone en juego todos los recursos tradicionales: literalismo, concepción unitaria de la Biblia, reminiscencia, reconstrucción psicológica, prevalencia del sentido tropológico y transposición de temas bíblicos en clave monástica. Se nota, sin embargo, un creciente énfasis en los elementos subjetivos de la experiencia espiritual y una mayor influencia de las corrientes devocionales de la época, que muestran una evolución hacia las formas de piedad propias de la edad moderna.

A continuación, describiré los procedimientos típicos de la exégesis cisterciense y los ilustraré con textos del *scriptorium* de Helfta, sin distinguir entre textos originales de Gertrudis y otros de tercera mano. La pluma de Gertrudis siempre aparece singular, tanto en su estilo literario, como en su contenido teológico espiritual. Pero no es mi intención analizar aquí la especificidad de Gertrudis, sino mostrar los procedimientos exegéticos comunes a las escritoras de Helfta, que son homogéneos también con la tradición cisterciense del siglo precedente.

LITERALISMO

Los cistercienses indagan con meticulosidad extrema el sentido de los detalles y las palabras del texto sagrado, con el fin de encontrar un significado espiritual. Dice San Bernardo:

¿Podría yo juzgar que de la boca del santo evangelista saliese una palabra superflua, especialmente en la sagrada historia del que es Palabra de Dios? No lo pienso así: todas están llenas de soberanos misterios y cada una rebosa en celestial dulzura¹⁰.

Pero si la literalidad es también una exigencia de la exégesis bíblica contemporánea, la actitud de fondo es distinta. La exégesis contemporánea busca ser crítica, o sea demostrar sus conclusiones con base en el texto, o bien verificar certezas adquiridas que no encuentran fundamento científico. En cambio, los medievales parten de una convicción de fe: Todo en la biblia, hasta el mínimo detalle, tiene un sentido profundo, “misterioso” a descubrir. Y buscan desentrañarlo para beneficiarse de su efecto salvífico. De ahí su reverencia al texto en cuanto sagrado.

10 San Bernardo, Homilías sobre la excelencia de la Virgen Madre I,1, <https://mercaba.org/DOCTORES/BERNARDO/001.htm>, acceso el 15 de abril de 2021.

Así, por ejemplo, las monjas de Helfta se detienen sobre la letra del salmo 109(110), el salmo mesiánico, que la tradición aplica a la encarnación del Verbo, para indagar por qué dice: te engendré “*in splendoribus sanctis*” y no más bien te engendré “*in splendoribus*”¹¹:

Por aquellas palabras: “En los esplendores de los santos”, comprendió ser tan inmensa e incomprensible la luz de la divinidad, que si cada uno de los santos, desde Adán hasta el último hombre, tuviera de ella particular conocimiento, tan claro, profundo y amplio como nunca criatura alguna pudiera recibir mayor, ningún otro podría compartir ese conocimiento. Y si el número de los santos fuere miles de veces mayor, aún en este caso permanecería infinitamente inagotable la divinidad por encima de toda inteligencia. Por eso no se dice: “Te engendré en el esplendor”, sino: “En los esplendores de los santos yo mismo te engendré en mi seno antes de la aurora” (L¹² III 30,9)¹³.

REMINISCENCIA

Es un fenómeno típico en la vida monástica. Se trata de un recurso espontáneo a citas y alusiones bíblicas, que se evocan unas tras otras sin esfuerzo alguno, por el solo hecho de la similitud de las palabras. Se explica por la familiaridad con el texto sagrado, por el clima de recogimiento y silencio, así como por la disminución de estímulos sensoriales externos que caracteriza la vida de apartamiento del mundo, todo

11 En la Vulgata latina: “*Tecum principatus in die virtutis tuae, in splendoribus sanctis, ex utero ante luciferum genui te*” (Sal 109 [110] 3); en la Biblia de Jersusalén: “Para ti el principado el día de tu nacimiento, en esplendor sagrado desde el seno, desde la aurora de tu juventud”.

12 La edición crítica latina de las obras completas de santa Gertrudis es: GERTRUDE D’HELFTA, Oeuvres Spirituelles, Tomo I, Les Exercices, Sources Chrétiennes N° 127, Paris, Les Ed. Du Cerf 1967; Tomo II: Le Héraut Livres I et II, Sources Chrétiennes N° 139, Paris, Éd. Du Cerf, 1968; Tomo III: Le Héraut Livre III, Sources Chrétiennes 143, Paris, Ed. Du Cerf, 1968; Tomo IV: Le Héraut Livre IV, Sources Chrétiennes 255, Paris, Ed. Du Cerf, 1978; Tomo V: Le Héraut Livre V, Sources Chrétiennes 331, Paris, Ed. Du Cerf, 1986. Existen dos traducciones al español a partir del texto crítico, a saber: Gertrudis de Helfta, Mensaje de la misericordia divina (El Heraldo del Amor Divino), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1999; Los Ejercicios, Burgos, Monte Carmelo, 2003; El Mensajero de la Ternura Divina. Experiencia de una mística del siglo XIII. Tomo I (Libros 1-3) y Tomo II (Libros 4-5), Burgos, Monte Carmelo, 2013. En este trabajo cito: L para indicar Legatus Divinae Pietatis, seguido del libro en numeración romana y del capítulo y parágrafo en numeración arábiga. En nota indico la ubicación del texto en la traducción de Monte Carmelo Burgos 2013, indicándola como MTD I o MTD II, seguido de número de página. Los Ejercicios se citarán E, seguido del número de Ejercicio.

13 MTD I, 307.

lo cual favorece la atención interior y la memoria. Un texto llama al otro y este a un tercero; se crea así una cadena de textos enganchados que constituyen la trama de la exposición. O bien, se producen síntesis de textos, fusión de cuadros bíblicos, por asociación o transposición de uno a otro. No se construye sobre un hilo lógico sino sobre un juego libre de asociaciones bíblicas que pueden conducir lejos del argumento original. Se trata de variaciones en torno a un tema central. La evocación puede ser acústica o visual, según el tipo de inteligencia de quien la ejercite. Una palabra llama a otra por su semejanza fonética, o una imagen bíblica evoca otra semejante y se establecen paralelos por la asimilación imaginativa y visual de los textos bíblicos. Tomemos un caso de los Ejercicios Espirituales atribuidos a Gertrudis:

Que te ensalcen, en mi nombre, los siete Espíritus gloriosos que están en presencia de tu trono¹⁴. Que te ensalce el inmenso ejército de los santos Ángeles, que mandas de servicio¹⁵, para el bien de la estirpe elegida que te has adquirido¹⁶. Que te ensalcen los veinticuatro Ancianos¹⁷ con todos los Patriarcas y profetas, que, dejando sus coronas, se prosternan ante tu trono¹⁸, alabándote y dándote gracias sin fin con sus cítaras¹⁹. Que te ensalcen los cuatro animales alados, que día y noche, desde lo más profundo, proclaman tu alabanza²⁰ (Ejercicio VI).

Gertrudis tiene en mente la grandiosa teofanía de Apocalipsis 4, donde Dios está sentado en su trono celestial, ante una corte de veinticuatro ancianos y cuatro seres vivientes alados y llenos de ojos, que lo alaban con el triple *Hagios*: Santo, Santo, Santo. En el texto apocalíptico “delante del trono arden siete antorchas de fuego que son los siete Espíritus de Dios” (Apoc 4,5). Gertrudis, sin aludir a las antorchas, interpreta esta referencia en base a Apoc 1,5, donde se mencionan “los siete Espíritus que están ante [el] trono [de Dios]”. En este cuadro teofánico Gertrudis introduce los ángeles, mediante una transposición del salmo 102(103) que es también un salmo de alabanza. Nótese que en Apocalipsis 4 no aparecen otros ángeles, fuera de los siete Espíritus de Dios. Pero Gertrudis refunde en este cuadro la teofanía de Isaías 6,

14 Apoc 1,2; 4,5b.

15 Cf. Sal 102 (103) 20-21.

16 1 Pe 2,9.

17 Apoc 4,4.

18 Apoc 4,10.

19 Apoc 14,2.

20 Apoc 4,8.

donde el triple *Hagios* es pronunciado precisamente por los ángeles. A propósito de los ángeles, Gertrudis trae a colación al pueblo elegido de Dios en palabras de 1ª Pedro²¹. Los ángeles no tienen aquí solo la función de alabar a Dios sino de guiar al pueblo elegido. Lo más interesante de esta composición es que aparecen los patriarcas y profetas, ausentes en la teofanía apocalíptica. Esta es una clara alusión al himno *Te Deum laudamus*²², donde a la alabanza del ejército celestial se une el coro de los Apóstoles, de los profetas y los mártires, pronunciando el triple *Hagios*. Tal vez es precisamente la escena del *Te Deum*, cantada en los maitines de las fiestas y solemnidades, lo que Gertrudis está recreando con las imágenes de la teofanía apocalíptica. De este modo, la reminiscencia provoca una experiencia al mismo tiempo visual, acústica y literaria. Opera una condensación de cuadros bíblicos o litúrgicos similares en una composición sintética que integra los elementos de todos y los completa con datos provenientes de todo el universo bíblico.

CONCEPCIÓN UNITARIA DE LA SAGRADA ESCRITURA

Los monjes ilustran a su propio modo la armonía de la biblia, alcanzada por una sola mirada. Esta visión unitaria no es solo un principio al que se apela. Es más bien una experiencia de la *lectio contemplativa*,

21 1 Pe 2,9: Vosotros sois linaje elegido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido, para anunciar las alabanzas de Aquel que os ha llamado de las tinieblas a su admirable luz.

22

Te Deum laudamus:

te Dominum confitemur.

Te aeternum Patrem

omnis terra veneratur.

Tibi omnes Angeli;

tibi caeli et universae Potestates;

Tibi Cherubim et Seraphim

incessabili voce proclamant:

Sanctus, Sanctus, Sanctus, Dominus

Deus Sabaoth.

Pleni sunt caeli et terra

maiestatis gloriae tuae.

Te gloriosus Apostolorum chorus,

Te Prophetarum laudabilis numerus,

Te Martyrum candidatus laudat exercitus.

A ti, oh Dios, te alabamos,

a ti, Señor, te reconocemos.

A ti, eterno Padre,

te venera toda la creación.

Los ángeles todos,

los cielos y todas las potestades te honran.

Los querubines y serafines

te cantan sin cesar:

Santo, Santo, Santo es el Señor,

Dios del Universo.

Los cielos y la tierra están llenos

de la majestad de tu gloria.

A ti te ensalza el glorioso coro de los Apóstoles,

la multitud admirable de los profetas,

el blanco ejército de los mártires.

que introduce al monje en las regiones misteriosas de la analogía de la fe, en la interconexión y articulación mutua de los misterios, donde solo se puede percibir la unidad. De esta percepción nacen los acercamientos más ardientes y sugestivos. La concordancia se pone en el plano más profundo de la unidad del misterio, que unifica los textos que vienen de los cuatro vientos del horizonte escriturístico.

Todo ello supone una imaginación viva, capaz de captar las correspondencias y relaciones que los modernos, guiados por la lógica no llegamos a intuir. Los textos así vinculados arrojan una luz nueva, uno sobre otro: los eventos del nuevo testamento, a la luz del antiguo revelan mejor su poliédrica riqueza. Se llega así a una visión grandiosa.

¡Oh amor, oh llave de David!²³, ábreme y muéstrame entonces el Santo de los Santos²⁴. Para que, introducida por ti, tenga la dicha de ver sin demora al Dios de los dioses en Sión²⁵, por cuyo dulce rostro suspira ahora mi alma y anhela sin cesar²⁶ (Ejercicio V).

El *Sancta sanctorum* era la parte interior y más sagrada del tabernáculo erigido en el desierto y del templo de Jerusalén, donde se guardaba el arca de la Alianza con las tablas de la ley que Dios había dado a Moisés en el Sinaí. Indicaba el lugar más santo, donde reposaba la gloria (símbolo de la Presencia) del Dios de Israel, al cual accedía solo el sumo sacerdote, una vez al año. Gertrudis interioriza esta imagen veterotestamentaria y la aplica al seno más interior de Cristo, es decir su corazón, donde guarda la revelación de su divinidad. Así, apelando a Cristo con el título escatológico de Llave de David, Gertrudis le pide con premura que le abra el secreto de su corazón, el *sancta sanctorum* y allí le dé la experiencia de su divinidad. Pide esto con la apremiante insistencia de su deseo, evocando expresiones del salmo 83[84]8: “Anhela mi alma y languidece tras de los atrios de Yahveh, mi corazón y mi carne gritan de alegría hacia el Dios vivo”. Gertrudis se mueve con soltura a lo largo y ancho de toda la Biblia, considerando su unidad suprema en Cristo y así se siente libre de asociar textos aplicándolos a Su misterio, según la inspiración divina del momento.

23 Apoc 3,7; Is 22,2.

24 Cf. Ex 26,43; Lv 16,2; 1 Re 6,16; 2 Cro 5,7.

25 Sal 136,2; Dan 2,47; Dt 10,17.

26 Cf. Sal 83[84]8.

RECONSTRUCCIÓN PSICOLÓGICA DE PASAJES BÍBLICOS

Este procedimiento es especialmente explotado por los cistercienses. Se interpretan los sentimientos y los estados de ánimo de los personajes en los grandes eventos de la *historia salutis*. El mismo lector o lectora se introduce en la escena y entabla un diálogo familiar con los personajes. Se indagan los sentimientos íntimos, los dramas interiores de los protagonistas, supliendo muchas veces un silencio del texto bíblico. Estos procedimientos prefiguran el paso a la *devotio moderna*. Este recurso literario nos permite comprender muchas visiones del *corpus* literario de Helfta. Por ejemplo:

Quando en Maitines se cantaba: “Mujer, ahí tienes a tu hijo”²⁷ vio que salía del Corazón de Dios un maravilloso resplandor hacia san Juan, el cual atraía hacia sí las miradas y la respetuosa admiración de todos los santos. Vio también a la bienaventurada Virgen que le acariciaba con singular alegría cuando se la llamaba Madre de este discípulo. El discípulo escogido la correspondía a su vez con dulce afecto de especial ternura (L IV 4,10²⁸).

TRANSPOSICIÓN DE TEMAS BÍBLICOS EN CLAVE MONÁSTICA

Los temas que la tradición patrística aplicaba a la Iglesia y la vida cristiana son ahora referidos también a la comunidad monástica y utilizados para describir las etapas ascendentes de la *conversatio* claustral. Jerusalén y Babilonia son interpretados como el claustro y el mundo; el pueblo adquirido de la primera carta de san Pedro es ahora el género de los monjes; salir de Egipto hacia la tierra prometida es dejar el mundo para ingresar a la vida monástica. Así, por ejemplo, este texto de Helfta:

En las palabras: “¿Dónde está tu hermano Abel?”²⁹ Comprendió que el Señor pedirá cuenta a cada religioso de las faltas cometidas por cada hermano contra la regularidad, que pudiera haber evitado si se le hubiera advertido o se hubiera dado cuenta a los superiores. La excusa a la que algunos se acogen: “A mí no se me ha encomendado corregir a los demás”; o, “yo mismo soy peor que él”, tiene tan poco valor ante Dios, como no tuvo ante Caín el que dijera: “¿A caso soy yo guardián de mi hermano?”³⁰ (L III 30,18)³¹.

27 Jn 19,26.

28 MTD II, 41-42.

29 Gn 4,9a

30 Gn 4,9b.

31 MTD I, 310-311.

Este texto produce un gran impacto psicológico, aumentado por lo imprevisible de la asociación: para fundamentar el deber de corrección fraterna en la vida religiosa, se recurre al cuadro bíblico del fratricidio de Abel. La desproporción entre ambas escenas es evidente. Lo único que las vincula es la relación fraterna de Caín y Abel, que se pone en paralelo con la relación fraterna de los monjes o monjas entre sí. Pero Abel murió por un acto positivo de su hermano Caín. En cambio, aquí se trata de la omisión de un religioso hacia otro, a saber, la omisión de la corrección fraterna. Sin embargo, el texto establece un paralelismo entre el reproche de Dios a Caín y el que Él mismo hará a cada religioso que omita corregir a sus hermanos en religión, cuando es debido. Lo común a ambas escenas es que Dios tiene conocimiento de las acciones u omisiones ocultas. Esta premisa está solo sugerida por la comparación, pero no se explicita, a fin de que el oyente la infiera por sí mismo. Como consecuencia lógica, se aplica a la omisión del deber de corrección fraterna, la gravedad del fratricidio de Abel. Así, el texto provoca un enorme efecto en el destinatario: efecto de autoridad y persuasivo, por cuanto el deber de corrección fraterna recibe un fundamento de gran peso y el oyente se ve movido a practicarlo.

PREVALENCIA DE LA TROPOLOGÍA SOBRE LA ALEGORÍA

Con respecto a la exégesis patrística, el medioevo monástico da un mayor relieve a los temas de espiritualidad. Esto no significa que se deje en la sombra el misterio: el sentido alegórico, si bien no siempre está expreso, está siempre supuesto y es por su meditación que la historia bíblica revive y se prolonga en quien lee. Muchas veces no se explicita porque se parte de la exposición patrística del texto, que todos conocen; el sentido alegórico explicado en el texto patrístico se toma como parte integrante del texto bíblico. Es decir, en el medioevo monástico hay que suponer una lectura intertextual de la Biblia y los Padres, por la cual los monjes explican o comentan el texto bíblico en base a las exposiciones patrísticas. Dicha lectura generalmente es previa y evocada por reminiscencia. Por otro lado, el énfasis tropológico proviene de que los monjes y monjas desconfiaban de un conocimiento de los misterios que permaneciera puramente teórico y objetivo, sin extraer sus implicancias para la vida concreta. Todo lo revelado por Dios es *propter nostram salutem*, por nuestra salvación. La *lectio* y la *meditatio* han de conducir a la *oratio* y la *contemplatio*. Quedarse solo en la especulación teórica sería mutilar y traicionar el dato revelado, que siempre se orienta a nuestra conversión de vida. Así, misterio y moral se unen y se funden en una intuición mística superior.

He aquí cómo las monjas de Helfta leen el versículo de Isaías 58,13-14, extrayendo directamente del texto consecuencias para la

vida espiritual. La traducción moderna del texto hebreo dice: “Si apartas del sábado tu pie, de hacer tu negocio en el día santo, y llamas al sábado ‘delicia’, al día santo de Yahveh ‘honorable’, y lo honras evitando tus viajes, no buscando tu interés ni tratando asuntos, entonces te deleitarás en Yahveh, y yo te haré cabalgar sobre los altozanos de la tierra. Te alimentaré con la heredad de Jacob tu padre; porque la boca de Yahveh ha hablado”. Se trata de un oráculo postexílico. Las alusiones a la reconstrucción en el versículo 12 dan pie para datarlo entre la destrucción de Jerusalén por Nabucodonosor y su reconstrucción por Jeremías. El texto propicia una interiorización de las prácticas religiosas, en la línea de los grandes profetas (cf. Am 5,21 y conc.); aquí propiamente trata de la actitud interior en la observancia del sábado. Jesús hará suya esta concepción profunda de la penitencia, que debe ir acompañada de la caridad. La Iglesia pone este texto al comienzo de la cuaresma, y en este marco litúrgico llega también a las monjas de Helfta, que lo interpretan así:

Por las palabras de Isaías: “Serás glorificado si no sigues tus caminos”³², comprendió que quien elabora proyectos sobre obras o palabras, y advertido que no serían de utilidad, renuncia al gusto que pudieran producirle, consigue tres beneficios: Primero, encontrará mayor alegría en el Señor según el dicho: “Te alegrarás en el Señor” (*delectaberis super Domino*). Segundo, los malos pensamientos tendrán menos fuerza contra él según lo escrito: “Te elevaré sobre las alturas de la tierra” (*sustollam te super altitudines terræ*). Tercero, el Hijo de Dios le comunicará con mayor plenitud en la vida eterna los frutos de su vida santísima; con ellos resistirá todas las tentaciones y las dominará gloriosamente con digna victoria, como está escrito: “Y te alimentaré con la herencia de tu padre Jacob” (L III 30,5)³³.

Como se ve, si bien las monjas hacen abstracción del sentido histórico del texto, su lectura es del todo coherente con la transposición operada por la liturgia. Veamos otro texto:

En las palabras de Isaías: “Le acompañará su recompensa”³⁴, comprendió que Dios es con su amor el premio de los elegidos, comunicándose a ellos tan dulcemente, que el alma amante puede asegurar

32 En la Vulgata latina: *Glorificaveris eum dum non facis vias tuas et non invenitur voluntas tua ut loquaris sermonem.*

33 MTD I, 305.

34 Is 40, 10. En la Vulgata Latina: *Ecce merces ejus cum eo.*

con toda certeza sentirse plenamente recompensada por encima de todo mérito. “Su obra está delante de él”³⁵, porque se confía del todo a la divina Providencia, busca en todas sus obras la voluntad de Dios, y desde ahora se presenta, por la gracia, perfecta en la presencia de Dios (L III 30,5)³⁶.

Dice el versículo aquí comentado: “Ahí viene el Señor con poder, y su brazo lo sojuzga todo. Ved que su salario le acompaña, y su paga le precede”. Este texto pertenece al capítulo 40 del libro de Isaías. Se trata del oráculo inicial del libro de la consolación de Israel, el deuterio-Isaías, cuya misión es consolar al pueblo de Dios en el exilio de Babilonia anunciándole el retorno a la tierra prometida, mediante un nuevo éxodo y una nueva creación por acción de Dios. En el Nuevo Testamento Juan Bautista asume este texto, identificándose con la voz que clama en el desierto instando al pueblo a “preparar los caminos del Señor”. La liturgia de la Iglesia ubica este texto en el adviento, en la línea de la predicación del Bautista, como llamado gozoso a la conversión, en la certeza de la venida del Salvador anunciado. La lectura espiritual que se hace en Helfta de este versículo, hace hincapié en la actitud de confianza que debe guiar al alma que se entrega totalmente a Dios y espera solo de Él su recompensa. Si bien esta lectura prescinde del sentido histórico del texto, resulta plenamente consonante con el contenido espiritual que el texto cobra en su transposición litúrgica al adviento, y también con el sentido espiritual que el texto podía tener para sus destinatarios originales, los *anawim* o pobres del Señor, dentro del Pueblo elegido.

CONCLUSIÓN

En este recorrido hemos fundamentado la exégesis monástica medieval como prolongación de la exégesis patrística, ejercitada a través de la *lectio divina*, que busca el *sensus plenior* del texto bíblico y su apropiación en la experiencia espiritual. Dentro de esta unidad de espíritu del monacato medieval hemos ubicado el movimiento cisterciense e identificado su aporte de renovación a la exégesis monástica. A interior del movimiento cisterciense hemos situado el monasterio de Helfta en el siglo XIII, como un momento de florecimiento tardío de la exégesis monástica, a pesar de la paulatina decadencia de la unidad original que se venía registrando en los claustros masculinos, como consecuencia de la introducción del método escolástico. Hemos ilustrado

35 En la Vulgata Latina: *et opus illius coram eo*.

36 MTD I, 305-306.

cómo los textos provenientes del *scriptorium* de Helfta, demuestran el uso de los procedimientos exegéticos y literarios cistercienses, aunque al mismo tiempo registran notas propias que demuestran la evolución hacia las formas de piedad propias de la *devotio moderna*. Es evidente que el *scriptorium* de Helfta considerado en su conjunto, como taller de producción mística y literaria, gravitó en torno al carisma espiritual y literario de Gertrudis y de Matilde; y, si bien no logró imitar la originalidad literaria y la profundidad mística más propia de sus mentoras, sí logró plasmar los recursos literarios y procedimientos exegéticos típicos de la escuela cisterciense. Concluamos esta reflexión con la oración final, con la que Gertrudis cierra su Memorial, editado como libro II del *Legatus divinae pietatis*:

Dios omnipotente, dador de todos los bienes, dignate alimentarnos hasta la saciedad con este maná durante todo el camino de este destierro, hasta que, “contemplando a cara descubierta como en un espejo la gloria del Señor, seamos transformados en la misma imagen del Señor de claridad en claridad”³⁷, por su suavísimo Espíritu (L II 24,1)³⁸.

37 2Co 3, 18.

38 MTD I, 213.

LA “EXÉGESIS DEL ALMA” NHC II, 6

Francisco García Bazán*

El interés por la interpretación o exposición de la naturaleza del alma (*psykhé/anima*) en el mundo antiguo, griego y judeocristiano, ha sido una constante entre los pensadores de aquellas culturas y ha dejado su herencia en la cultura judeocristiana y cristiana medieval. Su más claro indicio es Pablo de Tarso en una de sus primeras cartas, en su saludo epistolar a los Tesalonicenses al referirse a una especie de antropología tricotómica: “Que Él, el Dios de la paz, os santifique plenamente, y que todo vuestro ser, el espíritu, el alma y el cuerpo, se conserve sin mancha, hasta la Venida de nuestro Señor Jesucristo”, *1Tes.* 5, 23. Posteriormente Pablo calla al respecto, lo que quita unanimidad a las interpretaciones. Los cristianos gnósticos, como era de esperar, interpretando el tema dentro de su antropología acentuadamente tripartita conciben la psiquis como el enlace necesario e intermediario (*mésos: nefesh/psyké*) entre el espíritu (*pneûma/ruah*) y el cuerpo (*sôma/basar*). Y tanto interés les despierta el tema que le han dedicado un pequeño tratado completo al estilo de los pensadores helenos, como Aristóteles (*De anima*), Plutarco (*De anima et procreatione in Timaeo*), Plotino (Enéada III,5 (50): “Sobre el amor”), mientras que los apologistas y escritores cristianos como Justino Martir o Clemente Alejandrino que se les oponen ideológicamente, pretenden justificar

* CONICET-ANCBA

la que será la doctrina antropológica de la gran Iglesia, sobre el fundamento restrictivo de *Génesis* I, 26-27 y II, 7-8 de y sin ampliar con otras perspectivas¹.

Entre los trece códices con más de 50 manuscritos directos conocidos como los escritos en copto de Nag Hammadi, en el códice II que consta de siete libros, ha aparecido en penúltimo lugar un escrito de unos diez folios (127-137) que se ofrece como un modelo de la interpretación gnóstica de la antropología paleocristiana con el fin de constituir un relato didáctico interpretativo (exégesis), sobre el destino y la historia del alma desde su aparición cósmica u origen en el mundo, su caída, su historia posterior en el cosmos y su salvación, y que concluye con una exhortación al arrepentimiento y a la plegaria, aspectos que están íntimamente imbricados en esta leyenda de salvación y retorno original. Es ese el motivo por el que el escrito lleva el título propio, sin dudas, al comienzo y al final, de “Relato interpretativo sobre el Alma” (*texegesis etbe tpsykhe*)². En complementación de este original vienen asimismo otros dos manuscritos de fuerte impronta médica, ginecológica y embrionaria, que pertenecen también a un mismo códice de la biblioteca, el séptimo, la *Paráfrasis de Sem* y el *Segundo tratado del gran Set* NHCVII.1 y 2, respectivamente³,

El NHC II es un códice mediano. Los siete escritos de que consta están traducidos al sahidico con influencias subacmímicas⁴.

Comienza el escrito exegético haciendo la presentación del alma, entidad objetiva de la exposición, escribiendo:

“127 Los sabios anteriores a nosotros (20) dieron al alma nombre femenino, y realmente es una mujer (*shime*) por naturaleza e incluso está dotada de una matriz (*metra*)”. Lo dicho constituye un exordio que aspira a orientar debidamente al piadoso creyente, porque comienza la exposición propiamente dicha bajo la forma de un relato explicativo, y porque sigue de inmediato al exordio la primera etapa prehistórica, sobre el origen y la decadencia del alma:

1 Ver *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I*, pp.197ss

2 Ver *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag-Hammadi III*, pp. 130-131.

3 Ver *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag-Nag Hammadi III*, pp. 129ss y pp. 165 y ver asimismo F. García Bazán, “La exégesis gnóstica de las “túnicas de carne” en la Paráfrasis de Sem (NHC VII 1. 5-6 y la embriología de la Escuela metódica de Medicina”, *Augustinianum XLVII/2*, (December 2007), 229-243.

4 Sobre NHC, cf. F. García Bazán, *La Biblioteca gnóstica de Nag Hammadi y los orígenes cristianos*, El Hilo de Ariadna, Buenos Aires, 2013, pp. 127-129.

Mientras estaba sola con el Padre era virgen (*párthenos*) (128) y de forma andrógina. (25) Pero cuando descendió en un cuerpo y vino a esta vida, cayó bajo el poder de muchos bandidos, que violentos, se la pasaron uno al otro y la <mancillaron>. Algunos abusaron de ella (30) con violencia, mientras que otros la sedujeron con un regalo ilusorio. Dicho simplemente, fue mancillada y (perdió) su 129 virginidad. Y se prostituyó en su cuerpo y lo entregó a todos pensando que aquel al que se enlazaba es su esposo. Siempre que se enlazaba (5) a amantes adúlteros, violentos e infieles para que la usaran, gemía intensamente y se arrepentía. Pero después que se separaba, corría hacia otros, quienes como señores la forzaban a estar con ellos y a servirlos como señores en su cama. Por motivo de la vergüenza, no se atreve a abandonarlos, Ellos la ilusionaban como si fueran verdaderos maridos fieles con mucho respeto por ella. Al cabo de todo esto, sin embargo, la abandonaban y se iban. Entonces ella llega a ser, viuda, pobre y desamparada, sin ningún tipo de ayuda, sin incluso ninguna (20) oreja (que la escuche), para salir de su aflicción, pues nada ha sacado de ellos, salvo las poluciones que le han transmitido uniéndose a ella. Y los engendrados por ella de los adúlteros eran sordos (25) y ciegos, enfermizos y débiles mentales. Pero si el Padre de arriba la visita, baja su mirada hacia ella y ve como se lamenta por sus pasiones y su desgracia, (30) arrepentirse de la prostitución a que se ha entregado y comienza a invocar su nombre para que la socorra, (sollozando) con todo su corazón al decir: "¡Sálvame, (35), Padre mío! Pues, he aquí que voy a confesar que he abandonado mi casa y 129 que escapé de mi estancia de doncella, ¡hazme retornar a ti!" . Si la ve en esta disposición, la juzgará digna de misericordia, pues son muchas las aflicciones que han caído sobre ella al abandonar su casa.

Lo femenino del ser humano completo como andrógino (varón/mujer) como primordialmente *arsenothelys* (macho-hembra), se lamenta por su debilidad y desintegración desunida, se aflige ante la entereza primitiva del Padre, pero no pierde la esperanza de la reintegración, porque así ha emergido el viviente o animal humano del Padre y según esta voluntad debe permanecer.

Y como ratificación de lo que ha sufrido el alma con sus debilidades, vienen como iluminación las profecías sobre la prostitución (*porneía*) registradas en *Jeremías* 3, 1-4, *Oseas* 2, 4-9; *Ezequiel* 16, 23-26, confirmando como lo reconoció Pablo de Tarso que toda prostitución del cuerpo viene de la prostitución del alma, lo que bien había interpretado el Apóstol de los gentiles al escribirles a los corintios según 1Cor. 5,9-10 : "Os he escrito en mi carta, no os mezcléis con las prostitutas –no refiriéndose a las prostitutas de este mundo- pues de esta

manera habría que salir del mundo...-, sino que se expresa en sentido espiritual (*pneumatikós*) porque: “Nuestro combate no es contra la carne y la sangre,... sino contra los señores cósmicos de esta oscuridad y los elementos espirituales (*pneumatikon*) del mal (*ntponería*)”⁵.

El alma extraviada va errante entre los amantes y sufre las consecuencias; pero si toma conciencia de los males en que se encuentra y se arrepiente el Padre tendrá misericordia de ella y desviará su matriz...

Seguidamente se ratifica lo expresado enumerándose algunas profecías sobre la prostitución del alma inspiradas por el Espíritu Santo. Así pues, librándose de los asaltantes externos, el alma sigue tomando conciencia de quién es, muestra su arrepentimiento hacia el Padre el que tiene misericordia de ella. Separa su matriz de lo externo y la retorna hacia adentro, esto está de acuerdo con su disposición propia y no es como en las mujeres comunes en que la matriz al igual que los órganos masculinos está volcada hacia el exterior, sino que por la voluntad del Padre la matriz se vuelca hacia el interior, es así bautizada y pronto purificada de la mancha exterior; así al ser bautizada, sucede con igual modo que con los vestidos, que son purificados por el agua y vuelven al estado nuevo anterior. Este es su bautismo⁶. Y sigue la exposición sobre la naturaleza anímica y su estado de irritación al estar por dar a luz:

Pero puesto que el alma es mujer no puede engendrar sola. Abandonada la prostitución, el Padre le envía desde el cielo a su marido, que es su hermano primogénito. Entonces el esposo desciende hacia la esposa. Ella abandonó su prostitución primera y se vuelve hacia su esposo, aunque no lo recuerda más desde que cayó de la casa del Padre. Pero por la voluntad de éste ha soñado con el esposo como una mujer enamorada de un hombre. Entonces el esposo, según la voluntad del Padre desciende hacia ella en la cámara nupcial preparada y adorna la cámara nupcial. Este matrimonio en efecto no es como el matrimonio carnal. Los que se unen quedan satisfechos por esta unión, abandonan como fardos los tormentos del deseo y no se (separan) uno del otro. Este matrimonio, sin embargo, no es como el matrimonio carnal; sino que si ellos alcanzan la unión (mutua), llegan a ser una sola vida (132,5-35).

5 Ver 130, 30-131, 15.

6 Cf. 131, 14- 132,1.

Y como es hábito en este documento testimonial, se detallan a continuación las profecías sobre este matrimonio espiritual cuya comprensión a fondo, es decir, pneumática, exige que Gén.2,24: en lugar de "una sola carne", se deba entender como "una sola vida" superando la simple metáfora. El Profeta lo confirma cuando dice en los Salmos:

Escucha, hija, mira y pon atento oído, olvida tu pueblo y la casa de tu padre, y el rey se prenderá de tu belleza. Él es tu señor (Sal 45, 11-12). El verdadero Padre exige del alma efectivamente que gire hacia él, alcance de este modo su plenitud hermafrodita y aparte su rostro de su pueblo y de la multitud de sus amantes adúlteros en medio de los que estaba antes y esté atenta a su solo rey, su señor genuino, olvide (133 16-20) de la casa del padre terrestre junto al que estaba en una condición miserable, y que se recuerde de su Padre que está en los cielos. De este modo incluso se dijo a Abrahán." Sal de tu tierra, de tu parentesco y de la casa de tu padre"⁷.

Pero ¿Quién es explícitamente este bien amado del alma? Se expresa de este modo el anónimo expositor:

Así pues, después que el alma se fue adornada en su belleza, se complació de nuevo en su amado, y él también la amó y cuando se unió con él recibió 134, 1-7 de él la simiente que es el espíritu vivificante, para generar de él buenos hijos y nutrirlos. Ésta es, en efecto la grande y perfecta maravilla de la generación, de manera que este matrimonio se ha cumplido por la voluntad del Padre.

Por otro lado, se debe advertir que:

"Conviene que el alma se regenere a sí misma y retorne a su estado primero. Por lo tanto el alma se mueve por sí misma y ha recibido del Padre lo divino para que se renueve con el fin de ser llevada allá en donde estaba en el origen. Esto es la resurrección de entre los muertos, el rescate del cautiverio, es la ascensión para subir y es el camino para ascender al cielo y es el camino para ascender hacia el Padre, Por eso dijo el Profeta:"¡Alma mía, bendice al Señor, del fondo de ser a su santo nombre!...tu juventud se renovará como la de un águila" (Salmo 103, 1-5). "Entonces cuando ella sea renovada se elevará bendiciendo al Padre y a su hermano por quien ella es salvada

7 Cf. 133 16-20.

De este modo el alma será salvada por la regeneración. Esto no se produce por palabras de ascesis, ni por técnicas, ni por enseñanzas escritas, sino por la gracia del (Padre), sino por el don espiritual de la verdad, por esta obra que es una operación del (Espíritu). Por esto gritó el Salvador 135 “Nadie podrá venir a mí si mi padre no lo atrase y lo lleva hacia mí, y yo mismo lo resucitaré en el último día (Juan 6,44)”⁸.

Este pasaje citado marca la transición hacia la próxima exhortación al arrepentimiento. Ya que: “Es necesario rogar al Padre y gritar hacia él con toda nuestra alma, no con labios exteriores, sino con el espíritu interior surgido de la profundidad: gemir, arrepentirnos de la vida que hemos llevado, confesar nuestros pecados, tomar conciencia del error vano en el que estábamos y de la vana preocupación, llorar por el modo en que estamos en la tinieblas y la tempestad, lamentarnos sobre nosotros mismos para que tenga misericordia de nosotros y odiarnos por nuestro estado actual”⁹.

El estado del alma arrepentida y salvada se torna explícito también con otros pasajes antológicos de otros escritos evangélicos, El Salvador también dijo: (son citas de Mt 5,4,6; Lc 14,26) “Porque el comienzo de la salvación es el arrepentimiento” (Mc 1,4; Lc 3,3; Mt 3,1-2). “Por este motivo antes de que apareciera el Cristo vino Juan, predicando el bautismo del arrepentimiento¹⁰. Pero el arrepentimiento llega a ser en la pena y la aflicción. Sin embargo el Padre es humanitario (*philántropos*) y bueno, escucha al alma que lo invoca y le envía la luz saludable. Por esto dijo por el Espíritu del Profeta. “Di a los hijos de mi pueblo: si vuestros pecados se extienden desde la tierra hasta el cielo, si están rojos como la escarlata y negros más que la tela de arpillera, (si) 136 os dais vuelta hacia mí con toda vuestra alma y me decís “Padre mío”, os escucharé como un pueblo santo (1-4)¹¹. Sigue el texto con ratificaciones de Isaías 30, 15. Por eso dice también en otra parte: “Jerusalén lloró amargamente: “¡Ten piedad de mí! Tendrá piedad de la voz de tus lágrimas, y cuando te ha visto, te ha escuchado... Tus ojos verán a quienes te han descarriado” , “Por esto es necesario rogar a

8 133, 8-135, 3.

9 135, 4-16.

10 Posiblemente el texto señala el significado oculto encerrado en el uso de alguna antología, que por ese motivo es antológico: de *antheologeos*: “coger flores”. Ramillete, florilegio.

11 Ver Clemente de Roma, Ad Corintios 8,3 que la da después de una cita de *Ezequiel* y que Clemente de Alejandria atribuye directamente a Ezequiel en *Pedagogo* 1, 91, 2: Ver A. Guillaumont, “Une citation de l’Exégèse au sujet de l’âme: Nag Hammadi II,6”, en M Krause éd, *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Pahor Labib*, Leiden, Brill, 1975, 33-39.

Dios noche y día, tendiendo nuestras manos hacia él como los que navegan en alta mar oran a Dios, con todo su corazón, sin hipocresía, porque los que rezan hipócritamente se engañan a sí mismos, porque Dios sondea los riñones y examina el fondo del corazón, para saber quién es digno de salvación. Nadie en efecto es digno de salvación si todavía ama el lugar del error"¹².

Estas últimas afirmaciones del expositor apelan a un nuevo florilegio confirmatorio de mayor extensión, incluyendo testimonios extra bíblicos y que el recopilador ha resuelto con sabia intención con el siguiente ramillete de textos alusivos:

Por esto está escrito en el Poeta (Homero) que Ulises estaba sentado en la isla, con lágrimas y aflicción desviando su rostro de las palabras de Calipo y de sus engaños con el deseo de ver su ciudad en una humareda que se eleva de ella. Y a menos (de haber recibido una) ayuda del cielo (no habría podido reingresar) en su ciudad. Del mismo modo también (Elena) dijo: "Mi corazón ha retornado a mí, **137** quiero volver a mi casa". Ella sollozaba efectivamente diciendo: "Es Afrodita quien me ha engañado. Ella me ha sacado de mi ciudad. A mi hija única la he abandonado, con mi marido, bueno, sabio y bello". Si el alma en efecto abandona a su marido perfecto a causa del engaño de Afrodita –la que reside en este lugar en el proceso de generación– entonces ella sufrirá los daños, pero si solloza y se arrepiente entonces será llevada hacia su casa.

Igualmente Israel no fue primero visitado para ser llevado desde la tierra de Egipto, de la casa de esclavitud, sino porque sollozó hacia Dios y lloró sobre la opresión de sus obras. Está escrito también en los Salmos: "Estoy extenuado de gemir, baño mi lecho cada noche, inundado de lágrimas mi cama; mi ojo está corroído por el tedio. He envejecido entre opresores"¹³.

Si nos arrepentimos verdaderamente, Dios nos escuchará, él que longánimo y grandemente misericordioso, al que es la gloria por los siglos de los siglos. Amen (Salmo 6, 7-10)¹⁴.

12 136,9-25.

13 Salmo 6, 7, que es el primero de los siete salmos penitenciales (32, 38, 51, 102, 130, 143). (1-29 p. 664: *Biblia de Jerusalén*).

14 136, 35-137-25.

COROLARIO

Este bello texto griego traducido al copto y conservado afortunadamente en la colección de escritos de Nag Hammadi de los cristianos gnósticos alejandrinos, se inserta en una modalidad de la tradición cristiana primitiva releída y reiterada en torno al eje del *Timeo* de Platón, en el caso pagano, y de la Biblia de los Setenta, entre hebreo-cristianos y cristianos, como llegó a ser común en el entrecruzamiento entre los filósofos del paganismo y los primeros pensadores cristianos (bien hayan sido protocatólicos o gnósticos). Como enseñanza cristiana arcaica, no sólo es la descripción de una entidad antropológica compleja en sí misma, puesto que como principio de vida universal es doble: abarcando por naturaleza aspectos cosmológicos y antropológicos (Alma del Mundo o gran animal viviente inmortal), sino asimismo principio de vida de la jerarquía de los dioses y seres sobrenaturales, seres animados, entidades cósmicas, animales, microrganismos y plantas. Lo escrito es el nivel manifiesto de lo que se enseña como tercera hipóstasis en el lenguaje preciso de Plotino y de superior complejidad en el neoplatonismo especulativo (Plotino y Porfirio) y en el teúrgico, complicado por la influencia arcaica que se refleja en los adherentes de los *Oráculos Caldeos* (Jámblico de Calcis, Proclo y Damascio). Pero el cristiano de lo que llegará a ser el pensamiento de la gran Iglesia sobre el final del siglo II, lejos de enmarañarse en las complejidades de otro alejandrino de reflexión incansable, Orígenes¹⁵, preferirá con el respaldo apologético de Atanasio de Alejandría reafirmar la aparente paz secular con el milenario sello del Concilio de Nicea, año 325¹⁶.

BIBLIOGRAFIA

FUENTES Y COMENTARIOS

Biblia de Jerusalén, Desclée de Brouwer, Bruselas, 1967

C.M. Franke (2001). *Die Erzählung über der Seele (NHC)*, en H.G.

Bethge, U.-U. Kaiser, H.M. Schenke éd., *Nag Hammadi Deutsch*, t.1, Berlín/New York, Walter de Gruyter, pp. 263-278.

García Bazán, F. (2013). *La Biblioteca gnóstica de Nag Hammadi y los orígenes cristianos*, El Hilode Ariadna, Buenos Aires.

Kasser, R. (1997). "L'Éksêgêsis etbe Tpsukhé (NH II,6). Histoire

15 Cf. Orígenes, *Comentario al Evangelio de Juan 1-2*, introducción, traducción y notas de Patricia A. Ciner, Ciudad Nueva, Madrid, 2020.

16 Cf. I. Ortiz de Urbina, S.I., *El Símbolo Niceno*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1947 y Atanasio di Alessandria, *Lettere Festali*, introduzione, traduzione e note de Alberto Camplani, Paoline, Roma, 2003.

- de l'âme puis exégèse parénétiqúe de ce mythe gnostique", en *Apocrypha* 8, p. 71-80.
- Krause, M. (1971). *Gnostische und hermetische Schriften aus Codex II und Codex VI*, ADAI, K., Glückstadt, 68-87.
- Montserrat Torrents, J. (1997). *Exposición sobre el alma*, en A. Piñero, J. Montserrat Torrents, F. García Bazán, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I*, Trotta, Madrid, 195-208.
- Robinson, W. C. Jr. (1989). *The Expository Treatise on the Soul*, en Bentley Layton (ed.), *Nag Hammadi Codex II, 2-7*, vol. II, Brill, Leiden, 134-169.
- Scopello, M. (1985). *L'Exégèse de l'âme Nag Hammadi Codex II,6*, Introduction, traduction et commentaire, Brill, Leiden.
- Scopello, M. (2007). *Exegesis on the Soul. NHC II, 6*, en Marvin Meyer (ed.), *The Nag Hammadi Scriptures*, Harper One, N. Y., 223-234.
- Sevrin, J. M. (2007). *Exégèse de l'âme (NH II, 6)*, en J. P. Mahé/P.H. Hubert Poirier (éds.) *Écrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi*, Gallimard, París, 467- 486.
- Ídem, *L'exégèse de l'âme (NH II,6)*, Les Presses de L'Université Laval, Québec, Canada, 1983.

LA RELACIÓN *JÁRIS/PHÝSIS* EN EVAGRIO PÓNTICO A LA LUZ DE LA TRADICIÓN CLÁSICA. UNA COMPRENSIÓN DE LA GRACIA QUE POSIBILITA Y SUPONE EL ACERCAMIENTO MÉDICO A LA *PHYSIS*

María Tera Gargiulo*

En los últimos años ha crecido considerablemente la literatura que se ocupa de visualizar las connotaciones o implicancias psicoterapéuticas de ciertas prácticas espirituales o religiosas. A raíz de ello, no solo la investigación psico-clínica sino también las humanidades y, particularmente en el campo de la patrística, se ha renovado el interés por explicitar el valor terapéutico de prácticas pertenecientes al primer monacato cristiano y que son original y fundamentalmente religiosas. En esta línea cabe citar un número creciente de publicaciones que, de una u otra manera, se esfuerzan por presentar el bagaje psicoterapéutico de la doctrina evagriana de los *logismoi*, señalando algunas posibles integraciones con ciertos desarrollos actuales de la psicología.¹

* CONICET- UnCuyo.

1 Larchet, *Théologie de la maladie; Terapia delle malattie spirituali; L'inconscio spirituale, malattie psichiche e malattie spirituali*; Corrigan, "Trauma before Trauma: Recognizing, Healing and Transforming the Wounds of Soul-Mind in the Works of Evagrius of Pontus"; "Thoughts that Cut: Cutting, Imprinting and Lingering in Evagrius of Ponticus"; Graiver, "The Paradoxical Effects of Attentiveness"; "Possible Selves in Late Antiquity: Ideal Selfhood and Embodied Selves in Evagrian Anthropology"; Tsakiridis, *Evagrius Ponticus and Cognitive Science. A look at mo-*

Frente a los estudios citados cabe entonces la pregunta, si es epistemológicamente legítimo adjudicar valor psicoterapéutico a una doctrina que ha sido pensada originariamente bajo un estatuto ético-religioso. ¿Los escritos patrísticos formulan realmente modelos de integración entre espiritualidad y sus concomitantes dinámicas psicológicas?

Dar una respuesta a estos interrogantes resulta complejo.

Ciertamente podríamos explicitar las diferencias y relaciones de mutua inconmensurabilidad que existen entre la espiritualidad del primer monacato cristiano y las ciencias contemporáneas de la salud mental: una, preocupada en la salud espiritual del alma; la otra, en la salud mental de acuerdo a una concepción de lo “mental” ciertamente diversa a la primera. Aparentemente se trataría de dos tradiciones que operan bajo diferentes modalidades tanto para diagnosticar como para llevar a cabo la intervención terapéutica. Los métodos que implementan y los objetivos que persiguen con determinadas prácticas curativas revelan las relaciones de mutua inconmensurabilidad, existentes entre ambas tradiciones curativas.

Recorrer este camino de las discrepancias, nos conduciría a una verdad de Perogrullo, a saber, que se trata de dos tradiciones que leen, analizan y se acercan a las dinámicas psíquicas y a la experiencia espiritual (pues la psicología contemporánea también se ocupa de tal experiencia) desde supuestos antropológicos, ontológicos y médicos disímiles. Ciertamente esto es así. Pero la constatación de esta relación de mutua inconmensurabilidad no responde a nuestra pregunta inicial. Por el contrario, esta inconmensurabilidad constituye el punto de partida desde el cual nace justamente nuestra pregunta o problema: a pesar de las mencionadas inconsistencias ¿existe en la sabiduría patrística un modelo operativo de integración entre las dinámicas psíquicas y espirituales?

ral evil and the thoughts; Hill, “Did Evagrius Ponticus (AD 346-99) have obsessive-compulsive disorder?”; Trader, *Ancient Christian Wisdom and Aaron Beck’s Cognitive Therapy. A meeting of minds*; Bradford, “Brain and Psyche in Early Christian Asceticism”; “Evagrius Ponticus and the Psychology of ‘Natural Contemplation’”; Gianfrancesco, “Monachisme ancien et psychopathologie”; Peretó Rivas, “ACT (Acceptance and Commitment Therapy) y Evagrio Póntico. Algunas correspondencias teóricas”; Vazquez, “Las implicancias psicopatológicas de la acedia en Evagrio Póntico”; “Aportes para una historia de la metáfora del espejo. El horizonte logoterapéutico de su tematización en Evagrio Póntico y otros autores tardoantiguos”; Tobon, “The Health of the Soul: A)pa/qeia in Evagrius Ponticus”; “Raising Body and Soul to the Order of the Nous: Anthropology and Contemplation in Evagrius Ponticus”; *Apatheia and Anthropology in Evagrius of Pontus: Restoring the Image of God*; Karakallinos 2012[3] y Buju, “Clinical Approach of Spiritual Illnesses: Eastern Christian Spirituality and Cognitive Behavioral Therapy”

Frente al peligro de trazar paralelos o comparaciones superfluas, o de incurrir en extrapolaciones anacrónicas e ilegítimas, debemos resolver esta cuestión en los mismos términos en los que fue planteado por la tradición patristica. Ante el riesgo de desarrollar un diálogo ficticio y ambiguo entre el primer monacato cristiano y la investigación psico-clínica contemporánea es preciso definir un requisito hermenéutico básico y fundamental: es necesario traducir nuestra pregunta en el horizonte en el que fue formulada originalmente por aquel entonces. Ciertamente el monje del Ponto no se hizo explícitamente la pregunta respecto de si existe en su doctrina de los *logismoi* un modelo de integración entre las dinámicas psíquicas y espirituales. Los términos de este planteamiento son absolutamente ajenos a los escritos evagrianos. No obstante, mediante un proceso de inmersión o familiarización en el lenguaje y en el mundo de sentido de sus escritos, podemos traducir nuestra pregunta en los términos en los que el mismo Evagrio resuelve nuestra cuestión. De este modo, lejos de extrapolar términos ajenos a su modelo explicativo abordariamos la cuestión desde la misma comprensión que tiene de ella nuestro monje eremita.

Con este objetivo conviene para nuestro propósito situarnos en una discusión que se dio en los primeros cinco o seis siglos de la era cristiana cuando la práctica de la espiritualidad monástica y la misma doctrina de la gracia comienzan a desarrollarse desde y en torno a la filosofía platónica, el estoicismo y la medicina hipocrática. Comprender lo que Evagrio entiende por espiritualidad y ascética, por gracia y naturaleza, así como las relaciones efectivas que existen entre ambas, nos permitirá dilucidar hasta qué punto las prácticas de autoconocimiento y de ascesis (tanto conductual como afectiva y cognitiva) y su comprensión de la gracia, suponen el reconocimiento de una serie de dinámicas cognitivo-emocionales de carácter psíquico que necesitan ser corregidas, modificadas, o más propiamente, curadas o sanadas por el Espíritu. Estos son los términos que –a nuestro entender– traducen análogamente nuestra pregunta acerca de las relaciones efectivas entre psicología y espiritualidad que hoy interesan a la psicología contemporánea y a la literatura especializada.

Nuestra hipótesis es que en la medida en que Evagrio se aleja de una concepción mágica de la gracia se puede encontrar en sus escritos un bagaje de conocimientos teórico-prácticos referidos a la salud psíquico-espiritual. El lugar primordial y fundamental que concede a la gracia en los procesos de la curación del alma no es óbice para especificar las dinámicas y procesos de carácter psíquico que intervienen en el proceso de cura que puede y debe operar la palabra.

Pues bien, a continuación expondremos los antecedentes de la particular noción de magia que aparece en los escritos evagrianos.

Para ello analizaremos brevemente un tratado de la medicina hipocrática, *Sobre la Enfermedad Sagrada*, y una serie de pasajes donde la filosofía platónica explica la virtualidad del ensalmo o encantamiento curativo

En la citada obra del corpus hipocrático, pueden inferirse dos nociones de magia que –como veremos más adelante– son complementarias de la comprensión platónica acerca del mismo tópico. Este escrito que data del 430 o 420 a.C. y que compone el conjunto de escritos medulares del extenso *Corpus Hippocraticum*, se inscribe en línea con un largo esfuerzo de la tradición hipocrática por delimitar la tarea médica de aquella medicina popular que recurría a prácticas mágicas, hechicerías y remedios supersticiosos. En orden a probar el estatuto científico de la medicina, el autor de este tratado le interesa mostrar no sólo el éxito de sus resultados terapéuticos, sino también demostrar que los resultados se deben al conocimiento causal que se posee respecto al tratamiento médico.

Con el nombre de enfermedad sagrada el autor hipocrático se refiere a una serie de síntomas que la hermenéutica ha identificado –en una denominación científica moderna– como epilepsia. Entre los síntomas que comporta esta enfermedad el autor enumera, en el capítulo diez, ataques, temblores, desfallecimientos, desvaríos, pérdida de memoria, incapacidad para hablar y para pensar, manos que se vuelven impotentes y se contraen, ojos que se extravían, la saliva espumeante, espasmos, dolores, estertores y ahogos.² Pues bien, es el carácter maravilloso de estos síntomas y la incapacidad de formular una explicación racional, lo que posibilita, según el médico de Cos, la actitud irracional y mágica ante esta enfermedad y lo que condujo a interpretarla como una posesión demoníaca.

Por desconocer la causa y el remedio necesario para esta afección, los brujos y adivinos establecen un proceso curativo de acuerdo con su seguridad personal –explica el autor– prescribiendo conjuros (*epaoideisis*) purificaciones (*katharmosis*) y encantamientos. En el capítulo III, el autor de Cos identifica las prácticas de los brujos y hechiceros como un gran acto de impiedad y sacrilegio:

Por medio de discursos y prácticas de tal índole se jactan de saber más que nadie y engañan completamente a los hombres prescribiéndoles purificaciones y expiaciones; y la mayor parte de sus discursos versan sobre lo divino y demoníaco. Y en verdad, a mí me parece que sus discursos no revelan piedad, como creen, sino

2 Autor Hipocrático, *Sobre la enfermedad sagrada*, Cap. X, 409-410.

más bien la impiedad, ya que implica que los dioses no existen. De hecho, su piedad y religiosidad es impiedad y sacrilegio, como voy a demostrar.

Los magos, los purificadores, los charlatanes y embusteros son grandes impíos que pretenden remplazar y dominar con sus artilugios el orden divino.³

El autor argumenta que si la epilepsia fuera un mal sagrado, los que pretenden curarla con actos de magia no solo son embusteros e impostores sino que, sobre todo, están en contradicción consigo mismos, pues quieren curar con prácticas humanas males que ellos juzgan como divinos. Si consideran sagrada la enfermedad, entonces no deberían pretender ejercer poder sobre los dioses. Deberían –explica el autor– “hacer todo lo contrario, sacrificar y suplicar y llevarlos a los templos e implorar a los dioses”. Pues solo la divinidad tendría el poder de purificar estas dolencias.

El médico hipocrático es un científico profundamente piadoso que proclama la condición divina de la *phýsis* y lee su tarea de buscar los recursos terapéuticos *naturales* para las enfermedades como un acto de piedad y culto hacia los dioses. La enfermedad tiene su naturaleza propia y un origen natural. Hay un mundo ordenado de causas en esta *phýsis divina*. Y, este sentido, el médico debe curarla mediante una medicación apropiada a estas *aitias* o *prophasis* (causas).⁴ En contraposición a la ignorancia e impiedad del mago, el autor inscribe el quehacer médico en la tarea de develar las causas próximas e inmediatas que pueden alterar o corromper la armonía o el equilibrio divino de la *phýsis* humana. Escribe el autor:

Esta enfermedad en nada me parece que sea más divina que las demás, sino que tiene su naturaleza como las otras enfermedades, y de ahí se origina cada una. Y en cuanto a su fundamento y causa natural, resulta ella divina por lo mismo por lo que lo son todas las demás.⁵

Desde su piedad hacia las leyes de las *phýsis*, el autor juzga como blasfemo el tratamiento irracional que hacen los magos respecto a este particular tipo dolencia. Esta enfermedad sagrada no es ni más ni

3 Autor Hipocrático, *Sobre la enfermedad sagrada*, Cap. IV, 404.

4 En esta línea, escribe: “La mayoría (de las enfermedades) pueden remediarse mediante esas mismas cosas en las que tienen su origen”. Autor Hipocrático, *Sobre la enfermedad sagrada*, Cap. XXI, 420.

5 Autor Hipocrático, *Sobre la enfermedad sagrada*, Cap. V, 405.

menos divina que las demás⁶. El autor le adjudica un carácter divino, en cuanto que ella –como cualquier otra enfermedad– procede de una naturaleza a la que le es inmanente un principio divino. La *phýsis* en cuanto tal posee un carácter divino.

En otro de los escritos hipocráticos titulado *Sobre la decencia*, se dice que el médico debe poseer todas las virtudes que pertenecen a la sabiduría. Cuando se enumeran dichas virtudes, se menciona particularmente el alejamiento que debe tener el médico de toda superstición⁷

En una época en la que proliferaban la demonología y la superstición, se presenta al médico como un *Adeisidaimonië*, es decir, como aquel sabio que se opone a toda deformación de la religión. Ahora bien, cabe también mencionar que el rechazo a toda brujería en absoluto justifica o fundamenta una mirada naturalista de la *phýsis*. Por el contrario, este rechazo se fundamenta en una profunda “piedad fisiológica” que –tal como vimos– reconoce un principio divino en el orden causal de la *phýsis*.

Pues bien, de lo dicho hasta aquí podríamos inferir la siguiente definición de magia. Por un lado, el autor la identifica como una perversión de la religión. La magia es la usurpación humana que ignora, simula y pretende suspender el orden causal habitual por el cual la *phýsis* opera sana y funcionalmente. La magia no es sino un acto de impiedad contra los dioses en cuanto que en ella se desconoce de hecho el orden divino inscripto en la *phýsis*.

Es precisamente esta noción de magia la que también rechaza Platón al referirse en varios de sus diálogos al ensalmo curativo o el encantamiento verbal capaz de curar el alma.

Por un lado, en la *República*, el filósofo griego alude con un tono peyorativo a los encantamientos mágicos de los que harían uso los charlatanes y adivinos con el único fin de engañar a la gente y sacar ganancia⁸. Magia sería, en este primer sentido, una farsa, un engaño. No es sino la simulación de dominar o suspender las leyes de la naturaleza para ponerlos a disposición de fines humanos. También aplicará la palabra encantamiento o hechizo (*kekhlhme/noi*) en este sentido a los discursos de los sofistas.

Pero existen también para Platón ensalmos o encantamientos que poseen la virtud de modificar y curar el alma, no debido a la magia sino a una virtud natural.

6 Autor Hipocrático, *Sobre la decencia*, Cap. I, 399.

7 Autor Hipocrático, *Sobre la decencia*, Cap. V, 202.

8 Ver Platón, *República* II 364 b, IV 426 b.

El ensalmo tiene eficacia persuasiva⁹, según Platón, por la virtud natural que tiene la palabra bella para suscitar una nueva creencia en el alma. Esta nueva acepción del término encantamiento en los discursos platónicos es reconocida por Laín Entralgo como el “racionalización platónica del ensalmo”¹⁰.

Mientras la magia pretende o simula suspender el orden o las fuerzas inscriptas en la naturaleza, el encantamiento persuasivo, en cambio, no es sino la fuerza que tiene la palabra del filósofo la cual por la virtud natural de su forma y su contenido, opera y cura las facultades del alma. En las *Leyes*, escribe:

Sostengo, pues, que todos los coros, que son tres, deben encantar (*e*) *p#/dein*) las almas aún jóvenes y tiernas de los niños, contando todas las cosas hermosas que hemos referido y que todavía podríamos referir, pero de las que lo principal sea lo siguiente: cuando digamos que los dioses afirman que la vida más placentera y la mejor son la misma, diremos también la verdad más absoluta y convenceremos más a los que debemos convencer que si hablamos de otra manera.¹¹

En este diálogo existen extensos pasajes que muestran la necesidad de persuadir a los niños y jóvenes a través de los encantamientos.

Pasemos ahora a considerar cómo Evagrio Pòntico recoge esta tradición¹² con su particular noción de magia.

La obra evagriana renueva y repite el rechazo hipocrático y platónico hacia la magia. El monje del Ponto comparte con aquella tradición

9 Por ejemplo: Platón, *Leyes* II 659 d-e; II 664 b-c; II 665 c; VI 773 d-e.

10 Lain Entralgo, *La curación por la palabra en la Antigüedad Clásica*, 107.

11 Platón, *Leyes* II 664 b.

12 Respecto a la presencia de nociones remontables a la medicina hipocrático-galénica en Evagrio, se puede ver: Dysinger (“Healing Judgment: ‘Medical Hermeneutics’ in the Writing of Evagrius Ponticus”; *Psalmody and Prayer in the Writings of Evagrius Ponticus*, 104-130) quien más ampliamente se ha expedido. Este autor comprueba que el uso del lenguaje médico, muy común en los predecesores de Evagrio y aún en su misma atmósfera intelectual, alcanza una extensión inusitada en el monje del Ponto. Para ampliar el estudio respecto a la vinculación de Evagrio con la medicina antigua se pueden ver los estudios de Refoulé (“Rêves et vie spirituelle d’après Évagre le Pontique”, 506-511); Guillaumont (*Un philosophe au désert. Évagre le Pontique*, 545); Messana (“Notas”, 102); Casiday (*Reconstructing the theology of Evagrius Ponticus: Beyond heresy*, 13); Tsakiridis (*Evagrius Ponticus and Cognitive Science. A look at moral evil and the thoughts*, 39); Peretó Rivas (“El conocimiento de sí como sanación en Evagrio Pòntico”, 5-6, 10-13). Respecto a la presencia de las teorías médicas antiguas en la época y en la atmósfera intelectual de Evagrio puede consultarse: Alby (*La medicina filosófica del Cristianismo antiguo*); Boudon-Millot & Pouderon (*Les Pères de l’Eglise face à la science médicale de leur temps*).

profana, su comprensión de la magia en tanto acto de impiedad hacia el orden divino inscripto en la *phýsis*. Este rechazo hacia la hechicería y la magia es integrado por nuestro autor en una nueva síntesis cristiana, que se esfuerza por evitar toda adjudicación mágica o milagrosa a la gracia.

Los procesos de curación propuestos por Evagrio solo pueden ser entendidos a la luz de una noción de *phýsis*, que incorpora ahora como novedad el dato de la revelación cristiana y su noción de gracia en tanto don divino¹³. Formula una síntesis en la que se pone de manifiesto que la curación del alma no se produce por una acción mágica de la gracia que suspende o no supone el orden natural de la *phýsis*. Es decir, la curación que en el alma produce la palabra (entendiendo la palabra como fuente de gracia y hasta instrumento providencial para retornar a la “salud de la Unidad”¹⁴) no constituye un proceso automático consumado una vez que se pronuncia una palabra a modo de hechizo o encantamiento. Veámoslo con mayor detenimiento.

En rigor, Evagrio no hace ningún tratamiento sistemático respecto a la gracia. No hay en su obra propiamente el desarrollo de una doctrina de la gracia. No obstante, podemos encontrar a lo largo de todos sus escritos, numerosos pasajes que, por ejemplo, fundan en Cristo –en tanto poseedor de los *lógoi* de todas las cosas– la virtualidad o la fuerza persuasiva que tiene la palabra (sea ésta pronunciada por el *gnóstico*¹⁵ o por la Sagrada Escritura).

Es en este nuevo contexto de la espiritualidad cristiana, donde el monje del Ponto retoma el rechazo profano a la magia característico de la tradición platónica y de la medicina hipocrática en su comprensión de la gracia. Dicho rechazo se traduce en una particular concepción de la acción de la gracia divina alejada de cualquier fideísmo por el cual se desconozcan los dinamismos naturales de la *phýsis*.

Al explicar la virtualidad de la palabra en su *Antirrhético* Evagrio subraya reiteradamente que es Cristo y a su gracia el principio fundante y la condición de posibilidad de este tratamiento de las dolencias del alma. Cristo: él es fuente del ministerio médico del *gnóstico* y del método *antirrhético*.

13 Evagrio utiliza el término *xa/rij* en el sentido técnico de don divino que tiene ya en los primeros escritos cristianos, desde las cartas paulinas hasta autores de los primeros siglos cristianos como Hipólito de Roma, Serapión de Antioquía y Clemente de Alejandría. La mención de este último resulta significativa si pensamos que se trata de uno de los principales referentes doctrinales de Evagrio.

14 Ver nuestro artículo: Vazquez, “La palabra y su dimensión terapéutica frente a la enfermedad del alma en Evagrio Pontico”, 19-21.

15 Ver nuestro trabajo: Vazquez, “El Abba como Gnóstico en Evagrio Póntico. El rol pedagógico-medicinal de su palabra y sus fuentes”.

Al reconocer a Cristo como el médico de nuestras almas, Evagrio utiliza explícitamente el verbo “encantar. En línea con la tradición platónica, Evagrio Póntico recoge en este pasaje una acepción del verbo *qe/lgw* que encontramos en el mismo sentido en Platón en el marco de la alabanza que, en *El banquete*, hace Acatón a Eros en tanto dios de la poesía¹⁶.

Dios Padre, ante la enfermedad del alma, envía a su propio Hijo como médico. Él cura *encantando, hechizando, embelesando, fascinando*, indica el texto, explotando significativamente la riqueza semántica del verbo *qe/lgw*, con claras reminiscencias platónicas. Evagrio reconoce la gracia como el principio originario y fundante del proceso de cura:

El Espíritu Santo, compadeciéndose de nuestra debilidad, nos visita aun siendo impuros todavía, y con solo hallar nuestro intelecto orando con amor sincero, entra en él, desvanece todo el ejército de razonamientos y pensamientos que lo envuelve, y lo empuja al amor de la oración espiritual.¹⁷

La gracia aparece aquí como una visita personal del Espíritu Santo equiparable a la palabra del gnóstico que guía el proceso de cura del alma enferma. La gracia divina es vivida y experimentada personalmente por el monje como aquella fuerza que desvanece los *logismoi* y lo empuja hacia la oración.

Pero esta gracia –y esto es importante subrayarlo– no suspende el curso natural de la *phýsis*. En el tratado *Sobre los Pensamientos* Evagrio explica que el que se halla invadido y oscurecido totalmente por sus pasiones, no posee las condiciones mínimas para que la palabra que vehicula los *lógoi* sanantes obre y –en este caso– estas salmodias serían simplemente usadas como un encantamiento mágico (*katep#/dw*).¹⁸ Aquí el término encantamiento es usado por Evagrio en un sentido peyorativo para mostrar que la gracia no es magia. No suspende, como dijimos, el curso natural de la *phýsis*. No violenta, no opera contradiciendo o suspendiendo el libre ejercicio de las potencias. Cuando no existen las disposiciones necesarias en las facultades para que la palabra obre, ésta es repetida –explica el monje del Ponto– como inútil ritualismo o hechizo mágico sobre el alma.

16 “El más hermoso y mejor guía, al que debe seguir en su cortejo todo hombre, cantando bellamente en su honor y participando en la oda que Eros entona y con la que encanta (θέλων) la mente de todos los dioses y de todos los hombres” (Platón, *El Banquete* 197e)

17 Evagrio Póntico, *Sobre la Oración* 63.

18 Evagrio Póntico, *Sur les pénsees*, 223.

La gracia no opera en el alma mágicamente, es decir, según un orden arbitrario. Cuando la gracia opera en el alma no lo hace suspendiendo la habitual serie causal que existe en las dinámicas de las potencias humanas. Por el contrario, ella actúa en dichas potencias según el orden que el mismo Creador ha inscripto en ellas. En los *Escolios a Lucas* explica el monje que “el médico de las almas da órdenes apropiadamente, y sus mandamientos son apropiados a las pasiones”¹⁹. La palabra del gnóstico que se constituye en la medicina por excelencia del alma enferma, es realmente un recurso adecuado a toda aquella actividad cognitiva y emocional propia de esa alma, en la medida en que es un instrumento virtualmente capaz de modificar pensamientos y afectos.

El lugar primordial que se le concede a la gracia de Cristo en los procesos de la curación del alma no es óbice para que Evagrio deje de especificar el orden habitual de causas que rigen ciertas dinámicas cognitivo-emocionales de carácter psíquico y que necesitan ser corregidas, modificadas, o más propiamente, curadas o sanadas por el Espíritu.

Así como el Tentador se vale de la dinámica psíquica del alma caída para proponer sus “palabras de perdición” (pues “los demonios han aprendido el lenguaje de los hombres”²⁰ para poder tentarlos), a Evagrio le interesa demostrar, con su aguda percepción psicológica, la eficacia persuasiva que tienen los textos sagrados y la palabra del gnóstico que de ellos se alimenta, en cuanto que estas palabras son capaces de movilizar y curar determinadas dinámicas de carácter psíquico. Se propone escudriñar los modos “apropiados” por los que la gracia opera en las pasiones.

En el capítulo 43 de su *Tratado Práctico*, el monje del Ponto explica que el método *Antirrhético*, consiste en desenmascarar los pensamientos y sentimientos que acechan al alma del monje, para luego poder refutarlos con las palabras, “ensalmos” o “encantamientos” precisos de la Escritura. El monje del Ponto selecciona diversos textos de toda la Sagrada Escritura que sirven de confutación directa a las sugerencias concretas y variopintas de los ocho *logismoi*. Se trata de textos significativos desde el punto de vista afectivo, cognitivo y espiritual que han sido seleccionados cuidadosamente después de examinar largamente las conductas, las tendencias, las imaginaciones, los recuerdos y sugerencias verbales concretas que se producen en el marco de las ocho inclinaciones pecaminosas principales del alma caída²¹.

19 Evagrio Póntico, *Notes on Luke* 1.

20 Evagrio Póntico, *Kephálaia Gnostica* IV, 35.

21 Así pueden ser entendidos, en efecto, los ocho *logismoi*. Ver al respecto Guillaumont, *Traité Pratique. Introduction*, 63-84.

En el *Tratado Práctico*, el mismo término *katēphōdw* (que en el tratado *Sobre los pensamientos* lo veíamos usado en el sentido de hechizo inútil) pierde la connotación peyorativa. Aquí no parece referirse a ningún ritualismo mágico. Por el contrario, con dicho término designa la palabra que libera al alma de los *logismoi* en cuanto se adecúa a un particular estado del alma:

Quando nos choquemos al demonio de la acedia, entonces, con lágrimas, dividamos nuestra alma en dos partes: una que consuela y la otra que es consolada, y, sembrando en nosotros buenas esperanzas, pronunciemos con el santo David *este encantamiento*: ¿Por qué estás triste, oh alma mía, y porqué te me trastornas? Espera en Dios, porque yo lo alabaré, Él la salud de mi rostro y mi Dios²².

Frente al ataque del demonio de la acedia, Evagrio propone repetir con David un encantamiento (*katēphōdw*). Pero aquí el término encantamiento, a diferencia del *Tratado sobre los Pensamientos*, refiere a una práctica opuesta a la magia. Aquí la palabra divina del salmo de David no se repite como un mero ritualismo vacío. Por el contrario, es una fuerza divina específica que opera bajo un particular estado del alma. Solo a través de una particular dinámica cognitivo-afectiva ella despliega toda su virtualidad persuasiva y curativa. El salmo es una palabra divina que persuade al alma, la invita a la enfriando y apagando así las pasiones desorbitadas que enferman. La palabra del salmo sana y ordena a través del mismo orden inmanente de las potencias del alma.

La reticencia evagriana por postular una concepción mágica de gracia se manifiesta en su interés por explicitar los procesos de desequilibrio pasional y de distorsión cognitiva a los que dan lugar los ocho *logismoi*. Y por supuesto también en su explicitación de las dinámicas cognitivas y emotivas que se ven corregidas mediante las imágenes a las que se alude en la salmodia. El nudo gordiano de sus procedimientos curativos se centra en corregir, remover, o neutralizar las estructuras emotivas y cognitivas que operan como causas próximas de las dolencias del alma. La palabra del gnóstico, la recitación rítmica de la salmodia, la confutación y el desenmascaramiento son prácticas que se ordenan a resignificar mediante nuevas experiencias la valoración que, tamizada por un *logismo* o por una inclinación pasional desordenada, el monje tiene respecto de sí mismo, de las circunstancias y/o de los demás.

22 Evagrio Pónico, *Traité Pratique* 27.

Evagrio está interesado en revelar las dinámicas curativas de la gracia en el operar inmanente de las partes del alma. En este sentido se aleja diametralmente tanto de lo que hoy reconoceríamos como una posición espiritualista, cuanto de una comprensión psicologicista de la gracia. Mientras el espiritualista introduce, de un modo u otro, un operar arbitrario y cuasi-mágico en el orden de la gracia, el psicologicista, en cambio, niega el poder transformador de la gracia. El monje del Ponto reconoce la gracia como una fuerza divina específica, mas entiende que no hay contradicción alguna entre las leyes inmanentes de la naturaleza y las leyes a las que atiende la gracia.

Su experiencia monacal de autoconocimiento y de padre espiritual de otras almas le permite reconocer una serie de dinámicas cognitivo-emocionales de carácter psíquico que necesitan ser corregidas, modificadas, o más propiamente, curadas o sanadas por el Espíritu. Su esfuerzo por comprender esta obra sanate del Espíritu lejos de los conjuros y los hechizos es concomitante con su interés por especificar las dinámicas y procesos de carácter psíquico que intervienen en el proceso de cura por la palabra del gnóstico y de la misma Sagrada Escritura. Desarrolla prácticas verdaderamente psicoterapéuticas en la medida en que atienden a dinámicas que hoy reconocemos como propiamente psíquicas. Y es que para él no hay antinomia alguna entre a gracia y naturaleza, entre Espíritu y ascética. Por el contrario las comprende en una mutua sinergia.

Esta particular comprensión de la gracia legitima epistémicamente los recientes estudios que postulan las posibles proyecciones psicoterapéuticas de la doctrina evagriana. Y es que el camino evagriano para alcanzar la salud, debe ser entendido como un itinerario espiritual que integra y subsume un extenso compendio de prácticas curativas de carácter psíquico las cuales no pueden, sin embargo, ser escindidas del operar del Espíritu.

DE SER NADA A SERLO TODO. OBSERVACIONES ACERCA DE LAS ANALOGÍAS ENTRE EL PENSAMIENTO DE SØREN KIERKEGAARD Y MEISTER ECKHART Y SU META COMÚN

Ángel Garrido Maturano

1. INTRODUCCIÓN

Acerca de la posible inspiración de Kierkegaard en la mística medieval nos informa Frits Florin, con minuciosa erudición:

Kierkegaard tenía en su biblioteca una colección de sermones de Johannes Tauler (Kat.245-247). Poseía también *Cherubinischer Wandersmann* de Angelus Silesius (Kat 783) e hizo un uso bastante extenso de *Abraham* de Santa Clara, cuyas obras completas también figuraban en ella (Kat 294-311). El libro sobre Meister Eckhart, escrito por su rival de toda la vida, Hans Martensen, -probablemente el primer estudio sistemático sobre Eckhart en el protestantismo- era igualmente parte de su biblioteca (Kat 649), como lo eran los escritos de Fenelon y Madame de Guyon (Kat 525-527 y 1915-1917).

Sin embargo, Florin nos advierte que “los estudios de Scholtens acerca de las marcas hechas por Kierkegaard en algunos de esos libros concluyen que él estaba más interesado en las citas hechas por los propios místicos que en las interpretaciones ofrecidas en los estudios históricos.” Por otra parte, en sus propios escritos, raramente encontramos citas; y, en los pocos casos en que podemos hacerlo, no es generalmente posible saber con certeza si Kierkegaard en realidad leyó con detenimiento la fuente citada o si la cita es una mera referencia

incidental. En consecuencia, desde el punto de vista filológico, lo único que podemos concluir con certeza es que Kierkegaard leyó algunos escritos de los místicos medievales con mayor o menor frecuencia “para su edificación personal y que ecos de estas lecturas pueden encontrarse en sus obras y diarios”. Pero de que haya leído y, menos aún, estudiado la obra de Meister Eckhart y de que ésta ejerciera una influencia directa como fuente histórica sobre su propio pensamiento no hay prueba alguna. Por lo tanto, cualquier intento de relacionar el pensamiento de Kierkegaard con el de Eckhart no puede comprenderse a sí mismo como un estudio histórico-filológico acerca de fuentes, sino que la vía más adecuada para llevar a cabo esta correlación es de naturaleza filosófico-hermenéutica y radica en vincular, en función de un eje interpretativo, el tratamiento que hacen ambos autores de temas comunes. Precisamente ése es el camino que recorrerán las reflexiones que aquí comienzan. Ellas analizan tres analogías fundamentales entre el pensamiento de Kierkegaard y Meister Eckhart. Primero elucida *Selvfornægtelse* y *Abgeschiedenheit* como movimiento ontológico de desasimiento de sí que conduce a la transparencia entre la voluntad humana y la divina. Luego explicita la obediencia como efectuación en el mundo de esa transparencia y la comprende como propiciación y pleni-ficación del ser del mundo. Finalmente interpreta como meta de los movimientos de obediencia y desasimiento la consumación de la unión mística entre Dios, espíritu y mundo, concebida como “identidad de acontecimiento” y testimoniada en los fenómenos de la alegría y la paz.

2. DESASIMIENTO Y TRANSPARENCIA

2.1 DESASIMIENTO COMO ABNEGACIÓN (SELVFORNÆGTELSE): KIERKEGAARD

En el discurso “Necesitar de Dios es la suprema perfección del hombre” afirma Kierkegaard: “Lo más alto es que un hombre se convenza plenamente de qué él mismo no puede nada, absolutamente nada.” ¿Cómo entender esta contundente afirmación según la cual el hombre, que patentemente puede muchas cosas, no puede absolutamente nada? Para ello es preciso, primero, tomar en cuenta la advertencia de Kierkegaard: “toda su excelencia está únicamente en lo exterior y para lo exterior.” Y segundo, su afirmación de que el reconocimiento de la impotencia humana es “lo más alto”.

Comencemos por la advertencia. Que el poder humano esté referido a lo exterior indica que el existente no puede nada respecto de sí mismo; no puede nada respecto de su propia condición constitutiva. Ello en dos sentidos. En primer lugar, él es “espíritu” o “sí mismo”,

esto es, un ser relacional que se va *eligiendo* a sí mismo en el curso de las relaciones que a lo largo de su existencia en el mundo mantiene con todo lo que es. Respecto de ésta, su condición espiritual, y de su propia libertad el hombre no puede absolutamente nada. Su ser le ha sido dado y esta dación le excede por completo. Pero, si el hombre no puede nada respecto del origen y constitución de su existencia, tampoco puede nada respecto de su fin: su condición finita y mortal se le impone. Por tanto, respecto de sí mismo, tanto del origen como del fin de su existencia, el poder del hombre es nada. Su excelencia y su poderío se vierten sólo sobre lo exterior. Pero aquí mismo surge una tercera impotencia radical. Todo poder ejercido sobre lo exterior, por más deslumbrante que pareciese, no es, en términos *absolutos*, nada. Todo acto humano está sometido a condiciones tan complejas que ningún ser humano las domina. Por ello, respecto de la determinación última que tome el curso de la totalidad de la realidad efectiva en función de los actos a través de los cuales el hombre exterioriza su poder, él nada sabe ni puede. Pues bien: un ser que no puede nada respecto de su condición originaria, que no puede nada respecto de su fin y que no puede nada respecto de la determinación última del escenario de sucesos en los que se inserta su existir entre el comienzo y el fin, es un ser que, en verdad, no puede *de modo absoluto* nada.

Es ahora cuando hace su aparición el segundo aspecto mencionado más, a saber, la afirmación que reconoce que esta impotencia “es lo más alto” de lo que un hombre puede convencerse. Es lo “más alto” porque ella *está referida a* lo “más alto” con lo que puede relacionarse un existente ¿Y qué es “lo más alto”? Lo más alto es aquello que tiene el poder más alto, a saber, aquello que tiene poder sobre lo que el hombre no tiene poder alguno: sobre su propia “interioridad”, en cuanto pudo “dar” o “hacer ser” el ser-espiritual del hombre. Pero, además, es lo “más alto”, porque incluso respecto de la exterioridad, del mundo, puede lo que el hombre no puede, a saber, es el Todo-poder que puede dar ser, configurar y otorgar un sentido último al curso de la totalidad absoluta de los sucesos del universo. Convencerse de que no puede nada respecto de esto “más alto” es también lo “más alto” de lo que se pueda convencer un hombre, porque lo “más alto” es lo que él más necesita, en el doble sentido de necesitarlo para recibir su propio ser y para que totalidad de su existencia en el mundo reciba un sentido último y absoluto que él, en tanto ser-finito, no puede determinar. En este sentido afirma Kierkegaard que sólo en virtud de la negación del propio poder y del convencimiento de que la mayor perfección humana es necesitar de lo más alto “*llega el hombre a conocerse a sí mismo.*” Conocer la propia verdad, conocerse a sí mismo, implica reconocer la relación a lo absoluto o “más alto” que llamamos Dios como necesaria

para poder ser quienes somos y para que nuestro ser tenga, en última instancia, sentido. Pero, ¿cómo se lleva concretamente a cabo el reconocimiento de que no se puede nada y la consecuente aniquilación del propio poder? ¿Cómo realiza el hombre esta anonadación que le posibilita relacionarse con lo absoluto que necesita?

Esta anonadación recibe en el discurso “Preciso es que él crezca y yo mengüe” el sentido concreto de un desasimiento de sí. ¿Y cómo, concretamente, se desase el hombre de sí y anonada su poder? Kierkegaard ofrece el ejemplo de Juan el Bautista. Él nunca creyó que realmente tenía poder, ni que el ejercicio de su poder profético fuese determinante para el éxito personal. Ciertamente, sabía de su importancia, pero sabía también que el sentido de su presunto poder era que, llegado el momento, se lo desechara, hasta el punto de que él mismo se volviese nada. Por ello mismo, ante la figura de Cristo, que, para El Bautista, representa lo absoluto, pronuncia las palabras justas: “Preciso es que él crezca y no mengüe.” He aquí, pues, el paradigma de la actitud del hombre que reconoce que no puede nada: negarse a sí mismo, negar el valor absoluto de sus actos, de sus deseos, de su obra y de sus posesiones todas, porque sabe íntimamente que, si todo ello tiene algún sentido, es porque ha preparado o abierto camino para que algo absoluto sea. Por ello también sabe que, considerado en sí mismo, su poder es nada y no tiene otro destino que desecharlo. A esta actitud, por la cual el hombre se libera de sí mismo y comprende que su misión en el mundo es cumplir con el encargo de dejar ser a lo absoluto, la llama Kierkegaard “abnegación” (*Selvfornegetelse*). Si tuviésemos que asir la esencia de esta abnegación en una fórmula, bien podríamos decir que radica en *negar la propia voluntad* y no desear nada, de modo tal que mi voluntad llegue a ser una con la de Dios. Pues, como se afirma en otro de los *Discursos edificantes*: “si el sí mismo es o quiere ser algo, ese algo basta para impedir la semejanza” En consecuencia, el hombre que reconoce lo más alto que puede reconocerse y accede a aquella relación con lo absoluto que le posibilita ser quién es él y alcanzar, así, la mayor perfección de su ser, es aquel que niega su voluntad hasta convertirla en nada y unirla con la de lo absoluto. Es aquel que se desprende de sí y deja que el ejercicio de su ser sea, como en el caso del Bautista, un dejar advenir lo absoluto y, más allá de eso, nada. Sin embargo, –cabría preguntarse– ¿cómo dejo ser a lo absoluto a través mío? ¿Cómo reconocer la abnegación? Kierkegaard es consciente de que “la humilde abnegación con la que Juan preparó el camino para el que vendría después rara vez se ha visto en este mundo.” Sin embargo, “en las pequeñas circunstancias de la vida cotidiana se encuentra con facilidad el equivalente, en parte o totalmente, y el hecho de que las circunstancias sean menores, (...),

que no valgan para la historia universal ni para la historia, no es una diferencia esencial (...).” Es por ello que, como ejemplos que reflejan esta abnegación el filósofo se refiere a aquellos padres que se entregan a sí mismos en favor de sus hijos; o a aquel al maestro que con alegría acepta que el sentido de su ser es haber preparado al discípulo que lo habrá de superar; o, en una palabra, a todos aquellos “que se ven llevados a pensar que hay otro delante de ellos, y que es preciso que éste crezca mientras ellos menguan.” El hombre abnegado se reconoce, entonces, porque mengua, incluso hasta el punto de que su voluntad se convierta en nada y su ser sea desechado, para que *él* crezca. ¿Y quién es este *él*? Kierkegaard es claro: “En el sentido en el que hemos hablado, *cualquiera puede referirse a él con otro nombre*, pues así se alternan las cosas en la tierra, uno crece y el otro declina, hoy soy yo y mañana eres tú.” El existente que, con abnegación ha renunciado a su voluntad y la hecho una con la de Dios, no es aquel resignado que existe en una suerte de auto-flagelamiento, sino el que vive de modo tal que todo aquello y aquellos con lo que se relaciona, en virtud de esa relación, puedan pleni-ficar su propio ser. Es aquel cuyo ser se agota en dejar que todo sea lo mejor que puede ser y, de ese modo, mantiene siempre abierta la posibilidad de que el ser crezca. Cuando así obra, forma parte de la chispa que ilumina el universo. Él es en Dios y Dios es en él.

2.2 DESASIMIENTO COMO DESPRENDIMIENTO (*ABGESCHIEDENHEIT*): ECKHART

Así como para Kierkegaard el hombre se relaciona con lo absoluto negando su voluntad y fusionándola con lo divino, así también para Eckhart la oración y las obras más dignas del hombre, aquellas que lo llevan a sentir que está a punto de unirse con el Dios al que ora, provienen de un ánimo liberado o desapegado (*lediges Gemüt*). En la segunda de sus *Reden der Unterweisung* el maestro Eckhart caracteriza así tal naturaleza de ánimo:

Un ánimo desapegado es aquel al que nada lo turba y que a nada se encuentra atado, que no ha atado lo mejor de sí a ningún uso y en nada mira por lo suyo, sino que, antes bien, está hundido en la muy amada voluntad de Dios y se ha enajenado de lo suyo.

Ese proceso de enajenación o des-apropiameinto (*Entäußerung*) del hombre de lo suyo, esto es, de sus representaciones, deseos, posesiones, logros y conocimientos; ese proceso que culmina con el consejo del Maestro en el *Sermón 1* de llegar a estar tan desvinculado de todo como lo está la nada misma, lo llama Eckhart “desprendimiento” o

Abgeschiedenheit. La estructura y sentido último del movimiento de desprendimiento es puesto a la luz de modo conciso en el célebre Sermón “*Beati pauperes spiritu*”. Allí se trata el desprendimiento bajo la figura de la pobreza, elucidada a través de tres instancias: un hombre pobre es aquel que no *quiere* nada, no *sabe* nada y no *tiene* nada.

La pobreza a la que Eckhart se refiere no es la material, sino una forma más fundamental. Se trata, ante todo, de la pobreza surgida del desprendimiento de aquello que liga al hombre a su propia voluntad y lo “llena” de sus propios deseos. El verdaderamente pobre es aquel que puede liberarse no sólo de sus deseos concretos, sino de su propio *querer* en tanto tal. Y esa liberación ha de ser tal que él habrá de liberarse incluso de aquel querer que quiere que su voluntad se someta a la voluntad divina, porque también un querer tal seguiría siendo un ejercicio de la voluntad del yo. Escribe Eckhart: “En la medida en que el hombre tenga aún en sí mismo la voluntad de *querer* cumplir la amadísima voluntad de Dios, entonces no tiene un hombre tal la pobreza de la que nosotros queremos hablar.” En efecto, este hombre sigue aferrándose a una voluntad propia, cuyo deseo específico es satisfacer la divina voluntad. Desprenderse de la propia voluntad, no querer nada, tanto en Eckhart como en Kierkegaard, no es, entonces, pretender realizar la voluntad la divina. Es volverse pura pasividad susceptible, pura disponibilidad de recibir. No se trata aquí de posicionarse como una creatura distinta de la divinidad, que, además, tiene una representación de lo que la divinidad quiere y se identifica con ello. De lo que se trata es de volverse una suerte de seno o matriz, de pura *abertura* pre-creatural, que nada contiene más que un vacío a través del cual la divinidad se da y, dándose, despliega el ser de lo que es. Ser esta abertura es volverse aquella nada en la que, para Kierkegaard, se imprime la voluntad de Dios. Si a ambos casos puede aplicarse la figura de la abertura, ello se debe a que con desprendimiento o abnegación ambos pensadores mientan en cierto sentido lo mismo: no *identificar* la voluntad propia con la de de Dios, sino desprenderse por completo de la voluntad, al punto que ella no sea ya nada del sujeto, sino que *sea* la *misma* voluntad de Dios.

“Por otro lado, el hombre pobre es aquel que nada *sabe*.” El hombre en verdad pobre, aquel que se ha desprendido de sí, debe desvincularse hasta tal punto de sus conocimientos y representaciones que incluso “él no sepa, ni reconozca, ni sienta que Dios vive en él.” Cuando pretendo, por medio de una representación, conocer la forma en la que Dios ha de salirme al encuentro y lo que ha de exigirme, entonces aún no me he desprendido suficientemente de todo; y el Dios verdaderamente divino no encuentra en mí un claro a través del cual manar hacia el mundo. Lo que el hombre llama Dios, esto es, lo que

él determina y reconoce como Dios, es siempre una mera representación humana. Por eso, para volverse aquella abertura a través de la cual Dios obra, el hombre debe liberarse de todas sus representaciones, conocimientos y dogmas. Pretender conocer la voluntad de Dios y obrar en concordancia con ese conocimiento no es desprendimiento genuino. Es un intento de determinación de la divinidad detrás del cual se esconde la voluntad de poder, pues “saber es asegurarse a sí mismo en todo lo que es sabido.” Es una señal de que el hombre –diría Kierkegaard– aún no ha reconocido que no puede nada. Por lo tanto, el hombre, a través del cual Dios obra, debe ser hasta tal punto uno con la voluntad de Dios, “que él ni sepa ni reconozca que Dios obra en él.” Sólo así se puede ser pobre en verdad. Sólo así también se alcanza aquella abnegación de la que habla Kierkegaard, según la cual el mayor conocimiento del hombre es que él no puede nada. La afirmación eckhartiana de que el hombre verdaderamente pobre no sabe nada resulta, así, convergente con la de Kierkegaard según la cual el convencimiento más alto de un hombre es que él no puede nada en absoluto.

Pero Eckhart reconoce también un tercer eslabón del desprendimiento de sí que conduce a la verdadera pobreza, a saber: “aquella en la que el hombre no *tiene* nada.” Que no tenga nada no significa que él esté hundido en la miseria material, sino que se ha *desasido de la posibilidad de disponer* de todo aquello que él pueda llegar a poseer. Y lo ha hecho hasta un grado tal que Dios encuentra en él y en esas posesiones una abertura a través de la cual obrar. No se trata aquí, pues, de que el hombre disponga un lugar entre sus posesiones para que allí Dios encuentre un sitio donde obrar, sino que Dios disponga del hombre y sus posesiones de modo tal que éste no sea más que el sitio a través del cual Dios *se da*. Ese “darse” –que no es un dar *de* Dios, sino *Dios mismo como darse*– es vivido por el hombre como un padecimiento de Dios. Podríamos explicitar esta vida que no es más que un padecer a Dios como la de aquel existente que no encuentra en sí el motivo para ser (que respecto de sí nada quiere), que no puede determinar por sí el sentido de ese ser que sufre ser (nada sabe) y que no puede disponer del ser que es (nada tiene). Tal existencia, a la que apunta Eckhart para acceder a la unión originaria con la divinidad, no es otra que la de aquel hombre que, según Kierkegaard, ha reconocido lo más alto que puede reconocer: que él por sí mismo no puede nada. El “no querer”, “no saber” y “no tener” eckhartianos pueden perfectamente ser leídos como el despliegue del “no poder nada” kierkegaardiano, toda vez que querer, saber y tener son los modos esenciales a través de los cuales el yo despliega su poder; y en los cuales se concentra su estar asido a sí mismo. La abnegación kierkegaardiana

y el desprendimiento eckhartiano convergen y tienen, entonces, ambos el sentido de un desasimiento de sí que se concreta como anonadamiento del querer propio, del propio conocer y del querer tener a disposición el propio ser y el del mundo. Tal desasimiento conduce, para ambos pensadores, a una *transparencia* tal entre el espíritu y la divinidad, que la divinidad atraviesa el espíritu y *se da* a través de la realización del espíritu. El espíritu, correlativamente, se revela hasta tal punto atravesado por la divinidad que más allá de lo que se da a través suyo no es nada. “Aquí es Dios uno con el espíritu, y esto es la pobreza más propia que se pueda encontrar.”

La transparencia entre el espíritu y Dios funge, así, como resultado común que funda la posibilidad de la analogía entre el desprendimiento de Eckhart y la abnegación de Kierkegaard. Sin embargo, pareciera que nos movemos en un plano de extrema abstracción, sin llegar a definir *in concreto* cómo *acontece* esta transparencia en la existencia efectiva del individuo singular. A mi modo de ver tanto para Eckhart como para Kierkegaard la transparencia acontece como *obediencia*.

3. OBEDIENCIA Y PROPICIACIÓN.

Tanto la abnegación cuanto el desprendimiento tienen el sentido de un movimiento ontológico negativo. De un movimiento ontológico, porque implican una transformación o pasaje en el modo en que el existente comprende su ser. Este movimiento es, además, negativo, porque, en ambos casos, se trata del pasaje que lleva al hombre de ser un sujeto que realiza su “ser en el mundo” por medio del ejercicio de su voluntad a ser a una nada de voluntad y de poder cuyo “ser en el mundo” queda, por así decir, vacío. Una rápida interpretación de este movimiento, por el cual el hombre pasa de ser algo a ser nada, podría concluir que la existencia, así transformada, queda desliga del mundo y, por tanto, que el movimiento místico de desasimiento conduce a una suerte de acosmismo. Tal conclusión sería apresurada. Porque la anonadación del poder del sujeto conduce a lo que hemos llamado transparencia, suscribo plenamente lo afirmado por Hjördis Becker y sostengo que “Kierkegaard, junto con Eckhart, va *más allá del misticismo*. El morir para el mundo y la *kénosis* del intelecto constituyen tan sólo la fase preliminar, aunque necesaria, de una adecuada relación con Dios que invariablemente se manifiesta en interacción con el mundo.” La obediencia constituye la esencia de esa interacción.

En *Los lirios del campo y las aves del cielo* Kierkegaard afirma que aquello que Dios exige para adherirnos a Él, hasta tal punto de vivir, moverse y *ser* en Él y de recibir todo de su gracia es obediencia. “Exige obediencia, obediencia absoluta, (...); si no le obedeces absolutamente

en todo, entonces no te entregas a Él, y si no te entregas a Él absolutamente en todo, entonces no te adhieres a Él, (...).” Y poco después agrega que esta obediencia debemos aprenderla del lirio y del pájaro, porque “el lirio y el pájaro son los maestros obedientes” ¿En qué puede consistir una obediencia que se aprende del lirio y del pájaro? Ciertamente no en una obediencia a dogmas y autoridades humanas, porque de todo esto nada sabe el pájaro y menos el lirio. Antes bien, se trata de obediencia *al acontecimiento del ser*, cuyo mejor ejemplo son, precisamente, el lirio y el pájaro, pues ellos *cumplen con, es decir, dejan acontecer el ser que les ha sido dado*. La obediencia de la que habla Kierkegaard y que la naturaleza testimonia por doquier radica, por un lado, en ser lo que me es dado ser; esto es, cumplir con el propio ser, asumiendo las condiciones y posibilidades fácticas que en un aquí y ahora concreto me están siendo dadas. Pero, por otro, hacerlo de modo tal que ser lo que me ha sido dado ser se vuelva al mismo tiempo un dar-ser. Por eso mismo, dejar que efectivamente sea aquel ser que me ha sido dado significa *propiciar* que cada ser del mundo, en relación con el cual cumplo mi ser, también pueda ser aquello que a ese ser le ha sido dado ser. En última instancia obediencia significa ser en consonancia con el desenvolvimiento del orden inmanente del cosmos. Estamos aquí en las antípodas del acosmismo. Una obediencia tal la entiende perfectamente el pájaro. Él no se empecina en su voluntad, sino que, cuando se presenta el instante de emigrar, aunque se encontrase muy a gusto donde está, “emprende instantáneamente el viaje y con toda sencillez, gracias a la obediencia absoluta, sólo entiende una cosa, pero la entiende de modo absoluto: que ése es absolutamente el instante.” Él sabe que en ese aquí y ahora su trabajo es emigrar “y que exclusivamente tiene que hacer lo suyo.” El pájaro resulta, así, paradigma de obediencia porque él es lo que le ha sido dado ser y, siéndolo, vuelve al mismo tiempo más bello el cielo por el que peregrina. El lirio lo es también, porque, como el pájaro, siendo aquello que le ha sido dado ser, hace que reluzcan los campos en los que el viento lo mece. Ambos cumplen con su ser y, cumpliéndolo, propician el ser de aquello en relación con lo cual son. De esto modo son unos con la voluntad de Dios. El existente, que había visto reducido a nada su “ser en el mundo” por obra de la abnegación, recupera ahora su relación con el mundo bajo el signo de la obediencia. En el sentido de esta “vuelta al mundo” se conjugan la dimensión ética y la ontológica. Se trata de cumplir con el propio ser dado –en el caso del hombre el ser un espíritu finito– de modo tal que ese cumplimiento dé ser o esté en favor de la consumación del ser de todo aquello con lo que me relaciono. El término “propiciación” mienta, justamente, esa conjunción ético-ontológica en aquel que ha vuelto de la nada al mundo.

Meister Eckhart, por su parte, inicia sus *Reden der Unterweisungen* con un elogio a la obediencia. Escribe el maestro “Obediencia verdadera y completa es una virtud que está por delante de todas las virtudes y ninguna obra grande puede ocurrir o ser hecha sin esta virtud; (...)” Para Eckhart, como para Kierkegaard, la condición de la obediencia es el entero desprendimiento de sí: “En la verdadera obediencia no puede encontrarse ningún «yo quiero que sea así o así» o quiero «esto o lo otro», sino tan sólo la más completa entrega de lo tuyo”. Y ello porque “sólo donde yo no quiero nada para mí, allí quiere Dios por mí.” Por ello la oración pronunciada en verdadera obediencia reza: “«Señor no me des nada que tu no quieras, y haz, Señor, lo que quieras y cómo quieras del modo que tú quieras.»” De la propia caracterización que hace el Maestro de la obediencia se desprende que ella, a pesar de presuponer la negación de la propia voluntad, no conduce a ningún arrobamiento místico que me separaría del mundo y me encerraría en mi propia alma, pues la obediencia –cito– “*efectúa (bewirkt)* en todos lados lo mejor *en todas las cosas*”. De acuerdo con ello, la obediencia, que surge de la pura receptividad pasiva y predispuesta del desasimiento de sí, se transforma en un modo activo de “ser en el mundo” y relacionarse con las cosas. La anonadación del *propio* querer no me lleva a no querer nada en absoluto, sino a que la voluntad de Dios quiera por mí. Eckhart es prístino al respecto: “Y así como la verdadera obediencia no puede conocer ningún «yo quiero que sea así», así tampoco nunca podrá escucharse de ella «yo no quiero»; pues «yo no quiero» es un verdadero veneno para cada obediencia.” La verdadera obediencia es aquella que quiere y efectúa en todas las cosas la voluntad de Dios y no la propia. ¿Pero cómo sé si mi obrar surge de la voluntad divina y no de la mía propia? La respuesta a semejante pregunta corresponde más a la sabiduría que al pensamiento filosófico. Sin embargo, Eckhart ofrece nos dos indicios. El primer indicio se puede sintetizar, quizás, con la palabra “armonía”. Un hombre sabe que en su actuar deja obrar a lo absoluto a través suyo y que, por tanto, lo que hace es un bien, cuando ese bien que realiza no se opone al bien de ningún otro ser y contribuye, así, a que cada cosa pueda ser lo mejor que a ella le ha sido dado ser. Dicho de otro modo, cuando realiza lo mejor “en todas las cosas”. Por ello mismo afirma Eckhart: “Si resulta que algo no se aviene con lo demás, de modo que una cosa no admite la otra, esto es para ti un cierto signo de que eso no proviene de Dios”. El segundo indicio puede sintetizarse con la palabra “plenitud”. Todo aquel modo de ser que conduce, en mayor o menor medida, a otorgar una mayor plenitud al ser de aquello con lo que me relaciono obedece a la voluntad de Dios y está al servicio de la gracia divina. En tal sentido escribe el Maestro: “No hay nada en Dios que

destruya algo, que de algún modo tenga ser, antes bien él es el que trae plenitud a todas las cosas”

La obediencia, atisbada a través de la armonía y plenitud, efectúa, entonces, el regreso del existente de la nada, a la que lo había llevado el desasimiento, al mundo en el que efectivamente existe. En ella, afirma Dietmar Mieth, “la libertad de las cosas deviene libertad para las cosas.” Así concebida, ella constituye también un movimiento ontológico, pero esta vez positivo. El existente, que antes anonadó su ser comprendido como apoderamiento del mundo, recupera ahora éste, su ser, pero transformado en dación de ser al mundo. En virtud de esta recuperación Dios, concebido como aquel misterio que a todo da ser y a todo impulsa hacia su plenitud, se transparenta a través suyo. Es de este modo que el hombre se vuelve uno con Dios y queda, para usar la expresión kierkegaardiana, “adherido” a Él. Así concebida, la obediencia tiene, tanto para Kierkegaard como para Eckhart, el sentido análogo de una *propiciación*, esto es, de ser en favor de (*pro*) y de dirigir el propio ser a alcanzar (*petatio*) la plenitud de lo que es. El modo en que la obediencia como propiciación acontece en *ambos pensadores* es un “dejar ser” lo que le ha sido dado ser a mi propio ser y al de todas las cosas.

4. CONSUMACIÓN: LA UNIÓN MÍSTICA

A mi modo de ver, las analogías hasta aquí desarrolladas invitan a pensar que, en ambos filósofos, el movimiento ontológico de desasimiento y obediencia no puede sino conducir a o resolverse en una peculiar unión entre el modo mismo en que Dios se hace presente, el mundo se despliega y el hombre existe. El sitio de dicha re-unión es el *acontecer* mismo *del ser* de lo que es. En efecto, Dios, concebido como aquella Potencia inasible que ha dejado que el ser sea y no la nada y que da ser a todo lo que es, resulta uno con la existencia humana, que, habiendo vuelto su ser un dejar-ser, se vuelve ella misma también dación de ser; y con el mundo que efectivamente realiza el ser que le ha sido dado y dejado ser. Esta unión es a lo que llamamos *consumación*, porque en ella se consuman y llegar a su mayor plenitud e intensidad la realidad efectiva de hombre, mundo y Dios en el conjunto de sus relaciones recíprocas. Una unión de este tipo no mienta la identidad de lo *sustancialmente* idéntico. No se trata de panteísmo. Como bien observa Welte, lo que está en juego aquí es una *identidad de acontecimiento*. Ella ocurre o se temporaliza como aquella ocasión excepcional –que bien podríamos llamar “instante”– en la que la existencia se desprende por completo de sí y, siendo absoluta obediencia, da hasta tal punto el tono con el despliegue de las potencialidades del mundo que se vuelve una con él. Cuando ello ocurre ambos, mundo

y hombre, acontecen de modo tal que transparentan y, de ese modo, *hacen presente* el dar ser que la divinidad es. En ese instante privilegiado acontecen, entonces, unidos el hacerse presente de la divinidad, el existir del existente y el modo en que se despliega el ser del mundo en el que el existente es. No se trata de que todo *sea lo mismo*, sino de que todo acontece al *unísono e indisolublemente*. El hombre, que ha consumado su movimiento de desasimio y obediencia, deviene uno con lo divino (y no igual a Dios), toda vez que su ser se disuelve en el dejar y dar ser que es el modo mismo en que *acontece* la divinidad. Y, *concomitantemente*, esa existencia consumada, como la del lirio mecido por los vientos y la del pájaro impulsado por las corrientes, con-cuerda hasta tal punto con el acontecer del mundo, que deviene una *in-stancia* misma del fluir mundo (y no una cosa igual a los entes inanimados). Esta peculiar identidad no suprime las diferencias de esencia, sino que las une en un mismo acontecimiento. Lo que, por cierto, resulta superado en un acontecimiento tal es la distancia entre sujeto y objeto. El sujeto y los objetos con lo que se relaciona, que por lo regular están claramente diferenciados, se precipitan en lo uno del acontecimiento en el que las diferencias entre ellos se disuelven; y en donde ambos se vuelven también uno con aquello que hace posible el sujeto, el objeto y la relación entre ambos. Esta unión “acontecimienta”, cuya posibilidad es abierta por los movimientos de desasimio y obediencia y en la que la existencia humana adquiere una plenitud consumada de sentido, escapa del ámbito del concepto. Sin embargo, puede, de algún modo, ilustrársela a través de la imagen de la visión perfecta. Supongamos una visión absolutamente nítida y completa de algo, por ejemplo, la que puede tener un hombre de un paisaje desde la cumbre de un cerro en un día diáfano. En esa visión consumada, donde la vista está *por entero* abocada a lo visto, y lo visto es *plenamente* visto tal como es, lo visto y la vista son lo mismo *en el ver*. Pero, si lo son, es porque la luz, que permite que la vista vea y lo visto sea visible, está también presente, con toda su diafanidad, en esa visión, no como algo distinto de la visión, sino *dándose a través de* la visión misma. En el ver se conjugan, así, lo visto, la vista y la luz en una misma visión. Lo visto es el mundo. La vista es el hombre. La luz es lo divino. El ver es el acontecimiento que los une.

Ahora bien, ¿se corresponde con alguna experiencia posible esta interpretación de la “identidad de acontecimiento” o *unión mística* entre Dios, hombre y mundo como aquello, en última instancia indecible, a lo que conducen los movimientos de desasimio y obediencia en Kierkegaard y Eckhart? ¿O es acaso una pura especulación caprichosa? Para una comprensión del mundo dominada por la tecnificación racionalista y la reducción del sentido a la representación

y el concepto, la posibilidad de una experiencia tal parece borrada del horizonte. Pero de lo que se trata en la “*Abgeschiedenheit*” y en la “*Selvfor nægtelse*” es de renunciar a la voluntad de poder que está a la base de nuestra comprensión del ser y del mundo. Entonces resurge desde la hondura del horizonte la posibilidad de una experiencia de esa índole. Kierkegaard la llama alegría. Eckhart, paz.

El triunfo de la abnegación –escribe el danés– “consiste en que la alegría sea perfecta.” Esa alegría la experimentan el lirio y el pájaro, porque ellos obedecen las palabras del apóstol: “*arrojad todos vuestros cuidados sobre Dios*” y lo hacen “de un modo absoluto.” Pero arrojar absolutamente todos los cuidados sobre Dios no puede sino significar entregar por completo la existencia a la voluntad divina. Cuando ello ocurre, desaparece la angustia del mañana y la tristeza del ayer. La entera existencia se funde hoy con la voluntad de Dios y, en ese mismo instante, se está absolutamente alegre. Por ello, para Kierkegaard, la alegría perfecta significa “estar al día”, “ser de verdad al día”. Y quien está en verdad al día es aquel que, habiendo entregado todos sus cuidados a Dios, se identifica por completo con su hoy. Por eso mismo se da por entero al mundo en su existir y, así, se vuelve uno con él, como lo hacen el pájaro, volando por el cielo, y el lirio, brotando de la tierra. Esta alegría profunda es posible. Ello me parece innegable. Por cierto que no se trata de un estado permanente ni de una vivencia cotidiana. Pero su posibilidad muestra que aquella unión mística, concebida como “identidad de acontecimiento”, que constituye la *meta* del pensamiento de Kierkegaard y de Eckhart es mucho más que una mera construcción.

Más que una arbitrariedad abstracta es también la paz del alma, de la que nos habla Eckhart. Ella surge cuando el existente, que ha alcanzado la unión con la divinidad, se vuelve también uno con el ser del mundo y experimenta la esencial identidad que hay entre su ser y el de todas las cosas. Disfruta del milagro de que haya ser y de que él, *siendo*, sea uno con el ser de todo. En ese sentido el Sermón 28 reza:

¡Atiende (pues) al milagro. Cuán milagroso: estar afuera y adentro, asir y ser asido, ver y (a la vez) ser lo visto mismo, tener y ser tenido – esta es la meta, donde el espíritu, unido a la amada eternidad, per-siste en paz

Kierkegaard y Meister Eckhart peregrinan por sendas paralelas. Los caminos de ambos se dirigen a un país ignoto para el sujeto contemporáneo, cuya ruta, por el contrario, se empeña hacia la tierra prometida del empoderamiento del sujeto y el dominio del mundo que se le o-pone. Ese andar juntos de aquellos dos grandes hombres bien

nos permite concluir, con Hjördis Becker, que Kierkegaard guarda “un profundo endeudamiento intelectual” con Eckhart; y que, “de hecho parece haber más similitudes entre el pensador medieval y Kierkegaard de lo que hasta ahora ha sido percibido y admitido, incluso por el propio Kierkegaard.” Sin embargo, según estimo, junto con esta lúcida conclusión académica, cabe destacar también una convergencia existencial: Kierkegaard y Eckhart son dos provocadores que punzan el alma para salir a buscar aquellas cosas de las que, tal vez, más necesidad tenga el hombre actual: alegría y paz.

INTERIORIDAD Y ALTERIDAD: LA RECEPCIÓN DEL MUNDO COMO RECREACIÓN DEL SENTIDO EN EDITH STEIN

Cecilia Giudice*

1. UN ANUNCIO QUE ES VISITA, UNA VISITA QUE ANUNCIA

*Yo soy, el que habla contigo.
(Jn 4, 26)*

Intentaremos en este trabajo vincular la noción de “hospitalidad” como presupuesto y predisposición para la recepción del mundo, y algunos conceptos que en ella se implican (recepción e interioridad, encuentro y alteridad) al concepto «*das Gemüt*» con el que Edith Stein se refiere en sus escritos al “corazón”, el “centro del alma”, el “núcleo personal”. Queremos establecer posibles conexiones entre ciertas dimensiones de la persona humana como la interioridad y la capacidad de vivenciar al *otro* –la experiencia de la alteridad o *empatía*– y las diferentes maneras de practicar la hospitalidad. Lo haremos contemplando la figura de la Virgen María como quien *acogió al Verbo* en sus entrañas y *desde donde* éste se hizo carne (Cf. Lc 2...).

Sabemos que lo que relatan los Evangelios sobre María no es abundante; sus rasgos se nos revelan a través de sus contundentes *gestos* mucho más que en sus palabras. Nos detendremos con atención

* Pontificia Universidad Católica Argentina / Albert-Ludwig-Universität Freiburg. ceciliagiudice@uca.edu.ar

en las escenas de la Anunciación y de la Visitación. Cada reflexión está encabezada por una cita clave en esa escena y por un mosaico del artista esloveno Marko Rupnik que nos parece que ilustra el aspecto de la escena bíblica que queremos destacar.

La hospitalidad como *actitud* implica dos movimientos: el de recepción o acogida, en primera instancia y más inmediata, y el de salida al encuentro en dirección hacia el *otro*, en segunda instancia y tal vez más implícitamente pero en todo caso presupuesto. Con la Anunciación queremos vincular la noción de *hogar* como signo de la *interioridad* de la persona humana, tal como lo describe Edith Stein. Con la Visitación, el acento estará en el aspecto de la *alteridad* a partir del *encuentro* –o los múltiples encuentros–, que se dan en este pasaje.

2. LA HOSPITALIDAD COMO RECEPCIÓN: LA INTERIORIDAD COMO «HOGAR»

Pensar en la hospitalidad conduce a pensar en una multitud de realidades. Se suponen al menos dos sujetos; se exige de ellos ciertos actos y actitudes; se necesita de la espacialidad, la existencia de un lugar –material y/o espiritual–. Hasta para los sentidos, la memoria y la imaginación, remitirnos a la hospitalidad es remitirnos –tal vez a modo de vuelta consciente a alguna vivencia, re-cordando, volviendo a pasar por el corazón– a la sensación de calor, de calidez, de tranquilidad y distensión, de gratitud por el lugar ofrecido, de alegría ante el huésped recibido. Es dirigirnos a un punto de llegada, de reposo. Implica el fin de un movimiento hacia otro lugar, el detenerse en el camino. Puede darse como fruto de una iniciativa personal o simplemente consistir en la aceptación de una invitación de otro. En primer lugar, haremos referencia a la dimensión intersubjetiva de la hospitalidad, que se desglosa en sus términos constitutivos: los sujetos.

En la base de toda experiencia de hospitalidad hay un sujeto que recibe y otro que es recibido. Hay un sujeto que sale y llega, y otro que espera y permanece. Hay un lugar de encuentro entre los dos, pero no es cualquier lugar. Hospedar es recibir en la propia casa, o más aún: en el propio *hogar*. Pero este no es un asunto exclusivamente edilicio ni inmobiliario, sino que implica algo mucho más profundo. Por eso debemos dirigir la mirada hacia esta dimensión constitutiva de la persona humana que es prerrogativa de esta vivencia: el espacio interior del *corazón*.

El pensamiento de Edith Stein ofrece una riqueza digna de ser apreciada en lo que respecta a este “terreno”. Ella reconoce en la persona humana una unidad corpóreo-anímica, la entiende como un

“todo que siente, piensa, quiere y obra”¹. En el alma humana, junto con la voluntad y el entendimiento, Edith Stein distingue otra potencia, designada con la palabra alemana «*Gemüt*», cuya complejidad como realidad está en consonancia con las dificultades que presenta su comprensión conceptual (que además no recibe una única traducción en nuestro idioma). Nos consta que a lo largo de sus escritos hace explícitamente esta tripartición de las potencias superiores, a saber: “entendimiento, afectividad [*Gemüt*] y voluntad”; “las más altas potencias y dones: razón, corazón [*Gemüt*] y voluntad.” Distinguiendo las funciones de cada una de esas potencias, ubica “en el entendimiento, la recepción exterior del mundo; en el ánimo [*Gemüt*], la confrontación interior con el mundo; en la voluntad, la proyección de sí mismo en el mundo exterior.” Luego lo describe como un “espacio interior” donde los sentimientos, las tomas de postura [*Gemütsstellungen*] y los afectos tienen su lugar específico. También lo define como “la capacidad de ser conmovido interiormente por lo conocido y por el ser propio”.² Al ser un concepto difícil de ser nombrado, vamos a llamarlo de aquí en más deliberadamente “corazón” o a veces directamente “*Gemüt*”, ya que en las citas en español que incluiremos, no siempre se traduce de la misma manera, y es posible que haya que esgrimir la confusión de “ánimo” [*Gemüt*] con “alma”. Por momentos se identifica un concepto con el otro, y por momentos la autora misma sugiere diferenciarlos, al tiempo que nos descubre nuevos aspectos:

cuando se refiere a [*Gemüt*] también con «alma», se está aludiendo al «alma del alma» [»*Seele der Seele*«], esto es, a aquella región en donde el alma está cabe a sí misma [*die im Gemüt bei sich selbst ist*], al punto en el que se encuentra a sí misma tal y como ella es y *en el estado* en que se halla [...]. El «alma del alma» es de naturaleza espiritual, y el alma como un todo es un ser espiritual.³

¿A qué llama entonces Edith Stein “*el alma del alma*”? ¿Qué significado reviste en el marco de su antropología? La definió como “aquella región en donde...”, un lugar que, por tener su sede en el alma, es de naturaleza espiritual. Ese “lugar” del alma es nada menos que “el

1 E. Stein, *Ser finito y ser eterno. Un ensayo hacia la ascensión del ser*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2013, p. 379. En adelante: *Ser finito*.

2 Cf. E. Stein, *Acto y Potencia. Estudios sobre una filosofía del ser*, en *Obras Completas III: Escritos filosóficos. Etapa de pensamiento cristiano*, Burgos: Monte Carmelo, 2007, p. 372 ss.

3 E. Stein, *La estructura de la persona humana*, en *Obras Completas IV: Escritos pedagógicos*, Burgos, Ed. Monte Carmelo, 2007, p. 236.

punto en el que se encuentra a sí misma tal y como ella es”. Es como “el hogar” del alma, donde el yo puede encontrarse con lo que realmente es, donde puede posicionarse ante su propia mirada y adentrarse en el misterio de su esencia. Stein contempla que “el ser humano [...] está triplemente formado: es elevado al espíritu, configurado en el mundo exterior a través del cuerpo, y sin embargo es solamente en el alma donde está verdaderamente como en casa”⁴. No es casual que en el idioma alemán el adjetivo “*gemütlich*” se use para expresar comodidad, acogida, sensación de hogar. Así le sucede al alma: “en su interioridad el alma se abre a sí misma; [...] siente *lo que ella es y cómo es*, de un modo oscuro e inefable que le presenta el misterio de su ser *en cuanto* misterio, sin descubrirse”⁵. Se percata de esto Anneliese Meis cuando señala que “nuestra autora penetra en lo que tiene de más profundo el ser humano, «*el alma del alma*», el espacio más íntimo donde descansan los deseos más profundos.”⁶

Regresando al concepto de “hogar” entendido como el lugar –inmaterial, no físico– donde tiene su sede la interioridad de la persona, Stein misma asemeja al *Gemüt* “como un «espacio interior» y los sentimientos, las tomas de postura del ánimo [*Gemütsstellungnahmen*], los afectos (...) tienen su «lugar» específico en este espacio.”⁷ Es donde habita lo más propio del sí mismo: semejante al *corazón* en el sentido agustiniano, o a las *entrañas* –*Rahamim* según la tradición hebrea de la que Edith Stein es parte. Es entonces ahí donde lo más propio del otro puede hallar digna acogida. No es posible dar verdadera acogida si no se ofrece lo más cálido de sí mismo al otro. Cuando se recibe a otro en la propia casa, para que se dé verdadera hospitalidad, se le debe hacer lugar también en el propio corazón. Citando a R. Guardini, “ha de ser recibido también su espíritu. Y esto no se logra con meterlo para adentro, sino que depende de la calidez del recibimiento, de crear al huésped un ambiente que lo haga sentirse como en su casa”⁸.

Para ofrecer verdadera hospitalidad, por tanto, se debe tener experiencia del propio corazón como un hogar digno de ser habitado; se debe poder estar “dentro de sí” y sentirse cómodo, “como en

4 Cf. *Ibidem*.

5 Edith Stein, *Ser finito y ser eterno*, en *Obras Completas III*, op. cit., p. 1030

6 A. Meis, “Feeling and its theological relevance in the formation of the human person according to Edith Stein”. *American Catholic Philosophical Quarterly* 91.2 (2017): 175-198, p. 189. Traducción propia: “[...] *our author penetrates what is deepest in the human being, «the soul of the soul», that most intimate space where profound human desires remain.*”

7 Edith Stein, *Acto y potencia*, en *Obras Completas III*, op. cit., p. 372.

8 R. Guardini, *Cartas sobre autoformación*, Bs. As., Lumen, 1996, pag. 36.

casa". Esta vivencia es el reconocimiento de la interioridad como el "lugar más personal" al que se puede "ir" sin necesidad de trasladarse. También supone el poder detectar los movimientos del *Gemüt* como tomas de postura frente a lo recibido del mundo, como objeto conocido, sentido, querido. Reconocemos en esta vivencia de la interioridad como *hogar* el presupuesto básico de toda experiencia de hospitalidad ante un otro que no-soy-yo y que llega a mí, cuyo sentido me está ahí delante.

Volvamos la mirada ahora a la figura de la Virgen María, quien inspira como hilo conductor nuestras reflexiones. En esta primera parte, vinculado al concepto del "hogar", nos situamos en la escena de la Anunciación, donde María recibe el saludo del Ángel y con él, el llamado de Dios, que le dirigió la palabra *en su propia casa*. Sólo en la profundidad del corazón es posible escuchar la voz de Dios, ya que es ahí donde resuena lo valioso. Lo valioso, cuando "habla", llama. A este respecto, Stein se refiere a la Belleza como encarnación de lo valioso, y sostiene que

la belleza exige que yo me abra interiormente a ella, que yo haga que mi interior quede afectado por ella, y mientras no se establezca ese contacto, mientras yo le deba la respuesta que ella me exige, ella no se me descubrirá por completo; la intención, que reside en el mero acto de conocer, permanece incumplida.⁹

Entonces sólo desde el corazón es posible, también, responder personalmente a esa voz que convoca en razón de su valía. Para eso es necesario dar primero auténtica acogida a esa Voz en la casa del corazón. "En la hospitalidad somos «un cuerpo a la escucha»: desapego que abre el corazón en la disposición del oído para acoger la Voz. Este amor hecho Voz da origen al fenómeno de la «repercusión», la cual no sucede a causa de la intensidad del sonido sino por plenitud de lo que se dona sin más."¹⁰

Dijimos anteriormente que en la hospitalidad deben darse dos actores: quien recibe y quien es recibido. Del lado de quien escucha, acoge y responde, afirmamos con Stein que quien dispone de su sí mismo como un hogar propio, es capaz de escuchar, acoger y responder a lo valioso.

9 E. Stein, *Individuo y comunidad*, en Obras Completas II, *Escritos filosóficos. Etapa fenomenológica*, Burgos: Monte Carmelo, 2007, p. 370-371

10 C. Avenatti, *Hospitalidad nupcial y escritura: la antropología cisterciense en la poesía de Christophe Lebreton* [en línea]. Franciscanum. 2020, 62 (173). Disponible en: <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/9919>, p. 10

María, la “mujer del sí”¹¹, encarna hasta las últimas consecuencias el señorío de su propia interioridad –en tanto capacidad de acogida– y de su propia responsabilidad –en tanto habilidad para responder–:

el hombre está llamado a vivir en su interior y a ser tan dueño de sí mismo como únicamente puede serlo desde allí; sólo desde allí es posible un trato auténticamente humano aun con el mundo; sólo desde allí puede hallar el hombre el lugar que en el mundo le corresponde.¹²

En el episodio de la Anunciación, le es manifiesta a María su propia identidad y sentido ya en el momento del saludo del Ángel: “llena de gracia”, “favorecida por Dios” (cf. Lc 1, 28-30). En las palabras siguientes del anuncio está contenida la misión de María, en profunda vinculación con los dones con que fue enriquecida y preparada: “concebirás y darás a luz un Hijo... él será grande y se llamará Hijo del Altísimo” (cf. Lc 1, 31-32). El estupor de María ante la irrupción de la voz del Ángel –la Voz de Dios– nos refiere su consciencia de la gravedad de este Acontecimiento y sus implicancias: “ella quedó desconcertada y se preguntaba qué podía significar ese saludo” (Lc 1, 29). Este mensaje inconmensurable de parte del Todopoderoso le habló a su centro más propio, al lugar de su unicidad, le comunicó que su existencia única es siempre nueva.

3. HOSPITALIDAD: EL ENCUENTRO CON LA ALTERIDAD

El diálogo *de corazón a corazón* con el Ángel despertó en María su más profundo autoconocimiento y el reconocimiento de su propio valor. La Virgen expresó estas vivencias con las palabras del *Magnificat*, que transcribimos a continuación (Lc 1, 47-55):

*Mi alma canta la grandeza del Señor,
y mi espíritu se estremece de gozo en Dios, mi Salvador,
porque él miró con bondad la pequeñez de su servidora.
En adelante todas las generaciones me llamarán feliz,
porque el Todopoderoso ha hecho en mí grandes cosas:
¡su Nombre es santo!
Su misericordia se extiende de generación en generación
sobre aquellos que lo temen.
Desplegó la fuerza de su brazo,*

11 Francisco, Viaje Apostólico a México, 2016. Homilía de la Misa en la Basílica de Guadalupe, 13 de febrero de 2016. Disponible en: <http://w2.vatican.va/content/francesco/es/travels/2016/outside/documents/papa-francesco-messico-2016.html>

12 E. Stein, *Ciencia de la cruz*, Burgos, Monte Carmelo, 1994, p. 189.

*dispersó a los soberbios de corazón.
Derribó a los poderosos de su trono
y elevó a los humildes.
Colmó de bienes a los hambrientos
y despidió a los ricos con las manos vacías.
Socorrió a Israel, su servidor,
acordándose de su misericordia,
como lo había prometido a nuestros padres,
en favor de Abraham y de su descendencia para siempre.*

Lejos de ser un manifiesto autorreferencial, María eleva un canto a la grandeza de Dios por lo que Él obró en ella. Sin embargo, este canto dista de ser un relato intimista, ya que reconoce la plena Gracia el paso de Dios por la historia, la manera en que la misericordia del Todopoderoso se encuentra con la miseria humana de generación en generación. María canta su encuentro personal con Dios a la luz del contenido de su fe vivida en una historia concreta. Pero lo que la voz de Dios suscitó –y solamente la voz de Dios sería capaz de suscitar– en María no son solamente palabras, por más certeras que estas sean: se puso ella en camino, en un movimiento centrípeto que la llevó a visitar a su prima Isabel. Es este episodio, el de la Visitación, al que ahora nos dirigimos.

La hospitalidad no consiste solamente en ofrecer el espacio o dar lugar; es hacerle sentir al otro que es amado y, también, hacérselo notar. Se requiere cierta proactividad. La hospitalidad implica pensar de antemano en las necesidades que le puedan llegar a surgir al *alter*, y adelantarse a cubrirlas. Es una compasión *proactiva*. Es un sentir-a-una, ofrecer mi compañía antes de que me lo pidan. Implica primero una atención verdadera, una capacidad de mirar la situación del otro, o de escuchar cómo está, y enseguida pensar respuestas adecuadas ante una demanda tal vez implícita. Y esto es precisamente lo que contemplamos en María cuando, embarazada de Jesús, visita a su prima Isabel, embarazada de Juan el Bautista. En la escena de la Visitación, podemos rescatar aún otros aspectos de la hospitalidad, haciendo foco en los sujetos que la protagonizan.

En primer lugar, más que en Isabel –la dueña de casa en este pasaje–, nos parece que reluce la hospitalidad en María, que es paradójicamente quien visita. El relato evangélico está centrado en la madre de Jesús, que partió sin demora al pueblo de la montaña donde vivía su prima, entró en la casa y la saludó (cf. Lc 1, 39-45). María toma la iniciativa; después de ser visitada por el Ángel, con audaz empatía, se dirige al encuentro de aquella pariente que está en una situación análoga a la suya. Cabría pensar, por qué no, que María llegó “de sorpresa”, como en puntitas de pie, y provocó las exclamaciones de su

prima que nos relata el evangelista Lucas. Pero estas exclamaciones no se deben a una presunta sorpresa sin más. Para Isabel, la presencia de María es transformadora: se reconoce a sí misma especialmente bendecida porque la madre del Señor llegó para visitarla. Y esa visita a su vez le revela a Isabel que, tanto quien tiene un encuentro personal con el Dios vivo, como quien cree en sus promesas, son felices.

En segundo lugar, dijimos en el punto anterior que sólo en lo profundo del corazón es posible el encuentro con el Dios verdadero. En el momento de la Visitación, Juan e Isabel *se conmueven desde las entrañas* ante la presencia de Cristo y su Madre. También María canta que todo su ser *se estremece de gozo* en Dios, luego del saludo de Isabel. Observamos en los detalles de este pasaje evangélico cómo en María, en Isabel y en Juan, gracias al encuentro con Cristo, se pone en movimiento toda la persona en su integridad: lo conocido genera un movimiento afectivo que se traduce en acción. Según la mirada de Stein, en esa integridad se revela la *disposición* de la persona, esto es, sus potencias permanentes:

la capacidad de emplear las formas, de adquirir nuevas formas y de conocer a través de ellas (Intelecto); la capacidad de ser conmovido [puesto en movimiento] interiormente por lo conocido y por el ser propio, o sea, por lo que se es en sí mismo (el ánimo [*das Gemüt*]); y la capacidad de ponerse a hacer algo por sí mismo, la capacidad de actuar y organizarse espontáneamente (la voluntad, las fuerzas prácticas y creadoras).¹³

Sin embargo, lo que se “aviva” en ellos a partir de este encuentro con Cristo no son solamente sus potencias, sino aún otra dimensión más profunda, ese espacio íntimo y personal, el último rincón del alma, el *centro* o núcleo personal. Cuando Stein se refiere al *Gemüt*, además de la potencia que capta el valor de los objetos del mundo y se conmueve por él, también está designando esta raíz afectiva, sede de la peculiaridad personal, el “hogar” del corazón:

el sujeto [...] acoge el mundo con el espíritu. También recibe en su alma impresiones del mundo. Pero esas impresiones no mueven directamente al alma. Ésta las acepta precisamente desde aquel centro. [...] El bullicio de la vida anímica natural no toca el centro, que es el lugar de la libertad y el punto de origen de la actividad.¹⁴

13 E. Stein, *Acto y Potencia*, op. cit., p. 396 – 397.

14 E. Stein, *Naturaleza, libertad y gracia*, en *Obras Completas III*, op. cit., p. 105.

Isabel descubre la felicidad de los creyentes; Juan salta de alegría, como despertando y asumiendo su identidad de profeta; María proclama la grandeza de Dios en su pequeñez. Todos ellos hospedan a Cristo y son trastocados por su visita. Quienes lo reciben en lo más hondo de su ser y activan todas las facetas de su persona, se convierten en factores de transformación a su alrededor.

4. A MODO DE CONCLUSIÓN: «TODO ENCUENTRO CREA Y REDIME»

*...ist aber Wirklichkeit ein Kraftfeld,
das André mir zurückleiten wird
wie zu seinem natürlichen Standort*
(Simone de Beauvoir, *Das Alter der Vernunft*)

Normalmente pensamos que quien recibe debe abrir su casa para dejar entrar. Y sí, lógicamente, ¿cómo se podría entrar ahí donde está cerrado? ¿Cómo se accede a lo (aparente o realmente) inaccesible? Sin pensar en un acto de violencia o en un milagro, esto es imposible. Sin embargo, podemos afirmar que también quien es hospedado debe “abrir su casa”: debe hacerse ver y dejarse acoger por otro, debe manifestar su necesidad de hogar. Quien es hospedado debe abrir su corazón, debe perpetrar su papel de “otro” con todo lo que eso significa. Si no hay verdadera presencia, no puede haber verdadera acogida. El acto de la hospitalidad se consume cuando hay dos puertas abiertas, cuando dos corazones se reciben mutuamente. No es uno el que recibe al otro, sino que ambos se reciben. Quien da lugar y quien toma lugar –los dos actores participantes en la hospitalidad– deben propiamente *ser* y estar presentes ante el otro. Quien ofrece su morada ofrece su corazón. Quien ofrece su corazón ofrece su intimidad, lo más propio de sí, para que el otro disponga de ello con total libertad. Quien visita con el corazón o desde el corazón es capaz de producir efectos creadores o recreadores en quien es visitado.

De la mano de Edith Stein, creemos que hay una conexión especial entre la vivencia de la propia interioridad y la capacidad de empatía con la interioridad ajena. Creemos que el modo de vivenciar el propio interior repercute en la vivencia de la alteridad. Creemos que existe una vinculación entre la capacidad de vida interior y la capacidad de hospitalidad. Cuanto más capaz sea un *yo* de vivir en su profundidad, mejor será su capacidad de hacer sentir a otro como en casa, de recibir a otro en su intimidad, de conectarse con la intimidad de otro; y también de ser recibido, de dejarse cobijar. Cuanto mayor sea su capacidad de detectar y abrazar su propia vulnerabilidad, mayor será su capacidad de pedir ayuda, de descubrir su debilidad y animarse a *hacerse ver y dejarse acoger*.

Todo encuentro, si es verdadero, crea algo que antes no existía. Todo encuentro es capaz de suscitar lo que necesita ser restaurado. Dios mismo es garante de esto, al ser Él Trinidad, relación, donación de amor continuos, y porque es la fuente de toda bondad de sus criaturas.



«¿Quién soy yo para que la madre de mi Señor venga a visitarme?» (Lc 2, 23) (Imagen: Marko Rupnik, *La visitación*)



El Ángel entró en su casa y la saludó, diciendo: «¡Alégrate, llena de gracia!» (Lc 1, 28) (Imagen: Marko Rupnik, *La anunciación de María*)

**“PER TOTUM MUNDI TEMPUS ISTA AGRI
INVENTA EST DISTINCTIO ET AUDITORUM
DIFFERENTIA”: LA EXÉGESIS DE LA
PARÁBOLA DEL SEMBRADOR COMO
INTERPRETACIÓN DE LA HISTORIA EN EL
SERMÓN 26 DE ISAAC DE LA ESTRELLA**

Pedro Edmundo Gómez

Los *Sermones* 18 al 26¹ de Isaac de la Estrella, exégesis monástico-metafísica de la parábola del Sembrador (*Lc* 8) para el domingo de *Sexagésima*², conforman “un denso curso filosófico-teológico sobre la fe cristiana”³, un “tratado filosófico-teológico” sobre la naturaleza divina en sí misma, como origen y meta de todo. Bernard McGinn, señala que: “El *Sermón* 26 contiene una breve teología de la historia”⁴

1 Compuestos en el monasterio Notre-Dame des Châteliers en la isla de Ré, entre 1167-1178, aunque G. Raciti los fecha entre 1749-1777, *Cf. DS* 7 (1971), c. 2018.

2 *Cf.* “*Sermo* 20 de Isaac de la Estrella: un sermón monástico-metafísico sobre la esencia de Dios”, *Res-Vista* 12 (2017), pp. 103-161; “*Sermo* 19 de Isaac de la Estrella: un sermón monástico-metafísico sobre la existencia de Dios”, *Res-Vista* 13 (2019), pp. 9-70; “*tacere, aut mutuatis uti verbis, necesse est*: del silencio a la palabra prestada sobre Dios en el *Sermón* 22 de Isaac de la Estrella”, en *Silencio y palabra en el pensamiento medieval*, Ricardo O. Díez (comp.), Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, C.A.B.A., 2020, pp. 187-195, PDF/A.

3 A. Fidora y M. Nogueira, “*«Juxta rationalem quam diximus nostram theologiam»*. Originalidad y alcance metafísicos de la teología racional en Isaac de Stella”, en *Metafísica y antropología en el siglo XII*, EUNSA, Navarra, 2005, p. 115.

4 B. McGinn, “Introducción”, Isaac de la Estrella, *El Misterio de Cristo. Sermones*, Trad. Monjas Benedictinas de Santa Escolástica (Padres Cistercienses 15), Monasterio Trapense de Azul, Azul, 1992, p. XXVI, n. 29, seguimos esta traducción en adelante *Serm.* Si bien su interés es la “teología de la creación”, *Cf.* Ch. Trottmann, “Issac de l’Étolie lecteur du libre de la nature”, *Rev. Sc. ph. th.* 95 (2011), pp. 343-362.

y Domenico Pezzini precisa: “El compromiso en responder a la propia vocación, a la luz de lo que llamaríamos una ‘historia de la salvación’, es el tema del *Sermón 26*”⁵. Consideraremos la exégesis de dicho sermón para comprender como se relacionan las cuatro siembras con una interpretación creyente de la historia.

Antes de comenzar, conviene recordar, la advertencia que realizaba en el *Sermón 18*, en el que propone una primera interpretación de la parábola buscando el sentido moral⁶:

3...Cuando se trata de otros pasajes del santo Evangelio, no seguimos siempre, es verdad, las explicaciones habituales, sino que desarrollamos con cierta libertad lo que consideramos oportuno según el tiempo, el lugar, la circunstancia, las personas... Al contrario, para esta lectura que tenemos entre manos, el enunciado de una interpretación precisa de la parábola, excluye tal libertad audaz: él mismo propone e interpreta⁷.

Si bien el Señor propone e interpreta la parábola dándole su auténtico sentido literal parabólico, esto no le impide a Isaac recorrer con libertad en el *Sermón 26* los sentidos alegórico-simbólicos, como lo exige la misma multiforme sabiduría divina⁸. Adhiere al esquema tradicional de los cuatro sentidos⁹, pero muestra su preferencia por el alegórico sobre el moral¹⁰, según el principio interpretativo¹¹: “todo lo que ocurre externamente de modo histórico, se repite internamente en el misterio”¹².

5 D. Pezzini, “Introduzione”, Isacco della Stella, *I Sermoni, I*, Paoline, Milano, 2006, p.71.

6 Cf. “*Sermo 18* de Isaac de la Estrella: Un sermón *propedéutico* a un ‘tratado filosófico-teológico’ sobre la naturaleza divina”, *Res-vista* 11 (2016), pp. 11-45.

7 *Serm.* 18, 3, p. 108; Cf. *Serm.* 16, 5, p. 93.

8 Cf. *Serm.* 16, 1-3, p. 92-93; “*vim verborum et libertatem Spiritus in Eloquio divino attendentibus*” -El pluralismo teológico en los *Sermones 16* y *48* de Isaac de la Estrella-, *Nova et vetera: temas de vida cristiana* 78 (2014), pp. 41-70.

9 Cf. *Serm.* 9,14; 10, 14; 54; “Note complémentaire 12, Les sens de l’Écriture”, en *Sermons 1*, SC 130, 1967, pp. 343-344; A. Fracheboud, “Isaac de l’Étoile et l’Écriture Sainte”, *Collectanea Cisterciensia* 19 (1957), pp. 133-145 ; S. Humbeline, “La lectio divina chez Isaac de l’Étoile”, *Abbaye des Dombes*, 1979, pp. 239-250 ; G. Dotti, “Isacco della Stella”, *Lectio divina nella vita religiosa*, Magnano, 1994, pp. 287-303.

10 Cf. *Serm.* 11, 16; 33, 11; 35,3.

11 Cf. *Serm.* 27,9; 41, 1-4.

12 *Serm.* 52, 8, p. 319

I. ALEGRÍA, GRACIA Y LIBERTAD

Al comienzo del *Sermón* escribe:

Dios haciendo el don de su propia alegría, susceptible por naturaleza de ser comunicada, creó el espíritu racional, el primero y el único en recibir su imagen y también capaz de conocimiento y de amor. En efecto, fue creado capaz de recibir la Divinidad que es susceptible de ser recibida por medio de la razón y de la voluntad, es decir por la facultad de comprender y de amar, que son como recipientes o instrumentos de condición natural. El primer don de la gracia es crearlos para que existan; el segundo, llenarlos para que no estén vacíos o apenas llenos¹³.

Dios comunica “el don de su propia alegría” al “espíritu racional” (*imago Dei*¹⁴), con esta frase enlaza con lo desarrollado al inicio del sermón anterior¹⁵, que como explica Pezzini “

...no es solo una sana integración emotiva de un recorrido especulativo arduo y mentalmente exigente es también el inicio de una reanudación en clave moral que de allí, de los cuatro tipos de terrenos que reciben la semilla, había partido... Constituye como una transición que lleva el recorrido a descender de las cimas de la teología divina para dirigirlo a la respuesta que el hombre debe dar a ese Dios Trinidad que ha descubierto con la reflexión. Isaac indica inmediatamente el principio base de la moral, poniéndolo significativamente bajo el signo de la alegría y relacionándolo con las facultades del alma que ya ha definido: ‘el espíritu racional ha sido creado para que goce y se alegre con Dios, de Dios y de todo lo demás en él solo. Ha sido creado racional para que vaya en busca de Dios mismo en sí y en todas las cosas: concupiscible para que lo desee y ame a él solo; irascible para que rechace todo lo que es contrario a esta contemplación y a este goce’ (25,5)¹⁶.

Dios aparece bajo la figura del alfarero, que crea vasijas racionales capaces de participar de su naturaleza y a la vez viene en su auxilio para llenarlas, para que lleguen al gozo pleno¹⁷, pasando de la potencia al

13 *Serm.* 26,1, p. 153.

14 *Cf. Serm.* 2,13; 4,17; 6,17; 16,15; 25,15; 26,1; 28,15; 44,2; 55,15; R. Javelet, *Image et ressemblance au XII^e siècle de saint Anselme à Alain de Lille*, 2 vol., Éd. Letouzey & Ané, 1967.

15 *Cf. Serm.* 25,1-2, p. 149.

16 D. Pezzini, “Introduzione”, p. 70.

17 *Cf.* San Anselmo de Canterbury, *Proslogion* XXVI; S. Vanni Rovighi, “Notes sur l’influence de saint Anselme au XII^e siècle (suite et fin)”, *Cahiers de civilisation médié-*

acto. Estas ideas se encuentran también en *De Anima*: “Los vasos que forma la gracia creadora para que existan, la gracia auxiliadora los llena para que no estén vacíos...”¹⁸, y en el *Sermón* 54,14, gracia creadora y gracia coadyuvante¹⁹ que, sin embargo no anulan la seriedad y responsabilidad de las opciones morales de respuesta, como la historia lo manifiesta.

Alegría, gracia²⁰ y libertad son los elementos esenciales en su interpretación de la historia.

En sintonía con Agustín de Hipona²¹ y con *De Anima* 5: “En Dios está la verdad de toda esencia. El alma posee alguna imagen de Dios; pero en el cuerpo sólo es posible encontrar alguna huella”²², afirma que “después de Dios, no hay nada que sea anterior ni superior al espíritu racional creado”²³, por eso demuestra que Él, es el único contenido capaz de llenar plenamente dichos recipientes, “sin que por otra parte puedan contenerlo todo entero”²⁴, de lo contrario quedan siempre insatisfechos porque “Él (espíritu) es más grande que todo lo que absorbe (dinero, gloria, poder, etc.)”²⁵.

Con un giro retórico magistral, pasa de la imagen pasiva de la vasija “en donde la sabiduría y la fuerza de Dios se vierte para llenarlo de su conocimiento y de su caridad”²⁶, a la más activa del campo “donde esta misma sabiduría y fuerza se siembra para que, de estas semillas broten la luz del conocimiento y el fervor de la dilección”²⁷.

vale 29 (1965), pp. 43-58.

18 *De Anima* 45 (PL 194, 1887D), en Peretó Rivas, R. (ed.), *La antropología cisterciense del Siglo XII*, (Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista 102), Eunsa, Pamplona, 2008, p. 148.

19 Cf. *Serm.* 54, 14, p. 331; San Agustín de Hipona, *Serm.* 26, 4-12.

20 Cf. *Serm.* 21,4; 29,7; 45,10; 54,6...; F. Mannarini, *La grazia in Isaaco di Stella*, Dissertazione per la Laurea, Possillipo, Nápoles, 1952; “La grazia in Isaaco di Stella”, *Collectanea Cisterciensia* 16 (1954), pp. 137-144, 207-214.

21 San Agustín de Hipona, *In Ioannis Evangelium* 23,5-6; Cf. A. Fracheboud, “L’influence de saint Augustin sur le Cistercien Isaac de l’Étoile”, *Collectanea Cisterciensia* 11 (1949), pp. 1-17, 264-278; 12 (1950), pp. 5-16; G. Haverbègue; “L’influence de Saint Augustin sur le cistercien Isaac de l’Étoile”, *Collectanea Cisterciensia* 11 (1949), pp. 1-17; 264-278; J. Oroz Reta, “L’augustinisme de l’épître De Anima du père de Stella”, *Arts libéraux et philosophie au moyen Age, 4è congrès international de philosophie médiévale*, Montréal, 1967-1969, pp. 1125-1128.

22 *De Anima* 5 (PL 194, 1875D-1876B), p. 132,

23 *Serm.* 26,3, p. 153.

24 *Serm.* 26,2, p. 153.

25 *Serm.* 26,2, p. 154. Los paréntesis son nuestros.

26 *Serm.* 26,3, p. 154.

27 *Serm.* 26,3, p. 154.

La primera gracia crea el campo mismo del libre albedrío, la segunda siembra en él la semilla, que puede ser recibida o no. La primera gracia prepara una lámpara capaz de arder, la segunda aproxima el fuego para encenderla.

Siembra e iluminación se identifican. La semilla se siembra conforme a la naturaleza del campo, fuera (creación), dentro (espíritu racional) y por encima “palabras más elevadas bajo la inspiración de la gracia divina”²⁸. “El espíritu racional, capaz –en virtud del primer don de la gracia creadora- de ver la luz deífica, no podrá alcanzar efectivamente esta visión sin una iluminación del rayo de luz de lo alto”²⁹.

En los párrafos 7-10 expone, en coherencia con *De Anima* 44-45³⁰, y como lo hará en el *Sermón* 32,8-11³¹, la teoría de la iluminación de cuño agustiniano³² en la comparación entre el ojo, la luz y el sol, distinguiendo entre: luz (principio), lucir (potencia) e iluminar (acto), aspectos interdependientes entre sí. Esto ha llevado a decir a algunos, que consideran sólo esta primera sección, que el sermón trata “*des conditions de la connaissance de Dieu*”³³.

El abad de la Estrella concluye afirmando, en una lectura tropológica, la respuesta libre: “Es así como un rostro vuelto hacia el sol es iluminado y, si se aparta de él cuando el sol permanece inmóvil, queda oscurecido”³⁴. En latín se dice: *ad solem conversus/ sole aduersus*³⁵.

II. LAS CUATRO SIEMBRAS

Isaac regresa al punto del que había partido en el *Sermón* 18 y al que hace alusiones en la serie, la parábola del sembrador, identificando siembra e iluminación, luz y palabra, pero leyendo ahora -no en sentido tropológico- los cuatro terrenos como cuatro etapas de la historia de la intervención de Dios en la creación: ángeles, primeros hombres, judíos, gentiles/cristianos. Para cada etapa muestra las distintas respuestas que las creaturas han dado libremente a la iniciativa del

28 *Serm.* 26,5, p. 154.

29 *Serm.* 26,6, p. 154.

30 *Cf. PL* 194, 1887D-1888A.

31 *Cf. Serm.* 32, 8-11, pp. 189-190.

32 *Cf.* A. J. Capelletti, “Origen y grados del conocimiento según Isaac de Stella”, *Philosophia* 24 (1961), pp. 23-33.

33 F. Bliemetzrieder, “Isaac de Stella: Sa speculation theologique”, *RTAM*6 (1932), p. 156.

34 *Serm.* 26,10, p. 155.

35 *Cf.* E. Dietz, “Conversion in the Sermons of Isaac of Stella”, *Cistercian Studies Quarterly* 37 (2002), pp. 229-259; D. Pezzini, “Parcours de conversion chez Isaac de l’Etoile”, *Collectanea Cisterciensia* 70 (2008), pp. 94-116.

creador-sembrador-iluminador.

Esquemáticamente:

| Siembra: | Terreno: | Campo: | Semilla: | Medio: | Resultado: |
|-----------------|------------------|--|---------------------------------------|------------------------------------|--------------------------------|
| Primera siembra | Borde del camino | Cielo / Ángeles | Precepto natural | En/por la razón. Adentro. | Algunos rechazan / no conciben |
| Segunda siembra | Piedras | Paraíso / Criatura humana | Precepto positivo / oral (Adán y Eva) | En la voz / por los oídos. Afuera. | Rehúsan / abortan |
| Tercera siembra | Espinas | Desierto / Israel | Ley / mandamiento escrito (Moisés) | En la letra / por los ojos. | Sofocan / ahogan |
| Cuarta siembra | Buena tierra | Universo entero / Resto de Israel / Gentiles | Evangelio de la gracia (Apóstoles) | En la carne / por las manos | Fructifica / nutren. |

II.1. PRIMERA SIEMBRA EN LOS ÁNGELES

11. Saliendo pues, según hemos dicho, el Sembrador de la luz y de la palabra, la propia Luz y la Palabra, sembró la primera semilla procedente del seno del Padre, gratuitamente, es decir por don del Espíritu Santo, en el campo de la naturaleza angélica, iluminándola, dentro por la razón natural y concediéndole como un precepto de naturaleza. Pero mientras siembra, la semilla cayó en algunos al borde del camino. Porque el camino por el cual viene a la creatura el beneficio del creador es su sola caridad y su dilección, que es gratuita; y el camino por el cual el servicio de la creatura racional sube al Creador es igualmente su sola caridad y su dilección³⁶.

La semilla en algunos cayó al borde del camino. El camino de bajada y de subida es el mismo: “caridad y su dilección, que es gratuita” de parte del creador; reminiscencia de la “*gratuita bonitas*” de Agustín de Hipona³⁷, y debida por parte de la creatura, como recuerda Anselmo de Canterbury³⁸, que se conjugan en el “*amor gratuitus, amor debitus*” de Ricardo de San Víctor³⁹ y Bernardo de Claraval⁴⁰.

36 *Serm.* 26, 11, p. 156.

37 *Cf.* San Agustín de Hipona, *De civitate Dei*, 14, 26.

38 *Cf.* San Anselmo de Canterbury, *Cur Deus homo*, 1, 20 (158, 392).

39 *Cf.* Ricardo de San Víctor, *De Trin.* 5,16 (196, 961); 3,3 (196, 917-918), 6, 14 (196, 979).

40 *Cf.* San Bernardo de Claraval, *De dilig. Deo*, 6, 16 (182, 984).

En el *Sermón* 18 la había interpretado moralmente de la siguiente manera:

10. Así pues, entre los que escuchan al Verbo hay cuatro categorías diferentes: Unos tienen el corazón pisoteado y endurecido, oyen con el oído la predicación exterior, pero en modo alguno la reciben en el corazón; en ellos las palabras caen al borde del camino no en el campo de la fe y de la obediencia: *Pues no es de todos la fe, ni todos obedecen al Evangelio*. Entre el oído y el corazón revolotea el demonio y, como se ha dicho, hace que, lo que entra por un oído salga por el otro, para que no baje al corazón. Porque cuando el predicador se levanta para hablar exteriormente, sugiriendo que lo que se dice es falso, o de algún modo desvirtuando lo que en realidad se dice o suscitando oposición con aquél que habla, o entorpeciendo al que escucha con el sueño u otros pensamientos⁴¹.

Podríamos decir, por la referencia a la actividad del demonio, que esta interpretación es posible por aquella, y así se podría releer el *Sermón* 18 desde el 26.

Los párrafos 12-13 de nuestro sermón desarrollan el drama de la libertad angélica entre la glorificación de Dios o el orgullo personal, y la inmediata caída de algunos. “Estos son los que no se han mantenido ni un momento en la verdad”⁴², creados, iluminados y engeguecidos. “En ellos –el Sembrador no lo ignoró en su sabiduría- la semilla que él sembró había perecido; y sin embargo, en su deseo de la cosecha, no renunció a sembrar de nuevo”⁴³. El Sembrador está empeñado en llegar a la alegría de la cosecha por eso –como dice Agustín de Hipona- siembra pródigamente⁴⁴.

II.2. SEGUNDA SIEMBRA EN NUESTROS PRIMEROS PADRES

14. Pero *al sembrar, una parte cayó sobre piedra*. Esta tierra pedregosa, es la naturaleza humana en Adán, tierra que, conociéndose a sí misma por experiencia en David, dice al Señor: *Mi alma está ante ti, como tierra sin agua*. En esta segunda siembra la Palabra de Dios derramó sobre ella la semilla, iluminándola, no sólo dentro, por el beneficio del alma racional *que ilumina a todo hombre que viene a este mundo*, sino

41 *Serm.* 18, 10, p. 110.

42 *Serm.* 26, 13, p. 156.

43 *Serm.* 26, 13, p. 156.

44 Cf. San Agustín de Hipona, *Serm.* 41, 7.

también fuera, por el precepto que él le imponía en estos termino: *No comas del árbol de la ciencia del bien y del mal*⁴⁵.

Es interesante subrayar la doble siembra-iluminación en esta “tierra pedregosa”: interior (conciencia) y exterior (norma), que hacen posible el ejercicio de la libertad en la aceptación o rechazo de la gracia.

En el *Sermón* 18 dijo comparando la primera y la segunda siembra:

11. Otros, en cambio, tienen facilidad para obedecer pero carecen de la virtud de la constancia; como *los hijos de Efraín, diestros para tender el arco*, vuelven la espalda el día del combate, rápidamente conmovidos, más rápidamente desecados; húmedos en su superficie, áridos en sus entrañas; que perseveran cierto tiempo pero son inconstantes; que carecen de la raíz profunda de la caridad que *todo lo cree* y también *todo lo soporta*; en el tiempo de la paz creen, y en el tiempo de la tentación –ya interior, ya exterior- retroceden; son castos mientras nada por dentro los acicatea; valientes, mientras por fuera nada los amenaza; mansos, si nada los molesta; piadosos si todo sucede conforme a sus deseos. A ellos les conviene aquello de: *Te alabará cuando lo colmes de bienes*. Verdaderamente son hijos de Adán –de tal padre, tales hijos- quienes quedan en pie hasta que se presente la ocasión de caer. ¡Oh soldado esforzado y valiente que valerosamente está en pie, hasta que un leve empujón fácilmente los derriba! Del mismo modo que los primeros eran demasiado duros, así también éstos son demasiado blandos; aquellos obstinados, éstos pusilánimes; aquellos no reciben el verbo, éstos no lo guardan⁴⁶.

El párrafo siguiente del *Sermón* 26 expone el drama de nuestros primeros padres, señalando al modo agustiniano su diferencia con los ángeles⁴⁷, porque recibieron por un momento con alegría la palabra y permanecieron de pie, pero al fuego de la tentación cayeron. Subraya con precisión el incremento de la gravedad: *male, peius, pessime* para mostrar la violencia imparable y destructiva del mal. Y termina volviendo al tema moral y retomando la imagen vegetal: “Y cuando él obedeció a la voz de la mujer más bien que a la de Dios, se desecó enseguida interiormente la raíz de la humildad, privado como estaba del agua de la caridad, y pronto también se marchitó, despojado exteriormente del verdor de la obediencia”⁴⁸.

45 *Serm.* 26, 14, p. 157.

46 *Serm.* 18. 11, p. 110.

47 Cf. San Agustín de Hipona, *De civitate Dei* 11, 16-13.

48 *Serm.* 26, 15, p. 157.

II.3. TERCERA SIEMBRA EN NUESTROS HERMANOS MAYORES

La exposición es más breve, reúne a la vez la explicación de la siembra y la respuesta a la misma:

“16. Una tercera vez, este Sembrador tenaz quiso aún sembrar, sirviéndose de Moisés en el desierto; pero *al sembrar, una parte cayó sobre espinas*. En efecto los Judíos, en las observancias de los mandamientos y en las recompensas por las observancias, aspiran siempre y únicamente a lo temporal y a lo terreno, sólo ansían ávidamente lo carnal, y sofocan en la ley todo fruto de inteligencia espiritual”⁴⁹.

El drama pasa –siguiendo a San Pablo en 2 Co 3, 14-15- porque nuestros hermanos mayores en la fe no traspasaron el velo de la “inteligencia carnal” de la ley para llegar a la “inteligencia espiritual”. Obedecían ciertamente la ley, pero por el premio temporal y terreno.

En el *Sermón* 18 leíamos como en la tercera siembra las espinas que ahogan son los pensamientos apasionados:

12. Los terceros, por su parte lo guardan, pero no para su provecho, sino en testimonio contra ellos –tierra que bajo la antigua maldición es escuálida e inculta, y hace brotar espinas y abrojos- contra los cuales clama el profeta: *Roturad vuestro campo y no sembréis sobre espinas*.

13. A los primeros los endurece la malicia; a los segundos los destruye la sequedad de su corazón; a los terceros los aprieta la avaricia, las preocupaciones los trastornan, los cuidados los oprimen, las riquezas los sofocan, los placeres los debilitan, la crápula y la ebriedad los hacen pesados, de modo que las espinas crecidas en lugar del trigo en la mano del borracho, la punzan y la laceran⁵⁰.

El tema de la riqueza y la avaricia son recurrentes en la reflexión de Isaac⁵¹.

II.4. CUARTA SIEMBRA EN EL MUNDO ENTERO

El párrafo comienza con una cita de *Geórgicas* 1, 145-146 “*labor omnia vincit / improbus*”, que volveremos a encontrar en *Sermón* 37, 27.

17. Puesto que, como está escrito, ‘el trabajo tenaz triunfa en todo’ (Virgilio) una cuarta vez aún este sembrador que es el Hijo de Dios

49 *Serm.* 26, 16, p. 157.

50 *Serm.* 18, 12-13, p. 111.

51 *Cf. Serm.* 1,17.20; 2,10; 5,9. 20; 6, 6-8; 8, 4.11; 18, 13-14; 27, 4; 33,6; 43,8.13; 44,16.

hecho hombre, personalmente y seguido por sus apóstoles, emprendió la siembra de su semilla, él mismo, en el mundo, donde *el resto de Israel y la plenitud de los Gentiles*, como una buena tierra, recibieron con alegría la palabra, y en la prueba del sol y del frío dieron fruto⁵².

En el *Sermón* 18 dijo bellamente, comenzando por la obra de la Trinidad hasta llegar a la respuesta libre del espíritu racional a ella:

16. Demos gracias al agricultor; al Padre, que por el Espíritu Santo nos hizo capaces de recibir la semilla del Hijo, derramando en nuestros corazones el fuego de la caridad; porque quemadas las espinas, nuestra tierra depurada lleva fruto en la paciencia, treinta, sesenta o también el ciento por uno. Porque la obediencia acoge la semilla del verbo, la paciencia la hace fructificar, la perseverancia la cosecha. Y así como cerca de los atletas enseña el Apóstol: *Todos corren, pero uno solo alcanza el premio*, así también se puede decir de las virtudes: todas corren hacia el reino de Dios, pero una sola alcanza el premio⁵³.

La cuarta categoría son los que escuchan y comprenden la palabra con un corazón abierto por eso maduran en la plenitud y el gozo de la vida cristiana. Purificados por el fuego de la caridad, que quema las espinas, aceptan la semilla -a diferencia de los malos ángeles- por la obediencia; la retienen con alegría, la dejan echar raíces y crecer, por la paciencia -a diferencia de Adán-, hasta producir su fruto abundante, por la perseverancia “en la prueba del sol y del frío”. En el *Sermón* 30 dirá: “según el testimonio de la Verdad, la buena tierra produce todo fruto”⁵⁴.

El párrafo 18 de nuestro sermón es una síntesis de lo expuesto y concluye señalando un proceso en la siembra que sigue la lógica de la “encarnación”: la semilla-luz de la Palabra pasa de la razón a los oídos, de los ojos a las manos, llegando así la gracia a su proximidad más íntima con el hombre para que llegue al gozo pleno.

En el siguiente leemos: “19. Así pues, amadísimos, durante toda la duración del mundo se ha constatado esta diversidad en el campo y estas diferencias entre los oyentes; así fue también en el momento en que el propio Verbo, presente en la carne, hablaba de sí mismo”⁵⁵. La llegada del Verbo hecho carne, sembrador y semilla en nuestra tierra, inaugura la última etapa de la historia.

52 *Serm.* 26, 17, p. 157.

53 *Serm.* 18, 16, p. 112.

54 *Serm.* 30, 14, p. 181.

55 *Serm.* 26, 19, p. 158.

Esta interpretación creyente de la historia no mira solo hacia el pasado, nunca olvida que, en el hoy perenne de la historia de Dios, es aún y siempre posible acoger la semilla o rechazarla, producir fruto o condenarse a la esterilidad:

Pero también hoy, cuando nosotros u otros esparcimos públicamente la semilla del propio Verbo, se encuentran entre los oyente, quienes la rechazan, quienes la rehúsan, quienes la sofocan, quienes la hacen fructificar por la paciencia, como también el ángel pudo hacerlo en la constancia, y el primer hombre en la sola obediencia⁵⁶.

Constancia, obediencia y paciencia son las virtudes necesarias para corresponder al don de la gracia-iluminación.

Tampoco se despreocupa del mañana, dirá en el *Sermón 42*, recordando a Hildeberto de Lavardin (o de Tours)⁵⁷;

Este nacimiento de Cristo, y también su vida, su muerte, su resurrección o su ascensión está iniciada por cierto, pero aún no está acabada. Con el primer justo comienza, y con el último se consuma, pero en todo el intervalo se desarrolla, como elegantemente lo dice alguien: ‘Bajo Noé, bajo David, bajo Cristo hubo misterios sagrados’...⁵⁸.

Lo que parecía ser una simple secuencia cronológica de la historia universal que implicaba tipos diversos y sucesivos de destinatarios, es también una provocadora simultaneidad sincrónica en la que cada uno puede ser una u otra de las cuatro condiciones expuestas. Y así la exégesis alegórico-topológica del *Sermón 18*, se reúne sin mayores esfuerzos con esta alegórico-simbólica de los cuatro tipos de terreno en el *Sermón 26*. La parábola serviría de inclusión. Como ha señalado McGinn este sermón cerraría entonces muy adecuadamente la serie para la *Sexagésima*, tanto por su temática, cuanto por su misma estructura: “*God in history –God in Himself-God in History*”⁵⁹.

La mente del maestro de escuela y el corazón del abad están reconciliados en él⁶⁰. “Si hacía falta convencerse –afirma Pezzini- de que

56 *Serm. 26, 19, p. 158.*

57 Cf. Hildeberto de Lavardin, “De tribus missis in natale Domini”, en *Carmina minor*, Leipzig, 1969, p. 10 (PL 171,1198D),

58 *Serm. 42, 20, p. 255.*

59 B. McGinn, “Isaac of Stella on the Divine Nature”, *Analecta Cisterciensia* 29 (1973), p. 49.

60 Cf. B. McGinn, “Isaac of Stella on the Divine Nature”, p. 51; C. Giraud, “Isaac de L’Étoile, prédicateur du Verbe, et la Philosophie: des écoles au cloître, *Cîteaux* 63

en Isaac, la especulación no es nunca un fin en sí misma, y que la teología tiene como punto de llegada interconectados e interdependientes la contemplación mística por un lado y la seriedad del compromiso ético por el otro, esta es la respuesta”⁶¹.

Y cuando se podría suponer que el discurso estaba completo habiendo tratado de la vasija (espíritu racional) y el contenido (Dios), luego de la semilla-iluminación y de la colaboración o no de los terrenos donde es sembrada, Isaac cierra toda la serie asumiendo una bellísima imagen, una metáfora totalmente física como es la de la concepción, el parto y el cuidado materno de lo que ha sido engendrado, donde alegría-gozo, gracia-don y libertad-constancia se conjugan de manera inigualable:

Así los primeros no conciben esta semilla, los segundos la hacen abortar, los terceros ahogan el fruto viviente y los cuartos nutren este fruto con piedad y diligencia maternas. Que Jesucristo, nuestro Señor, nos conceda esta gracia en su siembra interior. Amén⁶².

Por eso, concluimos esta comunicación con el deseo del *Sermón 7*, que responde plenamente a la cuestión del sentido del tiempo personal y de la historia universal desde la orientación cristológica:

16. Dice la Escritura del hijo de Abrahán (que significa ‘risa’): Creció hasta hacerse muy grande. Hermano, crezca en ti el Hijo de Dios, que ya está formado en ti, hasta devenir inmenso para ti, y sea para ti risa, exultación y gozo pleno, que nadie te quitará⁶³.

(2012), pp. 193-204.

61 D. Pezzini, “Introduzione”, p. 71.

62 *Serm.* 26, 19, p. 158.

63 *Serm.* 7, 16, p. 47.

INMUNIDAD TEXTUAL

SOBRE EL ESTATUTO HERMENÉUTICO DE LAS SAGRADAS ESCRITURAS

Martín Grassi*

1. EL LIBRO, EL ARCA

Un texto –uno entre otros, un texto dentro de un cuerpo textual–, un texto inmunizado. Inmunizado, sin rendir tributo ni pagar impuestos a ningún otro texto. Son otros textos, otros muchos, que no forman parte de cuerpo de este texto Otro, de este Otro de todo otro, de este Otro texto que no conoce otros, que no se contagia de ellos, que no se comunica, no se comuniza. Un texto inmunizado, sin lazos, sin amarras, sin anclas. Un texto que, en el mar infinito de la textualidad, en medio de las muchas olas, de las muchas huellas fluyentes del agua sobre el agua, se hace isla, continente... y deja de ser contenido. Un texto que se basta a sí mismo, náufrago decidido en medio del océano, anacoreta en un desierto líquido. Afuera de sí, el mar, el caos, la anárquica fluencia de lo que se mueve sin cesar (el agua: la metáfora de lo incansable, de lo eternamente móvil). Dentro de sí, todo lo que tiene, que es lo todo lo que necesita, ni más ni menos. Dentro de sí, sí mismo. Un texto que se sabe autárquico, soberano de sí mismo, carente de poderes que le compitan. Y en sus costas de papel el agua salada avanza y se retrae, pero no lo conquista: cada beso de las olas

* Doctor en Filosofía (UBA). Investigador Asistente de Filosofía (UCA – CONICET). Profesor de “Antropología Filosófica” y de “Teología Filosófica” (UCA). Mail: martingrassi@uca.edu.ar

se evapora al cabo de un tiempo –a veces largo, a veces apenas perceptible. Un texto que es una isla, una nave, un mundo, un universo: todo versa en sí y sobre sí, gira en torno a él mismo y lo demás, lo otro, le es paralelo, y no lo toca. Desconoce una tangente. Desconoce. Para este texto, lo demás, lo otro, el mar de signos y de huellas siempre fluyentes, le es anecdótico, superficial, apenas le besan sus orillas tímidamente, como para que no se olvide que aún cuando no lo necesite el mar se encuentra allí. El mar que se asoma a sus orillas, sin embargo, no tiene profundidad, es un gran espejo del cielo, un reflejo, acaso una ilusión. Fuera de la nave-isla de este texto inmune, inmunizado, todo flota vanamente, que *vanidad de vanidades, todo es vanidad*. Y la nave-isla, el texto único, ese texto solo, ese texto solamente –ese texto que es en realidad muchos– se sostiene sobre sí, porque lleva en sí, en su seno, en su matriz, en su vientre, el Verbo hecho Carne, el sentido de todo sentido, la tierra de toda tierra, único sostén, único cuerpo que flota sobre la marea incesante, y flotando se salva –y es salvífico.

Un texto inmune, inmunizado. Un texto –uno que es muchos: la Biblia, el Arca que no se ahoga y que garantiza una sobrevida a todo viviente que lo aborde. En medio de un océano, indefectiblemente (que el Arca para ser salva debe emerger por sobre la materia maldita), debe empaparse por todos sus lados: el texto-Arca en medio del infinito fluir de letras siente la presión en sus márgenes, evita los arrebatos de textos vehementes, le gana al oleaje incesante, se adelanta a su brío, corta con su quilla la marejada literaria que lo desequilibra. Choca el Arca con todos estos textos-olas para salir a flote, que sin los otros textos y su presión no hay flotación posible. Con la cruz como mástil, con el mástil en cruz, el eje paralelo al océano marca la paridad del Arca con el medio que la sostiene, mientras que el eje vertical (ese que viene de abajo y se dirige a los cielos, o acaso aquél que cae desde una nube y, como un alfiler, clava la nave en el mar embravecido) marca la diferencia que ese texto-nave tiene respecto a su entorno. El Arca y su *axis mundi* se sabe otra, se sabe extraña, extranjera, peregrina en ese camino de olas y de estelas. En la vertical de su Verdad –aquella que ella guarda dentro de sí–, el Arca encuentra su ancla única, una que no se aferra a un suelo submarino, sino que se cuelga de una estrella.

En la negociación de su navegación, en su comercio con el mar que la expulsa y la escupe y la retiene en un mismo gesto, el Arca establece los límites de su territorio y de su soberanía. También deja en claro su posición privilegiada de poder, que esta se eleva sobre la tierra inundada y sobre las olas ambiciosas que todo lo engullen y que pretenden ganar la perspectiva de sus alturas. El arca se alza sobre el plano del mar infinito de la textualidad y conquista el panóptico en lo alto. Si hay dudas acerca de la perspectiva de su altura, que se vaya

uno al carajo –que desde allí se ve con claridad la ventaja de la cual hablamos. Mayor es el privilegio cuanto más alto sea el ovillo desde donde cuelga la Nave como un ángel. Y el punto más alto, el ombligo más remoto del cual se alimenta este texto-Nave, este Arca-Biblia, no es otro que Aquel cuyo ombligo remite al Espíritu de Dios, y de Él a Dios Padre-Madre, Aquél que han llamado Palabra, Verbo, λόγος... Como si se tratara de un flujo inverso de agua, uno que no empuja ni de abajo, ni de costado, sino que empuja de arriba, como una catarata, el sentido y la Verdad caen como aquel mana, como aquella lluvia que mantiene a todos con vida –en medio de esa infinitud acuática intomable, salada, venenosa. Y al caer como la lluvia, refresca la piel agrietada y envejecida, endulza este saber amargo de una textualidad sin fin, alivia los labios resecos, los deja hablar fluidamente, que junto al don de su lubricante dona la lengua y sus cantos. Salva, bendita lluvia, a la vida frágil con su bautismo, que la letra sin espíritu mata y yace muerta. El agua dulce se desparrama, se desborda, se derrama desde lo alto regando al agua yerma, revitalizando el desierto interminable del mar. No basta para endulzarlo, para salvarlo, para transformarlo en fuente de vida –eso, por cierto, parece imposible. Tampoco es necesario, tampoco así parece quererlo quien hace llorar al cielo. Basta tan solo con que los vivientes del Arca crucificada, bendita, reciban piadosamente la clemencia de este derroche de agua dulce que cae a ritmos dispares. Basta con que, quien tenga boca y lengua, hospede a esa Verdad que cae de a gotas, abundante como el océano perverso que es el Cielo, pero que cae empero dosificado –que si acaso cayera el Cielo de golpe con su agua etérea nos ahogaría con un don insoportable.

El Arca se constituye desde arriba, desde la punta de su mástil en cruz. Ese *axis mundi*, ese *eje de la tienda-Libro*, empieza flotando. No hay astillero en este mundo que logre construirlo de este modo. Pero –lo saben ya los navegantes– este navío no es obra de hombre alguno. Se sabe obra de lo Alto, *Opus* del Altísimo. Pero la dirección de su arquitectura no olvida tampoco la necesidad imperiosa de su casco, de esa mole vacía, llena de nada, continente sin contenido, que es el responsable último de su estar a flote, de que no termine también ella encallando en el lecho submarino –ese lecho maldito al que ni la luz ni la lluvia alcanzan, ese lecho de muerte sobre el cual el Espíritu de Dios sobrevolaba antes del Primer Día. Primero, la punta del mástil (aquí yace el rey de los judíos), luego la cubierta, luego el casco, por último, el mar –a su lecho no accede, aunque sostenga al fin y al cabo, desde abajo, todo este magnífico drama de una vida a flote. Lo saben todos a bordo de este Arca en Cruz: lo primero, el Verbo, lo segundo el Evangelio, lo tercero el Testamento de Moisés, lo cuarto el texto infinito de los hombres –a lo último no se accede,

que esto yace en las profundidades inconscientes, fuerza natural y bruta que no fluye, que, estancada, fija el límite inferior de toda empresa mortal. El drama de su flote lo juegan los maderos en ese beso entre el casco y el mar inclemente. Pero el casco no se sostiene, flota sin rumbo, se pierde en su vaivén. El mástil, solo el mástil en cruz regala un sentido, hace posible una navegación. En ese beso dirigido, en ese besar que lleva los labios de la Nave a los dientes caníbales del océano, es allí donde se juega el peregrinaje flotante de esta Nave salva; una Nave, un Arca, que con lomos de cartón arrastra una Iglesia, una comunidad náufraga en medio de este mar, de este valle de lágrimas –que también ellas saben amargas, que también ellas son saladas, que nadie puede sobrevivir lamiendo los lamentos que los ojos tristes dejan caer.

2. TACIANO Y SU ORATIO AD GRAECOS

Un texto completamente inmune se destruiría a sí mismo como tal: su misma carne textual se le volvería insoportable y terminaría aniquilándose a sí misma. Como en las enfermedades auto-inmunes, lo propio se vuelve ajeno. En un texto –cualquiera sea– todo lo propio es también extraño, porque todo signo es ya algo que no se posee, que proviene ya de otro lado, y que refiere también a otro lugar. La Biblia, al ser un conjunto de libros, bien puede despertar esta obsesión de inmunidad cuya *hybris* termina por quitar la vida al cuerpo textual. Por querer inmunizarse, desprenderse de toda obligación a lo otro, al querer evitar todo contagio, el Libro atacaría los libros mismos que le son orgánicos. Porque la Biblia, y ya su plural lo delata, es un conjunto de varios y múltiples libros, traídos a la unidad gracias a una *decisión* que le da un sentido unitario y que la autoriza como texto revelado (Wolterstorff, 2004: 237).¹ Esta decisión de una comunidad creyente acerca de sus Escrituras Sagradas se expresa en el *canon*, es decir, en el listado de aquellos textos que forman parte de este libro

1 Habría que explorar las analogías entre lo jurídico y lo canónico: una constitución, al constituirse como tal, debe entrar en relación con las otras constituciones políticas, pero también distinguirse de ellas y autorizarse y justificarse como siendo la única válida. Si la constitución política (πολιτεία) es, para Aristóteles, la forma de lo político, y la forma es lo que unifica un compuesto al ser una, entonces una constitución debe afirmarse a sí misma como el único sistema de lo legal, más allá de sus posibles comparaciones, contaminaciones, prestaciones, con otros sistemas. Esta misma idea de inmunización de lo jurídico podría rastrearse en una filosofía del derecho como la de Hans Kelsen, donde toda la arquitectura de lo legal queda sostenida sobre las *Grund-normen* que justifican el derecho de una manera axiomática. El paso de lo legal o jurídico al orden textual del canon se ve claro en la idea de Nicholas Wolterstorff (2004) acerca de la *autorización* de una obra.

inmunizado, y cuales quedan por fuera. Y esta decisión les cabe a ellas mismas, sin intervención de alguna otra instancia de lo político. En efecto, la idea de *inmunidad* se aplica a la comunidad cristiana en la declaración de la libertad religiosa del Concilio Vaticano Segundo, *Dignitatis huanae*: “A estas comunidades, con tal que no se violen las justas exigencias del orden público, se les debe por derecho la *inmunidad* para regirse por sus propias normas, para honrar a la Divinidad con culto público, para ayudar a sus miembros en el ejercicio de la vida religiosa y sustentarlos con la doctrina, y para promover instituciones en las que colaboren los miembros con el fin de ordenar la propia vida según sus principios religiosos”. Entre este orden de las inmunizaciones de las instituciones propias a la comunidad cristiana, también la institución del Libro queda afectada de dicha inmunidad: es la comunidad cristiana la que decide en torno al establecimiento del Canon Sagrado.

En el caso de la inmunidad del Libro encontramos, empero, una serie de complicaciones hermenéuticas. No se trata tan solo de una cuestión práctica de poner orden a una competencias de soberanías entre el orden público y el privado, o entre el estatal y el religioso (lo que llamamos en la modernidad la cuestión de la *secularización*). Se trata de una cuestión mayor, que concierne al orden mismo de lo textual y de lo cultural. En efecto, inmunizar el Libro implicaría inmunizarlo respecto a otros textos, a todo texto. En primer lugar esta inmunización es compleja, ya que la decisión de inmunizar una serie de textos por parte de la comunidad religiosa implica una operación de por sí *inter-textual*: la canonicidad de un texto se discierne por sus referencias a otros textos. En el caso del Libro cristiano, el criterio gracias al cual se establece el canon de las Sagradas Escrituras es el evento cristológico, un evento que conlleva una cierta lectura unificadora y totalizante del Antiguo Testamento y del Nuevo Testamento, y que permite una doble lectura desde uno al otro Testamento, en la que uno ilumina al otro, y viceversa (Childs, 1993: 64ss.). En este proceso de construcción de las Sagradas Escrituras, la figura del Espíritu Santo cumple una función primordial, puesto que el Espíritu (que en otras dimensiones cumple también la misma función) organiza, dispone, ordena, a los elementos varios y los hace partes de un único cuerpo, de un único sistema. Que el Espíritu dé vida a la Letra, supone que no hay nada en las Escrituras que quede fuera de la economía de la Revelación de Dios, que todo texto dentro del Gran y Único Texto es significativo respecto a la salvación del hombre por medio de Jesucristo. Esta organización cabal de las Escrituras es también la afirmación de su absoluto privilegio como Texto respecto a todos los otros textos posibles.

Por esta razón, la segunda perplejidad hermenéutica es que el Libro inmunizado pasa a ser el centro de referencia del mundo y de todo otro texto habido y por haber. La fe cristiana se expresa en términos hermenéuticos como *intra-textualidad*: la fe supone adentrarse en el texto Sagrado como si fuera él mismo el mundo en el que se vive, como si el mundo se incluyera dentro del texto, y no el texto dentro del mundo (Lindbeck, 2009: 156 y ss.). De alguna manera, en el caso de la Biblia, la *mímesis* que iría del texto a la vida, se invertiría, llevando la experiencia vital al texto: no es el texto el que imita al mundo, sino el mundo el que imita al Texto sagrado.² Esta operación según la cual toda vivencia –todo texto– es *incorporado* al Cuerpo de la Biblia supone una cierta pre-cedencia de las Escrituras por sobre cualquier otro texto o tradición. De alguna manera, si la Biblia expresa la economía de la acción salvífica de Dios, entonces todo evento histórico, todo texto humano, son en rigor dependientes de dicha economía: en otras palabras, pueden ser leídos dentro de este gran texto originario, arcaico, arquetípico, proto-típico.

La *Oratio ad Graecos* de Taciano ofrece un caso formidable en el que se ven los juegos de las inter-textualidad y de las inmunizaciones textuales. Tomar a Taciano por caso parece justificarse sobre todo porque estamos al principio de la era cristiana, un tiempo en el que la nueva fe debe ganar terreno y encontrar justificación tanto frente a los ataques del judaísmo como los rechazos de las culturas en las que se iban asentando las comunidades cristianas. En este contexto, Taciano debe dar cuenta de la racionalidad y justificar su *conversión* al cristianismo, habiendo sido él mismo formado en la cultura helénica. Para ello, debe poner en funcionamiento una serie de dispositivos de justificación o de estrategias de argumentación que se van a mover en el orden de los juegos textuales. La idea principal en Taciano es que el texto de la tradición judía que se prolonga en el cristianismo es más original y antigua que la de cualquier otro texto que se encuentra en las culturas del mundo. De esta manera, poniendo a jugar al texto bíblico junto con los otros textos que lo rodean, busca la manera de inmunizarlo, de arrancarlo a la lógica horizontal de la inter-textualidad que transformaría a las Sagradas Escrituras en un texto más entre otros.

2 “More generally stated, it is the religion instantiated in Scripture which defines being, truth, goodness, and beauty, and the nonscriptural exemplifications of these realities need to be transformed into figures (or types or antitypes) of the scriptural ones. Intratextual theology redescribes reality within the scriptural framework rather than translating Scripture into extrascriptural categories. It is the text, so to speak, which absorbs the world, rather than the world the text” (Lindbeck, : 161).

Comienza Taciano arguyendo que los griegos no deberían tener una actitud hostil contra los extranjeros ni contra la cultura que proviene desde fuera, puesto que las prácticas helénicas mismas están heridas de heterogeneidad, de provenir de otro. “Dejen de llamar invenciones (εὐρέσεις) a las imitaciones(μιμήσεις)” (*Oratio ad Graecos*, 1), les dice Taciano a los griegos, y enumera todas las cosas, desde las artes hasta el alfabeto, las ciencias, los mitos y los ritos, que vienen de lo extranjero. Ni siquiera hablan ellos un mismo idioma, y Taciano les echa en cara el haber contaminado su propio lenguaje con expresiones extranjeras. Por haber perdido la identidad misma de ser griego y por haber perdido la pureza de su cultura Taciano y otros abandonaron sus escuelas de filosofía (además de criticar luego a las narraciones míticas y a los filósofos griegos).³ La crítica de Taciano se sustenta sobre todo en un argumento teológico-político, puesto que la cultura griega no solo se dispersa políticamente debido a sus constituciones democráticas y “federales” (*Oratio ad graecos*, 28), sino que también se disemina por las continuas disidencias entre las diferentes escuelas de filosofía (*Oratio ad graecos*, 25). En última instancia, esta falta de unidad se debe a una falta de poder soberano del dios griego. Quien dispone del destino, *Cronos*, fue él mismo destronado: ¿cómo puede, entonces, asignar reinos y potestades aquél que carece de un reino propio?⁴

Por el contrario, el Dios de los cristianos no tiene origen ni tiempo, es sin comienzo (μόνος ἀναρχος) pero siendo Él mismo el origen de todas las cosas (αὐτὸς ὑπάρχων τῶν ὄλων ἀρχή), Padre de todas las cosas visibles e invisibles (*Oratio ad Graecos*, 4). El poder creativo de Dios se encuentra en la Palabra (λόγος) (5), y Dios es el Soberano del mundo (θεὸς ὁ βασιλεύων) (*Oratio ad Graecos* 6). El problema es que para reconocer esta soberanía única de Dios es preciso que el espíritu (πνεῦμα) habite en el hombre, cuya constitución anímico-corporal está hundida en la oscuridad desde el momento en que el alma dejó de lado al espíritu para sumergirse en el mundo de la materia. Si bien el alma conservó una chispa de este fuego divino que es el poder del espíritu, debido a su separación no pudo ver más las cosas perfectas, y en

3 “When there is so much dissension, where there should not be, I do not know whom to call a Greek. Moreover, most absurd of all, you have given honour to alien expressions and at times by your use of foreign words have contaminated your own language. This was the reason why we abandoned your school of wisdom, even though I was myself very distinguished in it” (1)

4 “How did the fettered Cronus, who was thrown out of his kingdom, become established as a disposer of fate? How can kingdoms be assigned by one who has no kingdom himself?” (9).

su búsqueda de Dios terminó por echarse a perder y elaborar una multitud de dioses, siguiendo a los demonios y sus dispositivos perversos. El espíritu de Dios, por ello, no es dado a todos, sino que habita solo en aquellos que se comportan justamente y que son obedientes a la sabiduría (σοφία). Por el contrario, aquellos que son desobedientes a la luz de Dios son enemigos de Dios (θεομάχοι), no sus adoradores (θεοσεβεῖς)” (*Or. Ad Graecos*, 13). Los griegos son manejados por estos demonios, que provocan su muerte y les enseñan los caminos del pecado. El alma del hombre, por ello, debe restablecer su vínculo con el Espíritu Santo, puesto que el hombre no es una creatura racional, sino “la imagen y semejanza de Dios” (εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις τοῦ θεοῦ), siendo el hombre no aquel que se comporta como un animal, sino aquel que avanza más allá de su humanidad y se dirige a Dios mismo (*Or. Ad Graecos*, 15). Esta imagen y semejanza se juega en que el Dios perfecto es incorpóreo (ἄσαρκος). El hombre es corporal: lo que mantiene unido a la carne es el alma, aunque también sea la carne la que contiene al alma (δεσμὸς δὲ τῆς σαρκὸς ψυχῆ, σχετικὴ δὲ τῆς ψυχῆς ἢ σαρκί). Pero si dicha estructura es como un templo (ναός), Dios está dispuesto a “habitar” (κατοκεῖν) en ella gracias al espíritu, su representante (διὰ τοῦ πρεσβεύοντος πνεύματος)” (*Or. Ad Graecos*, 15). Claro que esta habitación por parte de Dios a través de su espíritu puede no tener lugar, por lo cual el hombre será tan solo un animal, pero con un lenguaje articulado, y no se asemeja a Dios.

En todo este discurso de Taciano de orden teológico-político, Taciano ataca a la mitología griega en defensa de la Encarnación. Y su ataque-defensa acude a las mismas armas que utilizan sus contrincantes: las narraciones. Ustedes, griegos, que nos acusan de irracionales, deberían comparar sus propias historias con las nuestras (*Oratio ad Graecos*, 21); aún más, acepten a los cristianos sobre la base de que nosotros también contamos historias (μυθολογοῦντας) (*Oratio ad Graecos*, 21). Y Taciano se convierte al cristianismo cuando, inmerso en la cultura griega, decide buscar la verdad por él mismo y comienza a “leer algunas escrituras bárbaras, más antiguas en comparación que las doctrinas griegas, y aún más divinas en comparación con los errores helenos”. Taciano fue persuadido por estas escrituras sin arrogancia, por la falta de arte de sus oradores, por la fácil inteligibilidad en sus narraciones acerca de la creación del mundo, la posibilidad de anticipar el futuro, la calidad de sus preceptos, y la doctrina de un único soberano del universo (τῶν ὄλων τὸ μοναρχικόν) (*Oratio ad Graecos*, 29).

Lo que resulta aquí llamativo es este argumento de la prioridad en el tiempo de las Escrituras bárbaras, es decir, de las Sagradas Escrituras cristianas. Taciano da pruebas de la antigüedad de Moisés,

y quiere probar que la filosofía de los cristianos es más antigua que las prácticas griegas. Arguye que la historia cristiana no es solo más antigua que la griega, sino que es más antigua que la invención de la escritura (*Oratio ad Graecos*, 30-31). Para probar que Moisés es anterior a la fundación de Troya, acude a testigos Caldeos, Fenicias y Egipcios.

So it is clear from the preceding arguments that Moses is older than heroes, cities, demons. We should believe one who has priority in time in preference to Greeks who learned his doctrines at second hand. For with much labour their sophists tried to counterfeit all they knew from Moses' teaching and from those who philosophize like him, first in order to gain a reputation for originality, and secondly in order that by concealing their ignorance in a cloak of bogus verbiage they might distort the truth as mythology (ὡς μυθολογίαν τὴν ἀλήθειαν παραβραβεύσωσιν) (*Oratio ad Graecos*, 40).⁵

Lo que empezaba tímidamente como una defensa del texto sagrado como si se tratara de un texto más entre otros, de una narración más entre otras, termina siendo ahora un ataque directo a los textos griegos, que serían ahora una especie de deformación de esos textos sagrados originarios, como si todo lo que los griegos contuvieran de sabiduría se lo debieran a las Escrituras, mientras que todas las desviaciones de la filosofía helénica fueran la consecuencia de haber desatendido ese origen textual. En un juego de inter-textualidades y de inmunizaciones textuales, una de las cuales parece ser la de una prioridad histórico-cósmica del Autor de las Sagradas Escrituras, y de sus representantes y maestros en la Tierra, el Arca Textual navega en medio de las aguas de la cultura humana, buscando no sólo no naufragar en ellas, sino ofrecer un punto desde el cual sumir todo ese mundo bajo su sola Luz.

3. EL PUNTO DE CONFECCIÓN

En principio, todo texto rinde tributo y paga una deuda respecto a otros textos. Hay, si se quiere, una *com-munitas* de lo textual. Sin embargo, en el caso de las Sagradas Escrituras, hay una operación de *in-munización* gracias a la cual dichos textos no están referidos

⁵ Taciano cierra su escrito con las siguientes palabras: "All this, men of Greece, I have compiled for you –I Tatian, a philosopher among the barbarians, born in the land of the Assyrians, and educated first in your learning and secondly in what I profess to preach. Well then, knowing who God is and what is his creation I offer myself to you, prepared for my doctrines to be examined while holding to my way of life in following God (κατὰ θεὸν πολιτείας) with no possibility of denial" (*Oratio ad Graecos*, 42).

más que al organismo textual que conforman entre sí. Si bien actualmente la teología exegética trabaja asiduamente con el carácter intertextual de las Sagradas Escrituras, anteriormente su dimensión intertextual trabajaba *ad intra* del *corpus* bíblico. Esta inmunización de las Escrituras parecía garantizar su origen y su valor absoluto: los textos provienen de Dios mismo, y no deben su génesis a otros textos preexistentes. Este proceso de inmunización puede ser también leído como una estrategia hermenéutica para la fijación de un campo textual que posibilite un desarrollo infinito dentro, sin embargo, de una tradición que se mantendría constante a pesar de las muchas variaciones de lectura (lo que es propio de un *canon*). Así, aunque todo texto extraño pudiera referirse a las Escrituras, las Escrituras serán siempre el principio, el punto de confección a partir del cual se tejerá el resto de las piezas por venir. Los dispositivos hermenéuticos de inmunización pueden ser muchos y variados. La autorización de los textos sagradas a partir de la remisión a un autor sagrado (como en el caso de la creencia en que el Pentateuco había sido escrito por Moisés); el uso de textos bíblicos en la sección *sed contra* de las *Summas* escolásticas (esas líneas sagradas *contra la sed*, en el medio de ese mar intomable de textos infértiles); el uso de los comentarios a los textos canónicos como construcción intra-textual de la tradición cultural y teológica. Habría que examinar estas diferentes estrategias en la inmunización de la Biblia. No es extraño que sea en la modernidad, luego de que la alianza teológico-política entre lo cristiano y lo europeo empiece a resquebrajarse, y en el que lo cristiano empiece a considerarse una expresión cultural más entre otras, que los estudios de historia de las religiones, las ciencias de religiones comparadas, la antropología cultural, y otros estudios, obligaran a volver a *co-munizar* el texto sagrado con la infinidad de otros textos de la historia humana. Claro que, de esta manera, perdiendo su inmunidad, el texto deja de ser sagrado y pierde su privilegio como Revelación de Dios y como fuente única de verdad. El texto sagrado ya no es el punto desde el cual se confeccionan todos los otros tejidos textuales, sino una pieza más entre las infinitas que hacen al abrigo textual de lo humano. En este juego delicado entre la comunalización y la inmunización del Libro con los otros libros se juega tanto la teología como la hermenéutica, tanto la vertical de una voz divina como la horizontal de un alfabeto humano.

BIBLIOGRAFÍA

- Childs, B. (1992). *Biblical Theology of the Old and New Testaments. Theological Reflections on Christian Bible*. Minneapolis: Fortress Press.

- Lindbeck, G. (2009). *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Tatian (1982). *Oratio ad Graecos and Fragments*. Oxford: Clarendon.
Edited and Translated by Molly Whittaker.
- Wolterstorff, N. (2004). "The Unity behind the Canon", In: Helmer, Christine; Landmesser, Christof (eds). *One Scripture or many?* Oxford: Oxford University Press: 217-232.

EL LUGAR DE LA EXÉGESIS EN LOS DIÁLOGOS INTERRELIGIOSOS DE GILBERTO CRISPINO

Natalia Jakubecki*

Luego de la visita que recibiera de su viejo amigo Anselmo de Bec hacia el invierno de 1092/1093, Gilberto Crispino, abad de Westminster, se dispuso a escribir dos diálogos literarios cuyos protagonistas fueran representantes de diferentes religiones. El primero sería, pues, la *Disputatio iudei et christiani* (DJ), y el segundo, la *Disputatio christiani cum gentili de fidei Christi* (DG). En ellos, el autor se vale de una serie de estrategias discursivas y retóricas para confrontar los dogmas de la fe cristiana con las objeciones hechas por sus respectivos antagonistas. Aunque este tipo de obras no era infrecuente en aquel entonces, Crispino inaugurará un nuevo enfoque que tendrá mucho de anselmiano, en especial, por el intento de fundamentar la propia fe, de “buscar su intelección” por medio de la argumentación racional. En esa empresa, no solo evita la mera recopilación de pasajes bíblicos –propias de tratados como el *Contra iudaeos* de Fulberto de Chartres o el *Antilogus contra iudaeos* de Pedro Damián– sino que le da un espacio inusitado a las voces disidentes representadas por los personajes no cristianos. Con todo, la identidad religiosa de sus interlocutores no resulta en absoluto indiferente, sino que determina las reglas e incluso el propósito del debate y, en consecuencia, los alcances y límites de la apelación al recurso exegético que es, finalmente, el que nos interesa tratar en esta ocasión.

* UBA/ CONICET, USAL.

REGLAS Y PROPÓSITO DE LAS DIPUTAS

Antes de comenzar el debate propiamente dicho, los interlocutores de ambas disputas establecen las pautas en las que estas deben llevarse a cabo. El Cristiano y el Judío¹ acuerdan tener dos árbitros: la autoridad de las escrituras compartidas y la *ratio*,² término que en Crispino refiere a la facultad cognitiva humana en su sentido amplio y, a la vez, a la argumentación dialéctica que, justamente, es posible gracias a ella.³ Entre el Gentil y el Cristiano, en cambio, la distancia religiosa es mayor y, en consecuencia, el acuerdo de las premisas compartidas necesariamente menor. En efecto, no comparten “sus leyes y escritos, ni tampoco [...] las autoridades asociadas a ellos”. De allí que, para estar “en paridad de condiciones” el Gentil propone –y el Cristiano acepta– disertar “omitiendo la autoridad de las escrituras”.⁴ Sin embargo, ambos tienen en común tanto la adhesión al monoteísmo –que en el Gentil, según él mismo explica, está dada por la razón–⁵ como el hecho de ser filósofos, por lo que el único árbitro será la razón puesto que, como afirma nuevamente el Gentil, “la verdad y la razón no deben ser refutadas por nadie, sino seguidas por todos y en todas partes”.⁶

Como ha notado Bernd Goebel, estas cláusulas de arbitraje, si bien son las esperables dados estos los interlocutores, recuerdan a las palabras del Pedro Abelardo, cuando oficia de mediador en sus *Collationes* y dice:

1 Utilizo las mayúsculas para referirme a los personajes.

2 Cf. Gilberto Crispino, DJ §§14-15. Los textos latinos de ambas disputas corresponden a la edición de Abulafia, A. S. y Evans, G., en *The Works of Gilbert Crispin*. Oxford: Oxford University Press, 1986. Las traducciones son propias. La de la DG se encuentra publicada como Gilberto Crispino, *Disputa de un cristiano con un gentil*, Jakubecki, N. (prólogo, traducción y notas), Buenos Aires, Centro de Investigaciones Filosóficas, colección “Excursus”, 2017.

3 “*ratio*” es un concepto sobradamente polisémico en general, y en el siglo XI en particular. Cf. Fioravanti, G., Anselmo, “Gilbert Crispin e l’uso della “*ratio*” nella polemica contro gli Ebrei”, *Rivista di Storia Della Filosofia* 48.3 (1993) p. 633. En lo que toca a Crispino, he analizado qué entiende por *ratio* y cuál es su papel moral en mi artículo “*Uti y abuti ratione* según Gilberto Crispino”, *Mediaevalia. Textos e Estudos* 36 (2017), pp. 37-60.

4 Gilberto Crispino, DG §8: “Gent.: Semel accipe dictum: leges ac litteras uestras non recipio, neque sumptas ab eis auctoritates accipio. Nec tu quidem meas recipis, nec ulla auctoritatem sumo ab eis. [...] Itaque omissa Scripturarum uestrarum auctoritate, ex equo disputemos pari oratione”.

5 Cf. Gilberto Crispino, DG §5-6.

6 Gilberto Crispino, DG §11: “Veritas enim et ratio a nullo refutanda est, sed ubique et ab omnibus sectanda est”.

tú, filósofo, [...] tienes dos espadas para afrontar la batalla, en tu contra podrán blandir solo una. Tú puedes blandir contra ellos [sc. el Judío y el Cristiano] tanto la razón como la palabra revelada, mientras que ellos no pueden oponer objeción alguna sobre la base de una ley que tú no sigues.⁷

Ahora bien, por más que Crispino no vea las disputas como un medio de rebatir las creencias del otro, ni tampoco de ganar prosélitos, la finalidad de nuestro autor parece ser diferente en cada uno de los textos. El debate que lleva a cabo con el Judío, aquel interlocutor real con quien comparte parcialmente sus creencias religiosas, tiene como fin la búsqueda conjunta de la verdad de la fe y no la imposición acrítica de la creencia de uno sobre la de un otro literariamente silenciado.⁸ Por su parte, el debate con el Gentil imaginario parece tener por objeto la defensa de la fe del autor, o sea, la cristiana, motivo mucho más frecuente en los diálogos ficcionales de la época. De hecho, así es como está presentada explícitamente la disputa. Dice Crispino, que a nivel ficcional oficia de espectador:⁹ “Uno era gentil y hábil atacante de la fe cristiana en la exposición de argumentos; el otro, por el contrario, defendía la fe con escrupulosas declaraciones”.¹⁰

Ahora bien, así definidas las reglas y el propósito de las dos disputas, pareciera que solo en la primera habrá lugar para la exégesis. Sin embargo, no es así. En una y en otra, ambos interlocutores citan diversos pasajes bíblicos pues justamente son estos los que proveen el material de debate. En todo caso, lo que quedaría fuera de ambas disputas es el que el cristianismo considera Nuevo Testamento. Pero

7 Pedro Abelardo, *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*, trad. Magnavacca, Bs. As., Losada, 2003, p. 61. Cf. Goebel, B., “Vernunft und Autorität in den Religionsgesprächen Gilbert Crispins”, *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 11 (2012), pp. 51-52.

8 Cf. Gilberto Crispino, DJ §§14-15. La intención de una *búsqueda conjunta* de la verdad es uno de los requisitos para la apertura dialógica de una disputa interreligiosa. He puntualizado los requisitos en mi artículo “Diálogo religioso y dialogicidad en la Edad Media: análisis de tres casos”, *Mirabilia* 28.1 (2019), pp. 498-500. En este mismo artículo muestro cómo la DJ de Crispino tiene un alcance mayor que otros dos diálogos contemporáneos suyos, la *Disputatio contra iudaeum Leonem nomine* de Odo de Cambrai y los *Dialogi contra iudaeos* de Pedro Alfonso.

9 Esta pasividad del autor, que contrasta con la de la DJ en tanto que allí él mismo es el personaje del Cristiano, probablemente haya sido intencional; una manera de mostrar que no tiene mucho que decir un teólogo como él en una disputa entre dos filósofos en la que no se apelará a las Escrituras.

10 Gilberto Crispino, DG §4: “Vnus erat Gentilis et christiane fidei sub rationis executione callidus impuginator; alter erat e contra ueris assertionibus eiusdem fidei expugnator”.

como cada obra tiene temas y problemas propios, conviene analizarlas por separado. Pasemos, entonces, en primer lugar, a la DJ.

LA EXÉGESIS EN LA DJ

Puesto que el texto entero es una cadena argumentativa en la cual no solo una cuestión conduce a la otra, sino que muchas veces los tópicos se retoman a propósito de las conclusiones provisorias de los anteriores, cada par de intervenciones abarca más de una cuestión, aunque profundiza en alguna en particular. A riesgo de simplificar la riqueza del intercambio, podemos decir que el esquema general es:

| Grupo | Secciones | Temática |
|-------|-----------|---|
| 1 | 11-31 | Método exegético: interpretación literal <i>versus</i> interpretación alegórica. |
| 2 | 32-79 | Método exegético: interpretación literal <i>versus</i> interpretación alegórica. Divinidad de Cristo. |
| 3 | 80-105 | Posibilidad y necesidad de la Encarnación. |
| 4 | 106-118 | Interpretación de Ezequiel 44:2-3 y de la promesa hecha a Abraham (Gn. 22: 18). |
| 5 | 119-124 | Virginidad de María. |
| 6 | 125-152 | Origen de la <i>Septuaginta</i> y autoridad de la <i>Vulgata</i> . |
| 7 | 153-162 | Culto a las imágenes. Exhortación final. |

Como salta a la vista, los tópicos tratados no se apartan de aquellos con los que el judaísmo criticaba al cristianismo. Pero a pesar de que el contenido temático no es en absoluto original, su presentación y estructura hacen de la *Disputatio Iudei* una novedad en su época.¹¹ Como no es posible aquí reparar en cada uno de ellos, me detendré, guiada por el tema sobre el que estas jornadas nos convocan a reflexionar, en las principales tesis de los grupos 1-2 y 4-6,¹² pues es allí

11 Cf. Abulafia, A. S., "The *ars disputandi* of Gilbert Crispin, Abbot of Westminster (1085-1117)", en: Cappon, M *et al.* (eds.). *Ad fontes. Opstellen aangeboden aan Professor Dr. C. van de Kieft*, Amsterdam: Verloren, 1984, p. 140.

12 Seguiré principalmente el análisis de Abulafia, A. S., "Gilbert Crispin's Disputations: An Exercise in Hermeneutics", en: *Les mutations socio-culturelles au tournant des XIe - XIIIe siècles. Études Anselmiennes*, París: CNRS, 1984, pp. 511-520. Para un recorrido esquemático por el resto de los tópicos, véase de la misma autora

donde el intercambio sobre el problema exegético se torna explícito, aun cuando la defensa de la legitimidad de la interpretación no literal de las Escrituras recorre toda la obra.

Assumiendo que la Biblia no se contradice consigo misma pues toda ella es por igual palabra divina,¹³ la intención de Crispino aquí consiste en mostrar que ello solo es posible si en determinados pasajes se recurre a una interpretación según el *diuino sensu*. Dicho de otro modo, sostiene que la lectura *ad litteram* no siempre es suficiente para comprender la Ley, ya que muchas veces esta se encuentra “ensombrecida bajo el profundo velo de las metáforas”,¹⁴ y su lectura literal solo conduce a contradicciones que, en el peor de los casos, hacen que algunos preceptos sean mutuamente excluyentes.¹⁵ El Cristiano, entonces, sostiene que:

Parece muy contradictorio que algo que el Señor ordena a través de Moisés deba ser cumplido por el mismo Moisés de otra manera. Hay, por tanto, un significado más profundo que el literal y este es el que debe entenderse.¹⁶

Para explicar cómo ha de interpretarse la Ley de manera figurada propone, entonces, un ejemplo que repetirá en la DG, el de la prohibición de comer cerdo, la cual entraría en conflicto con varios pasajes bíblicos, entre otros el de Gn. 1: 31: “y vio Dios que todo era bueno”. ¿Para qué –pregunta retóricamente el Cristiano– Dios crearía todos los animales buenos si luego prohibiría comer algunos de ellos alegando que son impuros?¹⁷ No obstante, este animal, continúa el Cristiano, simboliza el chiquero y la suciedad del pecado, que es lo que en verdad

“The *ars disputandi* of Gilbert Crispin...”, op. cit.

13 Cf. Gilberto Crispino, DJ § 26.

14 Gilberto Crispino, DJ §27: “Christ.: Si uero legem debito sensu accipimus [...] quedan ad litteram et sineullo figurarum uelamine dicta esse accipiendo, quedam uero [...] profundo figurarum uelamine adumbrata esse intellegendo.

15 Gilberto Crispino, DJ §16: “Christ.: [...] Si humano ea omnia sensu et ad litteram accipimus, multa sibi inuicem aduersantia et multum repugnantia uidemus”.

16 Gilberto Crispino, DJ § 23: “Christ.: Multum itaque aduersum uidetur, ut aliud et aliter quam Dominus per Moysen iubet ab ipso Moyse agatur. Altius ergo quam littera sonat et hec accipi oportet”. La sentencia surge a partir de la contradicción entre Éx. 20: 24: “Me harás un altar de tierra, y sobre él ofrecerás tus holocaustos y tus sacrificios de comunión, tus ovejas y tus bueyes”; y 37: 25: “También hizo el altar del incienso. Lo hizo de madera de acacia”, trad. *Pueblo de Dios*.

17 Cf. Gilberto Crispino, DJ § 18.

está prohibido, y no la ingesta de su carne.¹⁸ En la DG agrega, incluso, que la insistencia en seguir la interpretación literal impide en algunos casos el entendimiento espiritual de los ritos y, por consiguiente, la apropiada vivencia de la fe.¹⁹ Esto, desde luego, no implica que la ley cristiana reemplace o destruya la mosaica pues, en efecto, “Dios habló una sola vez” –como el Judío advierte–. En todo caso, ha de entenderse que la cristiana vino a completar la primera, ofreciendo así un real entendimiento de la misma y única voluntad de Dios.²⁰

El debate exegético vuelve a cobrar relevancia en la disputa con el judío a raíz de la vinculación entre Isaías 7:14, que según la Vulgata dice: “*ecce virgo concipiet et pariet filium et vocabitis nomen eius Emmanuhel*” (he aquí que una virgen concebirá y parirá un hijo, y lo llamará con el nombre de Emanuel) con Ezequiel 44:2-3, en donde el Señor le dice al profeta que la puerta oriental del Templo de Jerusalén permanecerá cerrada, lo cual para el Cristiano alude claramente a la virginidad de María. Así pues, a sus ojos, ambos pasajes mostrarían por igual –uno de manera literal, el otro de manera figurada– que en el Antiguo Testamento se encontraba ya anunciada la inmaculada concepción del mesías. El Judío reacciona contra el pasaje de Ezequiel aduciendo que esta interpretación violenta las Escrituras, pues nada tienen en común una puerta y una mujer como para que una simbolice a la otra; y respecto del pasaje de Isaías, acusa a los cristianos de haber falsificado la Biblia al usar el término “virgen” cuando en realidad en hebreo dice “escondida”.²¹ En este caso, lo interesante es que al problema hermenéutico se le suma uno de índole filológica.

El Cristiano, entonces, resuelve la objeción sobre el pasaje de Ezequiel mostrando los sinsentidos que se siguen de entenderlo de manera literal, en especial porque se debería pensar a Dios corporalmente en tanto que, dice el pasaje, “el Señor, el Dios de Israel, ha entrado por ella [*sc.* la puerta]”. Y aclara que la puerta cerrada simboliza un útero virgen, no a la mujer en sentido general.²² Así, muestra que la lectura figurada no solo disipa las incongruencias propias del pasaje, sino que, lo que es más importante, lo explica de manera cabal.

18 Cf. Gilberto Crispino, DJ §§47-49; DG §§41-42.

19 Cf. Gilberto Crispino, DG §§60-62.

20 Sal. 61: 12 y Mt. 5: 17. Cf. Gilberto Crispino, DJ §32 y 36, respectivamente.

21 Cf. Gilberto Crispino, DJ §106 y 121, respectivamente. Sobre Isaías, véase también Jerónimo, *Comm. in Esaiam* III.7.14. La palabra hebrea es ‘*almah* (adolescente/ mujer soltera), que contiene la raíz ‘*Im*, que significa “escondido”. Cf. Abulafia, “*The ars disputandi of Gilbert Crispin...*”, p. 148.

22 Cf. Gilberto Crispino, DJ §111.

Al problema de Isaías 7: 14 (*virgo / escondida*), en cambio, no lo resuelve. En su lugar, arguye que la versión latina proviene de la griega, la Septuaginta, la cual, a su vez, se hizo a partir del hebreo “*uerbum ex uerbo aut sensum ex sensu*”.²³ Como el Judío no se convence pues, justamente, el término original está en hebreo y no es “virgen”, el Cristiano lo evade por segunda y última vez apelando nuevamente al origen de la Septuaginta.

Aunque este desenlace pueda resultar decepcionante, se ha de tener en cuenta que fue el mismo Crispino el que incluyó de manera deliberada esta objeción, la cual podría haber omitido sin más ya que se trata de un debate que ficcional. Si se me permite una expresión coloquial, él solo se puso en “una camisa de once varas”, y ello probablemente se deba a un genuino interés en señalar los conflictos exegéticos entre el cristianismo y el judaísmo.

Pasemos ahora, brevemente, a subrayar algunas cuestiones concernientes a la exégesis en al DG.

LA EXÉGESIS EN LA DG

El esquema general de la obra, simplificado una vez más y omitido el marco narrativo, es el siguiente:

| Grupo | Secciones | Temática/s central/es | |
|-------|-----------|--|---|
| 1 | 11-22 | Inmutabilidad de Dios. Justicia divina, razón y libre albedrío del ser humano. | |
| 2 | 23-47 | Exégesis y observancia de la Ley. Justificación por la fe. Venida del Mesías. | |
| 3 | 48-63 | Exégesis y observancia de la Ley. Justificación por la fe. Venida del Mesías. | |
| 4 | 64-73 | Posibilidad y necesidad de la Encarnación. | |
| 5 | 74-108 | 74-82 | Consideraciones finales del Gentil y reparos sobre el uso de la razón para demostrar la Trinidad. |
| | | 83-85 | <i>Impasse</i> narrativo donde se explica la intervención del discípulo. |
| | | 86-108 | Trinidad. Salvación. Exhortación final. |

Si se considera que en la DG Gilberto pretende demostrar la validez de la fe cristiana apelando únicamente a la razón, habrá que admitir que el proyecto es mucho más ambicioso que el de la DJ. No obstante, como ya hemos anticipado, tanto el Cristiano como el Gentil –y esto es

23 Gilberto Crispino, DJ § 122.

lo llamativo– recurren a las Escrituras constantemente. Más aún, es el Gentil el primero en citar el Antiguo Testamento, aunque esa referencia no sirva más que para ilustrar lo dicho acerca de la obligación que el ser humano tiene de usar la razón.²⁴ Su irrelevancia en la argumentación hace pensar que puede haberse tratado de un simple descuido del autor.

Sin embargo, tras haber convenido los términos de la disputa y una vez adentrados en ella, es el Gentil el que vuelve a recurrir a la Biblia con el fin de mostrar la inconsistencia de creer en un Dios inmutable cuya voluntad cambia. Alude indirectamente al pasaje de Stgo. 1: 17 “desciende del Padre [...] en quien no hay cambio” (*transmutatio*) y lo contrapone con el Salmo 77: 11: “Este es el cambio (*mutatio*) en la diestra del Altísimo”.²⁵ Otro tanto sucede con el Cristiano, quien, ante la total ausencia de reproche por parte del Gentil, más de una vez apela a la Autoridad para desarrollar parte de sus argumentos, e incluso, olvidando las reglas convenidas, llega a pedirle a su interlocutor que tenga fe al menos por un momento (*paulisper*), pues solo haciéndolo podrá entender. Fe que, además, equipara con la Autoridad, como para que no queden dudas de que se lo que le está pidiendo es un asentimiento acrítico.²⁶

Estos deslices argumentativos son una de las razones que llevaron a Anna Sapir Abulafia, la editora, a sostener que la *Disputatio cum Gentili* es un gran intento, pero intento al fin.²⁷ La otra razón consiste más bien en una evidencia narrativa, pues parece que Gilberto mismo se diera cuenta de la (su) incapacidad de demostrar la verdad de la doctrina cristiana únicamente por vía racional que tiene su clímax cuando llega el momento de explicar la doctrina de la Trinidad. En efecto, el Gentil, que nunca se había manifestado contrario a la creencia en un solo Dios, termina por impacientarse con los rodeos del Cristiano y abandona la disputa, no sin antes decirle:

Creo que no quieres disputar conmigo sobre aquella cuestión que propuse acerca de la trinidad en la unidad de la divinidad puesto que no pudiste presentarme ningún argumento, ni con el arte de la disputa fuiste capaz de obtener mi adhesión de alguna manera.²⁸

24 Cf. Gilberto Crispino, DG §6. El pasaje bíblico es Job 14:1: “Vive poco tiempo, se colma de muchas miserias”.

25 Cf. Gilberto Crispino, DG §§11-12.

26 Cf. Gilberto Crispino, DG §15.

27 Cf. Abulafia, A. S., “An attempt by Gilbert Crispin, Abbot of Westminster, at Rational Argument in the Jewish-Christian Debate”, *Studia monastica* 26 (1984), pp. 71-74.

28 Gilberto Crispino, DG §15: “Gent.: [...] De illa questione quam proposui de

Su lugar, entonces, es ocupado por un tercer personaje, un cristiano que estaba presente en la reunión y que asume el rol de “discípulo”. Este cambio de interlocutor es también un cambio tácito de las reglas. Ahora el Cristiano no solo puede romper el contrato autoimpuesto de no apelar más que a la razón (algo a lo de que de todos modos no renuncia, pues la obra termina con una extensa explicación dialéctica apoyada en el concepto aristotélico de relación),²⁹ sino que puede recurrir también al Nuevo Testamento para continuar con su exposición sobre la Trinidad. Así pues, para la crítica, la introducción del Discípulo reflejaría, por una parte, la incapacidad de Gilberto para cumplir la misión que se había propuesto; por otra, su convicción sobre la incapacidad de la razón humana para comprender los misterios de la divinidad.

Sin embargo, no comparto la idea de que esta disputa sea un intento fallido. Si, tal como sostiene Abulafia, la obra completa “*is governed by the notion that perception of God goes beyond human powers of reason*”,³⁰ esto no es porque Gilberto haya tenido algún tipo de incapacidad literaria y/o dialéctica para explicar racionalmente las verdades de la fe, sino porque *quiso* mostrar que ello no es posible, que misterios como los de la Trinidad son, en última instancia, cuestiones de fe y no de razón. De hecho, no es casual que este tópico no apareciera en la DJ, cuyos interlocutores tienen en común las escrituras antiguas. Más aún, cuando el Cristiano de la DG trató sobre la observación de la Ley y la adecuada exégesis bíblica, no solo no tuvo grandes dificultades en su exposición, sino que incluso logró convencer al Gentil de que no existe contradicción alguna en las Escrituras.³¹ Tal vez en esto Gilberto esté siguiendo a su mentor, Anselmo, quien no pretendió debatir la fe con los infieles, sino buscar en la fe su propio entendimiento, incluso habiendo recurrido para ello a un portavoz de la infidelidad, como lo ha sido Boso.

Trinitate in Deitatis unitate mecum, ut credo, minime uis disputare, quia nec ratione aliqua mihi posses ostendere, nec assensum aliqua disputationis arte ualeres extorquere”.

29 Cf. Gilberto Crispino, DG §§106-107. De hecho, la obra termina con el mismo ejemplo del Nilo que Anselmo utiliza en *De incarnatione Verbi* xiii, del cual se habría anoticiado Crispino durante el encuentro de 1092-1093. Al respecto, véase Evans, G., *Anselm New Generation*, Oxford: Clarendon Press, 1980, pp. 205-207.

30 Cf. Abulafia, A. S., “An attempt...”, p. 72.

31 Cf. Gilberto Crispino, DG § 23.

CONCLUSIONES

Como hemos visto, el lugar que ocupa la exégesis en las disputas interreligiosas de Gilberto Crispino es central, incluso si los interlocutores y, por tanto, las reglas del debate y sus respectivos propósitos difieren.

Aunque Crispino no haya elaborado una doctrina sistemática que nos permita incluirlo en la nómina de los “grandes autores” de su época, las ideas sobre la exégesis bíblica que expone detalladamente en la DJ y refleja en parte en la DG son sin dudas una posición hermenéutica original. Como bien ha sabido observar Abulafia, su aporte al debate exegético no reside ni en los argumentos ni en sus soluciones, sino en su construcción. Lo que hace es tomar la premisa ya tradicional de que si la Ley se entiende solo *ad litteram* entra constantemente en conflicto consigo misma, y convertirla en el marco a partir del cual articular esos mismos elementos conflictivos. Y la manera de probarlo es confrontándolos en sus dos lecturas posibles.³²

En cuanto a la DG, es difícil creer que para un pensador vinculado a la cultura monástica del siglo XI como lo es Crispino, un dogma como el de la Trinidad, esto es, un misterio de la fe, pueda ser demostrado por la razón natural. No obstante, el hecho mismo de que eligiera tratar esto mediante la forma de una disputa indica el supuesto de que, aunque el misterio sea indemostrable, no por ello es absurdo. Llevar la discusión al terreno de la razón representada por un gentil implica, en efecto, la convicción de la consistencia o razonabilidad del cristianismo, aun si la posibilidad de la comprobación apodíctica de su verdad permanece supeditada al terreno de la fe; terreno en el cual, finalmente, una correcta exégesis será la clave para dirimir las discrepancias.

32 Cf. Abulafia, “An Exercise in Hermeneutics...”, p. 517.

EL PROBLEMA DE LA EXÉGESIS EN LA TEOLOGÍA POLÍTICA MEDIEVAL: EL CASO DE LAS REGLAS MONÁSTICAS

Fabián Ludueña Romandini

1. INTRODUCCIÓN

Al hablar de teología política y de hermenéutica, dos nombres vienen inmediatamente a la evocación: Carl Schmitt para la teología política y Hans Georg-Gadamer para la hermenéutica. En este sentido, la *Teología Política* de Carl Schmitt sigue siendo la referencia obligada en un debate que abarcó a una constelación enorme de autores desde los años '20 en la Alemania del siglo pasado. Por ello, siguiendo a Schmitt, entenderemos aquí por teología política a la secularización de los conceptos políticos forjados en la matriz del cristianismo tardo-antiguo y medieval (Schmitt, 2009). Schmitt y Gadamer se conocieron en los tiempos de la guerra, cuando Schmitt solía pasar buena parte de su tiempo con los estudiantes de Leipzig, entre quienes se contaba Gadamer. Este último veía en él a un jurista infinitamente superior a todos los juristas de su época pero también a un espíritu "luciferino". Gadamer lo cita en *Wahrheit und Methode* pero sólo a propósito de la correcta exégesis del *Hamlet* shakesperiano.

Sin embargo, ambos autores se entrecruzan a la hora de responder a la pregunta acerca de si la teología política es una hermenéutica. Una tarea de esta naturaleza requeriría, por lo menos, un análisis

* CONICET- IIGG – UBA - UADE.

histórico-crítico del modelo interpretativo que Occidente ha tomado a partir de la exégesis de la Torá en la tradición judía y que se enlaza, de manera inextricable, con el problema de la canonización de los textos sagrados. Dada la inmensidad de este problema, trataremos sólo de cómo este último afecta a la teología política cristiana (y de ésta, sólo habremos de referirnos a algunos períodos puntuales de su historia).

Por ellos nos circunscribiremos a un caso particular del problema (la relación entre la vida y la ley) que se inscribe a su vez en una declinación mayor del gran tema acerca de la *subtilitas aplicandi* o el de la aplicabilidad de la comprensión exegética. En este punto, Schmitt y Gadamer –que en tantos otros se diferencian teórica y políticamente– tienen opiniones convergentes. Gadamer ha sostenido en *Verdad y Método* que la teología y la ciencia jurídica han sido las primeras en dedicarse, quizá con mayor agudeza, al problema de la aplicabilidad de la ley (sagrada o profana).

Como señala Gadamer: “Tanto para la hermenéutica jurídica como para la teológica es constitutiva la tensión que existe entre el texto –de la ley o la revelación– por una parte, y el sentido que alcanza su aplicación al momento concreto de la interpretación, en el juicio o en la predicación, por la otra. Comprender es siempre también aplicar” (Gadamer, 1977, p. 380). Del mismo modo, Schmitt ha podido teorizar que la aplicación de una norma no está en modo alguno contenida en ella ni tampoco puede ser deducida de ella, porque de haber sido así, no habría sido necesario crear el edificio del derecho procesal. En ambos casos, se reconoce entonces una distancia implícita entre lenguaje y mundo, entre ley y aplicabilidad. Querríamos entonces proponer una reflexión sobre este problema dado que, según la hipótesis que sugeriremos, una enorme mutación se está produciendo sobre el suelo del derecho mundial en el que los términos de la relación entre ley y aplicabilidad han cambiado por completo de sentido y en donde quizá por primera vez en la historia humana, se está construyendo un edificio normativo que se postula como un espacio donde la diferencia misma entre *subtilitas intelligendi*, *explicandi* y *applicandi* se precipitan en un espacio de indiferenciación que amenaza con constituir una crisis política que ahogue la esfera de la *polis* global en una normativización gestional omniabarcante.

2. EL DERECHO EN EL MUNDO ANTIGUO

En el derecho romano, el *jus naturale* corresponde a “aquello que la naturaleza le ha enseñado a todos los animales (*quod natura omnia animalia docuit*)”, entre los que cabe contar al hombre y se refiere a las

leyes biológicas de la reproducción de las especies.¹ Posteriormente, se introduce el *jus gentium* “que todos los pueblos humanos observan (*quo gentes humanae utuntur*)”, no obstante lo cual, “no es co-extensivo con la ley natural” puesto que “es común solamente a los seres humanos entre sí (*hominibus inter se commune sit*)”.² Es de singular importancia que el *jus gentium* se establezca luego de la naturaleza pero no de acuerdo con ella. Como consecuencia de esta especie de derecho supernumerario, “los reinos han podido ser fundados, las propiedades individuadas, las fronteras de los Estados establecidas, los edificios construidos y el comercio establecido”.³ Sólo entonces puede fundarse el *jus civile* que consiste en “estatutos, plebiscitos, *senatus consulta*, decretos imperiales o sentencias judiciales autorizadas”.⁴

Es decir que el derecho positivo se constituye según un modelo plenamente independiente de toda forma de derecho natural. Entre uno y otro existe la distancia que puede establecerse entre lo natural y lo artificial. De este modo, aunque formados en la tradición estoica del derecho natural, los civilistas construyen un andamiaje jurídico que se desliga completamente de cualquier precedente en la naturaleza para adquirir una consistencia propia y una lógica de funcionamiento opuesta a la defendida por los filósofos⁵ dado que el *jus civile* “no es dado, sino instituido. Es contemporáneo de los Estados cuya instauración preside, dentro de cuyos límites se aplica” (Thomas, 1991, p. 203).

Desde este punto de vista, la noción jurídica de *persona* en el *corpus* del derecho romano clásico es acaso una de las tres piedras angulares del universo teórico del derecho hasta el día de hoy. Como señala Gayo, el derecho se divide en “personas, cosas o acciones”.⁶ Así, nuestro interés en esta ocasión quedará circunscripto a la sola noción de persona a los fines de mostrar las transformaciones que esta categoría jurídica romana sufre bajo su remodelización en un contexto cristiano

1 Ulpiano. *Institutas*, I: *Dig.* I, 1, 3.

2 Ulpiano. *Institutas*, I: *Dig.* I, 1, 4.

3 Hermogeniano. *Epítome de Derecho*, libro I: *Dig.* I, 5, 1: “*Ex hoc iure gentium introducta bella, discretæ gentes, regna condita, dominia distincta, agris termini positi, aedificia collocata, commercium, emptiones venditiones, locationes conductiones, obligationes institutæ: exceptis quibusdam quæ iure civili introductæ sunt*”.

4 Papiniano. *Definiciones*, libro II: *Dig.* I, 7: “*Ius autem civile est, quod ex legibus, plebis scitis, senatus consultis, decretis principum, auctoritate prudentium venit*”.

5 Para la tradición filosófica, opuesta a la jurídica, cf., por ejemplo, Cicerón. *De re publica* 3, 22, 33: “*vera lex, recta ratio, naturæ congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna*”.

6 Gayo. *Institutas*, libro I: *Dig.* I, 5, 1: “*Omne ius quo utimur vel ad personas pertinet vel ad res vel ad actiones*”.

medieval. Sin embargo, a diferencia de lo que suele hacerse, no seguiremos la noción jurídica de persona a través de los debates trinitarios sino que veremos cómo, en un ámbito aparentemente marginal como es el derecho monástico, se produce una de las transformaciones más radicales de la noción de persona cuya onda expansiva ha modelado de modo perdurable el derecho contemporáneo que todavía no ha realizado un inventario apropiado de los orígenes de dicha mutación.

Como lo han demostrado antropólogos y lingüistas, la noción de persona tiene el sentido original de “máscara” y proviene, con toda certeza, del mundo etrusco como muchas otras palabras terminadas en *-na*. También, según la hipótesis de Benveniste, serían los etruscos quienes habrían, a su vez, tomado esta palabra del griego *prósopon* y quienes, a su vez, sirven de ligazón con los ritos de la hermandad de los *Hirpi Sorani* como rituales sagrados de las máscaras (Mauss, 1938). Lo importante para nosotros es que tanto en el mundo del ritual como en el mundo del teatro (ambos íntimamente relacionados) el significado de “persona” como máscara sirve para desdoblarse al individuo entre su ser físico y real y un ser ficticio que representa y con el cual no se confunde. De allí que, en el vocabulario latino propio del teatro se pueda hablar de “desempeñar un papel” (*personam sustinere*), “asumir un papel” (*personam gerere*), “tener un lugar en un papel” (*personae vicem gerere*). En este sentido, la persona es el doble ficticio del actor, el personaje, que nunca coincide con el ser físico de aquél.

Este sentido del vocablo entra rápidamente en la esfera jurídica para constituirse en el vocablo técnico más importante de todo el armazón de la jurisprudencia antigua (y moderna, podríamos decir, ya que la noción de “sujeto de derecho” es meramente doctrinal y no se halla en las codificaciones). Allí también, el objetivo es distinguir la persona física, real, individual en su unidad biológica y psicológica, de su doble ficticio, artificio puro del derecho que lo transforma en sujeto de imputación normativa.

Como lo define, para el derecho romano, uno de los máximos especialistas en la materia:

La unidad de la ‘persona’ no recubre primeramente aquella de un sujeto psíquico o psicológico. Esta recubre primeramente, en todo caso originariamente, la unidad de un patrimonio. Esta unidad es de orden gestional. Se llamaba finalmente, *persona*, en derecho romano, al sujeto de derecho titular de un patrimonio, y los agentes (hijos, esclavos) que él incluía y quienes, por ello mismo, estaban habilitados para representarlo jurídicamente [...] El derecho reconocía tantas personas como patrimonios, más que individuos. De allí la posibilidad para un

solo sujeto de contener varias personas, o para una sola persona de contener varios sujetos. Un mismo individuo, si se repartía entre dos patrimonios, constituía dos personas (Thomas, 1998, p. 100).

Así, en un ejemplo que nos proporciona Juliano:

El esclavo común tiene la persona de dos esclavos (*communis servus duorum servorum personam sustinet*). Si mi propio esclavo ha recibido una promesa de parte de un esclavo que nos es común a ti y a mi, todo ocurre, en esta única fórmula verbal, como si dos promesas hubiesen sido pronunciadas separadamente, una que habría dirigido a la persona de mi esclavo, y la otra que se habría dirigido a la persona del tuyo.⁷

Como explica Thomas, el derecho opera una verdadera disociación de sujetos y de cuerpos, para componer ‘personas’. El esclavo común, individuo compartido entre dos amos, dividido entre dos patrimonios, pronuncia una sola promesa. Pero de su única boca salen dos palabras diferentes jurídicamente: una compromete al primer amo, la otra no compromete al segundo. Lo que la naturaleza reúne en un cuerpo, en una boca, en una voz, el derecho lo disocia en dos fórmulas jurídicas distintas y en dos personas irreductibles (Thomas, 1998, p. 99).

3. EL PROBLEMA DE LAS REGLAS DE VIDA Y LA MUTACIÓN DEL DERECHO OCCIDENTAL

Uno de los laboratorios donde Occidente ha llevado adelante una verdadera transformación de la noción jurídica de persona ha sido en los estatutos de las reglas monásticas. Con todo, resulta ampliamente problemático comprender qué es una regla. Probablemente, en la filosofía contemporánea, sea Ludwig Wittgenstein quien se haya interrogado con mayor ahínco sobre la naturaleza de toda regla. En efecto, una pregunta central que no deja de ocupar al filósofo es: “¿Cómo puedo seguir una regla? (*Wie kann ich einer Regel folgen?*)” – si ésta no es una pregunta por las causas (*Ursachen*), entonces lo es por la justificación (*Rechtfertigung*) de que actúe así, siguiéndola” (Wittgenstein, 1988, pp. 210-211).

En otras palabras: ¿qué tipo de acción se pone en marcha toda vez que alguien decide seguir una regla?⁸ Cuando Wittgenstein apli-

7 Juliano. *Digesto*, 45, 3, 1, 4.

8 Este problema ha dado lugar a lo que se conoce como la “paradoja de Wittgenstein” (anclada en la proposición §201 de sus *Philosophische Untersuchungen*). La más aguda enunciación de la misma se halla en Kripke, 1982, pp. 7-56, sin embargo, es necesario destacar el ensayo pionero y fundamental de Bouveresse, 1969, pp. 319-338.

ca esta pregunta a las proposiciones gramaticales y a las matemáticas, su conclusión es que, en estos casos, las reglas no pueden ser ni verdaderas ni falsas. Sin embargo, como ha sido oportunamente señalado por los estudiosos, Wittgenstein recusa la distinción entre proposiciones matemáticas y proposiciones ordinarias puesto que entre ellas no hay más que una diferencia en el tipo de lógica que determina la asignación de la certeza. En este sentido, es posible, equiparar, según el Wittgenstein de *Über Gewissheit*, una proposición matemática de otra que exprese un contenido religioso dado que en ambos casos, lo que está en juego es una similar noción de *necesidad* (Wright, 1980, p. 415 n. 1).

De hecho, el problema de “seguir una regla” se halla estrechamente relacionado con el de establecer cómo y de dónde una proposición extrae su carácter necesario. Para Wittgenstein la necesidad de una regla no deriva de un estado de cosas del mundo sino de una decisión lingüística por medio de la cual implementamos un determinado “juego de lenguaje” que actúa como sistema de representación de la realidad. En cierto sentido, es el propio hablante, en situación, el que edifica la necesariedad de una regla que él mismo se impone. Sin embargo, este mismo tipo de problemática puede y debe aplicarse al problema de las reglas monásticas que, de algún modo, constituyen algo así como el zócalo arqueológico donde se pensó, por primera vez, lo que con el correr de los siglos se constituiría como la “paradoja de Wittgenstein” sobre el seguimiento de una regla.

Wittgenstein mismo habla de “la teología como gramática (*Theologie als Grammatik*)” [Wittgenstein, 1988, p. 282] y, efectivamente, en el caso de la primera, su constitución como *dogma*, establece *ipso facto*, el carácter necesario de sus proposiciones. Con todo, entre la necesariedad de una proposición matemática y otra de tipo teológico subsiste no sólo el vacío de indiferenciación que veía Wittgenstein, sino que la naturaleza de una y otra pueden distinguirse aún si ambas derivan de algún proceso decisional establecido en una interacción lingüística. Esta diferencia se funda en el hecho de que la necesariedad del dogma va de la mano con la *punibilidad jurídica de su violación*, algo que no se produce en otros juegos de lenguaje. En este sentido, seguir una regla teológicamente establecida guarda el mismo carácter problemático que toda regla jurídica, cuya violación, altera la situación de algún sujeto de imputación en el mundo. Esta *vis obligandi* del derecho añade un componente de violencia constitutiva

Para una respuesta al planteo de Kripke, cf. Miller, Alexander y Wright, Crispin, 2002. También son de gran interés los estudios reunidos por Holtzman, Steven H. y Leich, Christopher M., 1981.

en las reglas de un dispositivo jurídico que se halla ausente de otros sistemas formales como el matemático o el gramatical (que, no obstante, no carecen de sanciones a su violación, pero son de naturaleza extra-jurídica).

Habiendo realizado estas consideraciones, podemos entonces ahora intentar comprender lo que podríamos denominar la “paradoja de la regla monástica” dado que, en un gesto inesperado, la tratadística medieval ha podido hablar de una *regula vivendi*, de una “regla de vida”. Es decir que, en una formulación en apariencia sorprendente, gramática y vida se funden en un inusitado dispositivo que busca transformar indisolublemente a la dimensión denotativa del lenguaje en una *expresión* (y no en una mera representación convencional) del mundo de la naturaleza y de la vida. Para intentar acercarnos a este problema, debemos entonces adentrarnos en el campo de las reglas monásticas.

Hacia el año 404, Jerónimo recibió en su monasterio de Belén a un grupo de monjes provenientes del monasterio alejandrino de Metanoia quienes le pidieron que tradujese al latín la llamada “Regla de Pacomio”, originalmente escrita en copto y posteriormente traducida al griego. Esta traducción latina de Jerónimo (Boon, 1930) es la única que hoy se conserva del documento más antiguo del género teológico que se conoce como “regla de vida”. Como ha sido señalado por uno de los más importantes estudiosos del monacato, Pacomio considera que el texto mismo no es sino una implementación o desarrollo de la forma de vida ya presente en el texto bíblico (De Vogüé, 1980, p. XII). En este sentido, la regla es una vida evangélica codificada según un particular sistema normativo.

En este sentido, resulta de gran riqueza historiográfica la constatación de que la Comunidad (*koinonía*) pacomiana incluía una diversidad de concepciones teológicas que permiten a los estudiosos hablar de una multiplicidad o amalgama de creencias muchas veces disímiles y enfrentadas entre sí donde “las fronteras entre individuos, grupos o literaturas eclesiástica o doctrinalmente distintos aparecen extraordinariamente fluidas” (Goehring, 1999, p. 216) y, por ello, los pacomianos podían, sin ninguna dificultad, leer textos que posteriormente se considerarían heterodoxos o heréticos (Robinson, 1990). Sin embargo, lo que resulta decisivo es que, por encima de estas diferencias doctrinales, existía el común acuerdo de instaurar una novedosa forma legislativa conocida como *regula* para decidir sobre las formas que debía adoptar la vida del monje. Y, según la perspectiva que aquí seguimos, lo que resulta de capital importancia es comprender el carácter de la normatividad presente en la regla y, para ello, no es necesario buscar, infructuosamente, “convicciones que mitiguen la aparente ferocidad de una legislación uniforme” (Rousseau, 1985, p. 88).

Sin embargo, si bien es posible sostener que las configuraciones disciplinarias encuentran su arquetipo en el monasterio y, por lo tanto, son también, una forma teológica secularizada del ejercicio del poder, también es cierto que los modelos militares actuaron, en el origen del poder pastoral, también como uno de las tantas fuentes en las cuales los monjes hallaron su inspiración para la constitución de las comunidades del desierto.

Por sólo dar un ejemplo, en la *Regla de Pacomio* podemos leer que “si durante los cantos, las oraciones o las lecturas, alguien habla o ríe, deberá desatarse su cinturón (*solvet cingulum*) inmediatamente y se dirigirá al altar con la cabeza gacha (*inclinata cervice*) y los brazos caídos (*manibus ad inferiora depressis*)”.⁹ Precisamente, el gesto de desatarse el cinturón denota un claro origen militar dado que en el ejército romano, esta acción precedía a una expulsión de las filas. En esta perspectiva, algunos estudiosos han podido así relacionar teológico-políticamente la conformación de una verdadera *militia Christi* bajo la forma de una comunidad monacal (Lehmann, 1951).

Esto nos obliga a admitir, entonces, que también en sus inicios, los monasterios surgieron de modelos políticos teologizados¹⁰ y que la comunidad monástica es la forma que consagra una politicidad de orden completamente novedoso en el mundo antiguo. Por ello mismo, la regla define explícitamente su contenido como *praecepta vitalia*, es decir, como normas jurídicamente vinculantes cuyo objetivo es disponer zoopolíticamente de una vida para darle una forma legislativamente modelada.

Al mismo tiempo, esta necesidad jurídica es establecida por la regla a partir de otra institución jurídica, el *votum*, o juramento sagrado de pertenencia (Ruppert, 1971) en el que el monje que ingresa al monasterio decide voluntariamente someterse a la obediencia de la *Regula* (de allí que la *Regula Pachomii* pueda tener todo un apartado dedicado a las penas que han de recibir quienes violen los mandatos de la misma).

En efecto, podemos ver la magnitud de la transformación que el derecho monástico opera sobre el antiguo derecho romano y la categoría de persona jurídica. Si la casuística romana había puesto un cuidadoso empeño en distinguir entre la persona física como unidad biológica y psicológica de su doble ficticio en la esfera de la norma y la imputabilidad, con el monaquismo se introduce un tipo nuevo de

9 *Regula S. Pachomii*, I.

10 Para un contexto diferente, la expresión también ha sido utilizada por Assmann, 2000.

normatividad que no distingue ya más entre una persona real y otra ficticia, puesto que la regla y la vida coinciden plenamente, la persona ficticia del derecho y la persona física se hacen una sola y la misma realidad. En este sentido, estamos frente al escenario, inaudito hasta ese momento, de una ley que se encarna plenamente en la vida biológica misma de los sujetos de derecho y que, al mismo tiempo, legisla sobre aspectos que, en el mundo romano, estaban excluidos del orden jurídico, por considerárselos estrictamente privados: así, por ejemplo, la alimentación, la vestimenta, el sueño, la posibilidad de utilizar un objeto personal, las horas del baño, de la lectura y así sucesivamente. En el mismo gesto, entonces, se entrelazan esferas que, como la de lo necesario y lo voluntario, lo jurídico y la ética, habían permanecido, hasta ese momento, separadas.

En este punto, el derecho monástico introduce dentro del espacio público de la ley aquellos aspectos que, en el derecho romano, pertenecían a la esfera privada o, si se quiere, establece una neta coincidencia entre lo público y lo privado hasta el punto en que ambas esferas, constitutivas de la política clásica, se tornan indistinguibles.

El cristianismo produjo, en este panorama, una mutación de características inusitadas en el seno del derecho antiguo dado que, por primera vez, el carácter mesiánico de la ley pudo lograr que esta coincidiera plenamente con la vida. La vida evangélica pronto se plasmó en la *forma vivendi* de los monasterios de Oriente y Occidente que actuaron como verdaderos centros donde el sistema del derecho sufrió una alquimia jurídico-política en la cual naturaleza y ley se tornaron indistinguibles. Las *regulae* de los monasterios cristianos son los primeros ejemplos de una nueva forma de derecho que hasta ese momento el mundo occidental no había conocido y cuyos lineamientos perduran en el mundo contemporáneo. A partir del momento en que el Mesías mismo fue concebido como una ley encarnada¹¹ y los monjes constituyeron su vida como una auténtica *imitatio Christi*, se estableció lo que hemos dado en llamar “paradoja de la regla monástica”.

A partir de entonces, “seguir una regla” se transformó en un sintagma que podría reescribirse como “vivir según las reglas internas de la vida” puesto que, en el derecho monástico, tuvo lugar un experimento jurídico y ontológico donde la vida fue fundida en un solo cuerpo con la ley y, en consecuencia, esta última fue concebida como *regula*, es decir, como *norma inmanente* capaz de gestionar normativamente el curso de la vida. Dicho de otro modo

11 Sobre el Mesías como “ley viviente” cf., por ejemplo, Clemente de Alejandría. *Stromata*, I, 181, 4-5.

e invirtiendo (¿o radicalizando?) completamente el *dictum* wittgensteiniano, la vida se transformó entonces en la nueva surgente misma de la ley.

En este sentido, la genealogía del derecho monástico es también una forma de arqueología filosófica de ciertas obras como la de Wittgenstein que, nos parece, no pueden tornarse plenamente inteligibles si no son restituidas a su zócalo de origen en las reglas monásticas medievales que son materia y fuente de la reflexión wittgensteiniana. En efecto, según el testimonio de Bertrand Russell, ya hacia 1919, Wittgenstein había considerado seriamente la idea de entrar en un monasterio. Y como anota Wittgenstein en los *Cuadernos de Cambridge y de Skjolden*: “una *cuestión religiosa* es solamente o bien una cuestión de vida [*Lebensfrage*] o bien una charlatanería vacía. Este juego de lenguaje, sólo se juega con las cuestiones de vida [...] Quiero decir: si una beatitud eterna no significa algo para mi vida, mi *manera de vivir*, no debo entonces romperme la cabeza con ella [...]” (Wittgenstein, 1999, pp. 123-4).

En los mismos cuadernos, Wittgenstein se pregunta: “¿Qué es un apóstol? Ser un apóstol es una vida [...] Describir a un apóstol significa describir una vida [...] Creer en un apóstol quiere decir comportarse – comportarse activamente – de tal o tal manera frente a él [...] Yo te presento una vida y veo cómo te comportas frente a ella. Yo querría, por así decirlo, por medio de esta presentación, amueblar tu vida [*dein Leben auflockern*]” (Wittgenstein, 1999, pp. 60-1).

Si el mundo moderno puede ser caracterizado como aquel en el que la ley se transforma en procesos de normativización, una arqueología de dicha mutación debe ser rastreada en el paulatino proceso – que no podemos describir aquí – por medio del cual el derecho monástico pasó a formar parte del espesor jurídico de los Estados modernos bajo la forma de lo que se conoce como administración burocrática y cuyo eslabón perdido puede ser hallado entre las antiguas reglas de vida de los monjes tardo-antiguo y medievales. Por ello, el derecho monástico es un zócalo insoslayable de una historia zoopolítica de la ley como gestión de la naturaleza cuyo contornos sólo hoy comenzamos a entrever y en donde, paralelamente, la onto-teo-logía hizo de la *zoè* el último bastión no deconstruido de la metafísica occidental.

BIBLIOGRAFÍA

- Assmann, J. (2000) *Herrschaft und Heil. Politische theologie in Altägypten, Israel und Europa*, München: Hanser.
- Boon, A. (1990) *Pachomiana Latina. Règle et Épîtres de St. Pachôme, Épître de St. Théodore et “Liber” de St. Orsiesius*, Louvain: Bureaux de la Revue.

- Bouveresse, J. (1969) "La notion de 'grammaire' chez le second Wittgenstein". En *Revue Internationale de Philosophie*, n° 88-89, pp., 319-338.
- Cicerón. (1980) *La République*, Paris: Les Belles Lettres.
- Clemente de Alejandría. (1951) *Les Stromates*, Paris: Sources Chrétiennes.
- De Vogüé, A. (1980) "Foreword". En Pachomius. *Pachomian Koinonia*, vol. I: *The Life of Saint Pachomius and his Disciples* (ed. Armand Veilleux), Kalamazoo: Cistercian Publications.
- Gadamer, H-G. (1977) *Verdad y Método*, Salamanca: Sígueme [edición original: *Wahrheit und Methode*, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1975].
- Garnsey, P. (1996) *Ideas of slavery from Aristotle to Augustine*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Goehring, J. (1999) "Monastic Diversity and Ideological Boundaries in Fourth-Century Christian Egypt". En *Id., Ascetics, Society and the Desert. Studies in Early Egyptian Monasticism*, Harrisburg, PA: Trinity Press.
- Gohlke, P. (1924) "Die Entstehungsgeschichte der naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles" En *Hermes*, LIX, pp. 274-306.
- Holtzman, S. H. y Leich, C. M. (1981) *Wittgenstein: to follow a rule*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Justiniano. (1627) *Corpus Iuris Civilis*, Lyon: Sumptibus Claudii Landry, 6 vols.
- Kripke, S. (1982) *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Oxford: Basil Blackwell.
- Lehmann, K. (1951) "Die Entstehung der Freiheitsstrafe in den Klöstern des hl. Pachomius" En: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Kanonistische Abteilung* 37, pp. 1-94.
- Mauss, M. (1938) "Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne celle de 'moi' " En *Journal of the Royal Anthropology Institute*, vol. lxxviii, London, pp. 263-281.
- Miller, A. y Wright, C., (compiladores). (2002) *Rule-following and meaning*, Ottawa: Carleton University Press.
- Robinson, J. M. (1990) *The Pachomian Monastic Library at the Chester Beatty Library and the Bibliothèque Bodmer*, Claremont: Institute for Antiquity and Christianity.
- Rousseau, P. (1985) *Pachomius. The Making of a Community in Fourth-Century Egypt*, California: California University Press.
- Ruppert, F. (1971) *Das pachomianische Mönchtum und die Anfänge des klösterlichen Gehorsams*, Münsterschwarzach: Vier-Türme Verlag.

- Schmitt, C. (2009). *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin: Duncker & Humblot GmbH.
- Thomas, Y. (1991) "Imago Naturae. Note sur l'institutionnalité de la nature à Rome" En AAVV., *Théologie et Droit dans la Science Politique de l'État Moderne*, Roma: École française de Rome.
- Thomas, Y. (1998) "Le sujet de droit, la personne et la nature. Sur la critique contemporaine du sujet de droit" En *Le Débat* , N° 100, pp. 85-107.
- Wittgenstein, L. (1988) *Philosophische Untersuchungen / Investigaciones filosóficas*, Barcelona: Crítica.
- Wittgenstein, L. (1999) *Carnets de Cambridge et de Skjolden*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Wright. C. (1980) *Wittgenstein on the Foundations of Mathematics*, London: Duckworth.

SANTO TOMÁS, LA PATRIA Y EL PATRIOTISMO. ALGUNAS PRECISIONES HERMENÉUTICAS

Ceferino Muñoz

INTRODUCCIÓN

Es común entre autores cristianos que se invoque la autoridad de Santo Tomás al momento de hablar de la patria y del patriotismo, y en concreto el pasaje de q. 101, a. 3 de la II-II, *Suma de Teología*, único lugar donde habla específicamente de estos temas. El esquema general que suelen utilizar estos intérpretes es más o menos el siguiente: se explica que el patriotismo es una virtud, es decir un hábito operativo bueno, derivada de la piedad, la cual a su vez deriva de la virtud cardinal de la justicia. Luego se define la virtud del patriotismo y se explicitan los tipos de amor hacia la patria, para luego tematizar los elementos que ésta incluiría: los padres, los antepasados, la familia, la historia, la tradición, la cultura, los símbolos patrios, las costumbres, la geografía, el suelo natal, su entorno bucólico, etc. Muchos de estos elementos actualmente los consideramos de importancia pero, hay que decirlo, la mayoría de ellos no aparecen nombrados en la fuente de autoridad invocada; en este caso, el Aquinate.

LA DOCTRINA TOMASIANA

A fin de aclarar un poco el panorama, intentemos seguir el esquema tradicional tomasiano, contenido en la ya mencionada *Suma de Teología*,

* CONICET-UNCuyo.

II-II, q. 101, a. 3. Allí se postula que una de las virtudes derivadas de la justicia es la religión, la cual consiste en dar culto a Dios, y en un grado inferior se ubica la virtud de la piedad que consistiría en darlo fundamentalmente a los padres y a los consanguíneos y luego a la patria (es decir a los conciudadanos y amigos de la patria). “Por lo tanto –asevera Tomás–, a éstos *principalmente* se extiende la virtud de la piedad”. El adverbio *principalmente* no parece casual. Por el contrario, el dominico con este adverbio parece querer dejar el ámbito de la virtud de la piedad filial lo más abierto posible a las circunstancias de tiempo y lugar en donde el hombre tenga su familia y comunidad política.

Ahora bien, un punto inicial a destacar es que Tomás nunca habla de la virtud del patriotismo *verbatim* o a secas, como tampoco agrega ningún sufijo *ismo* o similar al referirse al amor hacia los padres (*i.e.* no habla de paterismo) o hacia los consanguíneos (*i.e.* no dice consanguinismo). Sí habla de un tipo de *philia* (amor, amistad) hacia con ellos, pero en los tres casos es patente que se habla de la virtud de la *pietas*. También aclara, para que no queden dudas al respecto, que “la comunicación entre consanguíneos y conciudadanos (*consanguinitatem et concivium*) tiene que ver más que las otras con los principios de nuestro ser. Por eso se le da con más razón el nombre de *piedad*” (*S.Th*, II-II, q. 101, a. 1, ad. 3.).

Ya veremos que Tomás no desarrolla mucho el tema. En todo caso, lo que sí hace es explicitar un poco cómo debe vivirse la virtud en cada caso concreto. Por ejemplo en el amor a la patria, que es el que nos ocupa, sostiene: “Es necesario distinguir estas virtudes entre sí bajando escalonadamente de una a otra [...]. Así como en lo humano nuestro padre participa con limitaciones de la razón de principio que se encuentra sólo en Dios de manera universal, así también la persona que cuida de algún modo de nosotros participa limitadamente de lo propio de la paternidad. Pues el padre es el principio de la generación, educación, enseñanza y de todo lo relativo a la perfección de nuestra vida humana; en cambio, la persona constituida en dignidad es, por así decirlo, principio de gobierno sólo en algunas cosas, como el príncipe en los asuntos civiles, el jefe del ejército en los militares, el maestro en la enseñanza, y así en lo demás. De ahí que a tales personas se les llame también “padres” por la semejanza del cargo que desempeñan [...]. Por tanto, así como en la religión, por la que damos culto a Dios, va implícita en cierto grado la piedad por la que se honra a los padres, así se incluye también en la piedad la observancia, por la cual se respeta y honra a las personas constituidas en dignidad” (*S.Th*, II-II, q. 101, a. 1, c.).

Es reveladora la explicación de Tomás porque especifica a quiénes considera conciudadanos o compatriotas: al que gobierna en la ciudad, a los jefes, a los maestros y a todos los que por denominación extrínseca

se les puede también considerar como padres por el cargo que desempeñan y en cuanto son, *secundum quid*, principio de generación. Continúa el texto de la *Suma*: “A las personas constituidas en dignidad se les puede dar algo [...] en orden al bien común; por ejemplo, cuando se les presta [en el sentido de *dar*] un servicio en la administración de la república [...]. Esto corresponde a la piedad, que da culto no sólo a los padres, sino también a la patria”(S.Th, II-II, q. 101, a. 1, c.).

Insisto en que cuando el dominico dice *patria* está hablando de los *conciudadanos*. Así que el amor a la patria sería una forma en la que se realiza el amor al prójimo, a los semejantes que nos rodean y con los que nos sentimos en comunión y con los que estamos en deuda. Esta aclaración no es ociosa puesto que la piedad –como parte potencial de la justicia– es una virtud especial que marca una deuda hacia una persona o personas, no hacia una *protorealidad* llamada *patria* o *nación*. Pero mejor escuchemos de nuevo a Tomás: “Una virtud es especial por el hecho de considerar un objeto según una razón especial. Y como a la razón de justicia pertenece el dar a otro lo que le es debido, donde aparece una razón especial de deuda *hacia una persona*, allí hay una virtud especial” (S.Th, II-II, q. 101, a. 1, c.).

Con todo, algunos escritores católicos creyendo seguir una línea tradicional ubican como el objeto inmediato y directo de la virtud del amor a la patria al suelo natal, a las tradiciones, a los usos, a la historia, etc. Sin embargo, el Aquinate no hace alusión a nada de ello, sino que habla de los hombres, de la sociedad y del gobierno.

ALGUNAS HERMENÉUTICAS CONTEMPORÁNEAS

En base a la doctrina de Santo Tomás se han hecho numerosas teorizaciones en torno a la virtud del patriotismo. Por cuestiones de espacio, nos centraremos solo en aquella tendencia a hipostasiar (o dotar de personalidad) a la patria. Aquí un texto representativo al respecto:

La Patria es mucho más que un territorio, tiene algo de persona viviente. El patriotismo sólo es amor cuando se considera la Patria cual persona viviente, no de la misma manera, por cierto, como lo es un ser humano individual, pero sí a su modo, al modo colectivo, social e histórico. La Patria posee una personalidad propia y, por ende, está capacitada para ser objeto de amor (Sáenz, 2005, 439).

En otro de los pasajes esta idea de la patria sustancializada es aún más clara:

[...] se debe amar a la Patria casi como si fuera una persona humana, y por tanto dicho amor habrá de asumir todas las formas que puede

asumir el amor a una persona humana. Estas formas son tres: el amor filial, el amor conyugal y el amor paternal [...]. La Patria, pues, concluye García Morente, que se nos muestra como madre, esposa e hija, es objeto de las tres formas de amor que cabe sentir hacia las personas: el amor de gratitud, el amor de fidelidad y el amor de sacrificio. Allí debe confluír la educación del patriotismo, en esas tres formas de amor en que se cifra el conjunto de obligaciones que nos impone dicha virtud (Sáenz, 2005, 447 y 449).

Lo que parecería darse aquí es una *hipóstasis* de la patria¹⁵ y así se le atribuye características y relaciones antropomórficas de tal modo que ahora ella se acerca a una sustancia con determinadas características propias¹⁶. Si seguimos este argumento hasta el final, se colige que dichas características serían designios de Dios al igual que nuestra existencia personal en este tiempo y lugar. Así, de estas cuasi-hipóstasis llamadas patrias o naciones, según el caso, se puede hacer una biografía al modo como se hace de una persona que ha sido creada por Dios y pensada en Su plan providente.

Ya vimos, además, que la exegesis del texto del doctor de Aquino que compartimos antes es bien distinta. Se deja en claro, con notable hincapie, que el único objeto de la patria son los hombres, y el objeto de la virtud de la piedad también son esos hombres en cuanto padres, parientes y conciudadanos. Con ellos tenemos una deuda contraída que debemos saldar. Todo lo demás, según José Miguel Gamba, puede considerarse accesorio. Con todo, algunos escritores católicos creyendo seguir una línea tradicional ubican como el objeto inmediato y directo de la virtud del amor a la patria al suelo natal, a las tradiciones, a los usos o a la historia (Gamba, 2010, 94). Sin embargo, el Aquinate no hace alusión a nada de ello, sino que habla solo de los hombres, de la sociedad y del gobierno (Gamba, 2010, 94).

De acuerdo a lo anterior es dable considerar que esta idea de patria que sostienen algunos autores católicos católico no aparece en la letra de Tomás. Éste nunca le atribuye a la patria características y relaciones al modo como lo tienen las personas. En todo caso lo que dice es que la patria *son* las personas. Nunca dice que la patria posee una personalidad propia o que el amor a la patria habrá de tomar todas las formas que puede asumir el amor a una mujer (como esposa, madre e hija) y tampoco que la virtud del patriotismo impone amarla de ese modo.

CONSIDERACIONES FINALES

No ha sido la idea aquí la de sugerir o dar a entender que si las características actuales en torno a la patria que hemos mencionado no aparecen en la letra del Aquinate, luego necesariamente no pueden

ser válidos, verdaderos u objeto de estudio. Simplemente se quiere dejar en claro que el Aquinate no solamente no los tematiza sino que ni siquiera los nombra. En la edición crítica de la *Suma de Teología* su comentador más conocido, Tomás de Vio Cayetano, tampoco menciona nada al respecto. Es más, Cayetano ni siquiera comenta *la quaestio* 101, a. 3, c. de *la Secunda Secundae*.

Además, un dato hermenéutico no menor es que cuando S. Tomás habla de patria lo hace casi exclusivamente para referirse a la patria definitiva. Es clarísima la distinción entre *in via* e *in Patria* en toda la obra tomasiana, como también en la de los autores escolásticos. En un caso se habla de la condición de peregrinos y en la otra la de la vida eterna. Un rápido repaso por el *Corpus Thomisticum* podría corroborar este dato. Doy algunos ejemplos: en la *Contra Gentiles* nunca menciona la palabra, en la *Suma de Teología* en poquísimas ocasiones tematiza acerca de la patria en sentido terreno, en el *Comentario a la Política* no lo hace nunca y en el *Comentario a la Ética* tampoco, sino que allí cuenta casi a modo de anécdota que muchos de los contemporáneos a Anaxágoras le reprochaban el haberse ocupado del estudio de la naturaleza en lugar de los asuntos políticos y por ende de su patria; a lo cual el griego respondió –y con esto concluyo la ponencia–, señalando el cielo, que de su patria tenía gran cuidado (“mihi patria valde curae est, ostenso caelo”. *Comm. Ethic.*, lib. 6 l. 6 n. 9).

BIBLIOGRAFÍA

- Aquino, T. de (1964). *Suma de Teología*, Madrid: BAC, 1964.
- Aquino, T. de (2001). *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, traductor Celina Lértora Mendoza, Pamplona: EUNSA.
- Aquino, T. de (2005), *Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo*, Libro II, translation by Juan Cruz Cruz. Pamplona: EUNSA.
- Gambra R. (1958). *Eso que llaman Estado*, Madrid: Montejuorra.
- Gambra, J. (2010). El patriotismo clásico en la actualidad. *Verbo* (481), 85-100.
- Ousset, J. (1972). *Patria, Nación, Estado*, Madrid: Speiro.
- Sáenz, A. (2005). *Siete virtudes olvidadas*, Guadalajara, APC.
- Senovilla, J. (2004). *La virtud de la piedad en Santo Tomás de Aquino. Fuentes y análisis textual*, Navarra: EUNSA.

EL “UNIVERSAL” EN TOMÁS DE AQUINO, Y EN EGIDIO ROMANO

Fernanda Ocampo

1. INTRODUCCIÓN

El presente trabajo tiene como propósito lograr una primera aproximación comparativa entre la concepción del “universal” en Tomás de Aquino y la concepción del “universal” en Egidio Romano, mostrando que, a pesar de la diversa terminología utilizada en cada caso –en función de las diferentes circunstancias intelectuales en las que se ha inscrito el discurso de cada uno–, no obstante, existe una línea de pensamiento compartida, nutrida de fuentes y doctrinas comunes. En este entrecruzamiento de concepciones en torno al “universal”, nos referiremos principalmente a dos elementos doctrinales clave, que han determinado y definido esencialmente a cada posición: a saber, la doctrina aviceniana de la esencia, y la distinción entre las “primeras” y “segundas” intenciones (*intentiones*) del intelecto. Así, pues, abordaremos primero la concepción tomasiana del “universal” en relación con estos puntos señalados, en segundo lugar, examinaremos la concepción propia del pensador romano, y finalmente, expondremos nuestras conclusiones.

2. EL “UNIVERSAL” EN TOMÁS DE AQUINO

Tomás de Aquino no elaboró un tratado específico y separado para el tratamiento del tema del “universal”, sino que su pensamiento se encuentra diseminado en diversos y numerosos *loci* de su obra, a partir

de los cuales es posible reconstruir una precisa doctrina. Ahora bien, puesto que el presente trabajo tiene como finalidad la aproximación entre el pensamiento tomasiano y el de Egidio Romano acerca de esta cuestión, centraremos resumidamente nuestro análisis en aquellos textos fundamentales que permitan una mejor comparación, en función de los dos elementos doctrinales clave que, según hemos dicho, nutren y definen ambas concepciones. En efecto, si nos abocamos primero a Tomás de Aquino, el opúsculo juvenil *De ente et essentia*, constituye un punto de referencia ineludible para la caracterización del uso que hace el Aquinate de la doctrina aviceniana de la esencia en relación con el tema de los “universales”. En este sentido, tanto la tesis de la esencia “en su consideración absoluta” –según la cual, a la esencia, en sí misma, no le corresponde ni la unidad ni la multiplicidad, ni la singularidad ni la universalidad, ni la existencia en los singulares, ni la no existencia–, como la tesis, también aviceniana, de la distinción entre el “universal” y “aquello a lo cual” le conviene la intención de universalidad,¹ se encuentran en funcionamiento en el *De ente*, cuando se trata de dar cuenta de la “noción universal”. Otros fragmentos de obras contemporáneas o más tardías, nos ayudarán a completar nuestro análisis.

Así pues, en primer lugar, en su *De ente et essentia*,² Tomás afirma las siguientes tesis fundamentales: 1) la esencia de las cosas, puede ser considerada de dos modos posibles, a saber, “absolutamente” (*absoluta consideratio naturae*), o según el ser que la esencia tiene en esto o en aquello (*secundum esse quod habet in hoc uel in illo*), esto es, en un “substrato”;³ 2) mientras según el primer modo sólo se le atribuye a la esencia aquello que le conviene en cuanto tal (*i.e.*, según su *ratio propria* o definición), según el segundo modo, algo es predicado de la esencia “accidentalmente” (*per accidens*), en razón de aquello en lo cual se encuentra;⁴ como por ejemplo, en el caso de “hombre”, “animal” y “racional” (pero no “blanco” o “negro”) se predicán de

1 Avicena, *Liber de philosophia prima sive scientia divina. Tractatus V-X*, ed. Simone Van Riet, (Louvain: E. Peeters; Leiden: E.J. Brill, 1980), V, 1, 228, 24 y ss.

2 Tomás de Aquino, *De ente et essentia*, en: *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia*, tomos XLIII, Iussu Leonis XIII P. M. edita, cura et studio Fratrum Praedicatorum (Roma: Editori di San Tommaso, 1976), 362–81. En adelante: Tomás de Aquino, *DEE*. Para los restantes textos citados de Tomás, se sigue la edición electrónica de la *opera omnia: Corpus Thomisticum*, Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes ab A.D. MM, 2000-: <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>.

3 Tomás de Aquino, *DEE*, III, 374, 27-29; 45-47.

4 Tomás de Aquino, *DEE*, III, 374, 27-37; 47-51.

“hombre” según el primer modo, mientras que “blanco”, “universal”, “particular”, etc., se predicán de “hombre” según el segundo modo; 3) la esencia o naturaleza, según el ser que tiene “en esto o aquello”, tiene a su vez dos modos de ser (*duplex habet esse*): en los singulares, *i.e.*, en los múltiples individuos de la naturaleza real, y en el alma o en el intelecto, siguiendo a cada uno de estos modos de ser, “accidentes” (*accidentia*) diversos;⁵ así por ejemplo, ser “individual” es una propiedad que le conviene al “hombre”, no en cuanto “hombre”, sino en cuanto está en Sócrates o en Platón, y ser “universal” es algo que le conviene al “hombre”, no en cuanto “hombre”, sino en cuanto está en el intelecto; 4) la esencia o naturaleza, “considerada absolutamente” abstrae de cualquier existir (*abstrahit a quolibet esse*), de tal modo que, sin embargo, no se haga exclusión (*precisio*) de ninguno de ellos: por lo que, por ejemplo, si es falso decir que la esencia de “hombre” en cuanto tal (*i.e.*, en su consideración absoluta) tiene el ser en este singular (o en aquel otro), en cambio, es verdadero decir que el “hombre”, no en cuanto “hombre” (*non in quantum est homo*), tiene el ser en este singular, o en aquel otro, o en el alma;⁶ finalmente, 5) esta naturaleza, considerada “absolutamente” o “en sí misma”, es “la que” se predica de todos los individuos.⁷

Ahora bien, en función de estas tesis, ¿cómo alcanza entonces la “esencia” o “naturaleza”, la propiedad de la “universalidad”? La respuesta del Aquinate en el *De ente* es que la noción de “universal” (como, por ejemplo, la noción de “especie” o de “género”), conviene a la esencia según el modo de existir que ésta tiene en el intelecto (*secundum illud esse quod habet in intellectu*).⁸ Pues la “unidad” y la “comunidad” (*unitas et communitas*), que pertenecen a la noción de “universal”,⁹ sólo convienen a la esencia a partir de los “accidentes” que se siguen de ella en cuanto al modo de ser que tiene en el intelecto:¹⁰ en efecto, en el intelecto, la esencia (como, por ejemplo, la naturaleza humana) tiene un modo de ser abstracto (*abstractum*) de todos los aspectos individuantes, y por eso guarda una “proporción uniforme” (*ratio uniformis*) con respecto a todos los individuos que están fuera del alma, en cuanto es una “semejanza” (*similitudo*) de todos ellos. Y así, por el hecho de que tiene tal relación uniforme con todos

5 Tomás de Aquino, *DEE*, III, 374, 52-56.

6 Tomás de Aquino, *DEE*, 374, III, 65-70.

7 Tomás de Aquino, *DEE*, III, 374, 70-72.

8 Tomás de Aquino, *DEE*, III, 374, 88-90.

9 Tomás de Aquino, *DEE*, III, 374, 73-75.

10 Tomás de Aquino, *DEE*, III, 375, 122-125.

los individuos, el intelecto encuentra la noción de “especie” y se la atribuye.¹¹ Por esta razón es que “es el intelecto el que obra la universalidad en las cosas” (*intellectus est qui agit in rebus universalitatem*).¹² De esta manera, queda claro entonces que mientras a la naturaleza o esencia le conviene ser “lo que” es predicado de los individuos, según su “consideración absoluta”, *i.e.*, según lo que ella es “en sí misma”, la noción de “universal”, en cambio, no le conviene a la esencia según su “consideración absoluta”, sino según los accidentes que se siguen de su modo de ser en el intelecto: por lo que también se hace necesario distinguir entre “aquello *a lo que*” el intelecto atribuye la intención de universalidad (o predicabilidad), esto es, la esencia o naturaleza –en su consideración absoluta– “predicada”, y la intención de universalidad (o predicabilidad) misma, que le conviene a la esencia según su modo de ser en el intelecto.¹³

Pareciera entonces, según lo dicho hasta ahora en el *De ente*, que sólo hay un sentido en que la esencia se dice “universal”, a saber, en tanto a ella le conviene la intención de universalidad según su modo de ser en el intelecto. La “esencia”, entonces, según su “consideración absoluta”, no sería propiamente “universal”. No obstante, el Aquinate sostiene en otros textos que el “universal” puede considerarse en un doble modo: así, por ejemplo, en *In De an. I lect. 1, 13*, distingue, en relación con “animal universal”, entre el “universal” que es “(algo) uno en muchos o respecto de muchos”, y el “universal” “en cuanto que es animal”, y en *In De an. II lect. 12, 5-8*, distingue entre el “universal” que es “la misma naturaleza común, en cuanto subyace a la intención de universalidad”, y la naturaleza común “en sí misma”; también, en *In Met. VII lect. 13, 5*, diferencia entre el “universal” como “aquella naturaleza *a la cual* el intelecto le atribuye la intención de universalidad” y “el universal en cuanto universal, y en cuanto la indicada naturaleza cae bajo la intención de universalidad, esto es, en cuanto el animal o el hombre, es considerado como *uno en muchos*”. Pues bien, en estos textos, el Aquinate pareciera distinguir claramente entre dos sentidos de “universal”: el “universal” desde un punto de vista lógico (esto es, como “algo uno que se refiere a muchos”), como las nociones de “género” y “especie”, y el “universal” entendido como la misma “naturaleza” o “esencia” considerada “en sí misma”, a saber, como “lo que” se predica de los individuos, y “aquello *a lo cual*” el intelecto le atribuye la intención de universalidad.

11 Tomás de Aquino, *DEE*, III, 375, 90-99.

12 Tomás de Aquino, *DEE*, III, 375, 100-101.

13 Tomás de Aquino, *DEE*, III, 375, 141-146.

A pesar de que Tomás no haga mención en estas obras más tardías de la doctrina aviceniense de la esencia en su “consideración absoluta”, la “naturaleza en sí misma”, que el dominico llama “universal”, no parece ser sino la esencia “absolutamente” considerada, esto es, la naturaleza según su *ratio* propia y definición. Si Tomás insiste en algunos textos en que dichas “naturalezas”, como “animal” u “hombre”, se hallan en los particulares o están en las cosas, esto se debe al hecho de que, como advierte en *In De an.* II, lect. 12, 5-8, dichas naturalezas tienen un doble ser; a saber, un ser material (*esse materiale*), en cuanto están en la materia natural, y un ser inmaterial (*esse immateriale*), en cuanto están en el intelecto: pues bien, en el intelecto dichas naturalezas se encuentran inteligidas *con abstracción* de los principios individuantes, y sólo así, en cuanto al ser que tienen en el intelecto, les adviene (*advenit*) la intención de universalidad. Pero allí mismo agrega, son los “nombres comunes que significan esas naturalezas” (*nomina communia significantia naturas ipsas*), los que se predicen de los individuos, y no los “nombres que significan las intenciones” (*nomina significantia intentiones*) “universales”: así, “hombre” se predica de “Sócrates”, pero no “especie”, ya que “Sócrates” no es “especie”, por más que “hombre” sea una “especie”.

Aunque Tomás no lo expresa en los mismos términos en los que estas distinciones serán postuladas más adelante por otros filósofos (*primae et secundae intentiones*),¹⁴ resulta claro que el Aquinate distingue aquí entre dos tipos de “nombres” y dos tipos de “conceptos” (o *intentiones*). En efecto, en su *De potentia*¹⁵, el dominico explica que, a la concepción del intelecto (*intellectus*), algo responde en la realidad de dos maneras: de un primer modo, “inmediatamente” (*immediate*), a saber, cuando el intelecto concibe la forma de alguna cosa que existe fuera del alma, como la forma del hombre o de la piedra, y de un segundo modo, “mediatamente” (*mediate*), a saber, cuando alguna cosa resulta del acto de entender, y el intelecto, reflexionando sobre sí mismo, la considera. De donde la realidad responde a aquella (segunda) consideración del intelecto, pero mediadamente, esto es, por intermedio de la intelección de la realidad (*mediante intelligentia rei*): por ejemplo, el intelecto entiende la naturaleza del animal (*natura animalis*) en el hombre, en el caballo y en muchas otras especies, y de allí

14 Sobre la distinción entre “primeras” y “segundas” *intentiones*, y la institución explícita de esta doctrina con posterioridad a Tomás de Aquino, ver: F. Amerini, “Intention, Primary and Secondary”, en: Lagerlund, H. (ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Between 500 and 1500* (Dordrecht-Heidelberg-London-New York: Springer, 2011), 555-558.

15 Tomás de Aquino, *De potentia*, q. 1, art. 1 ad 10.

resulta que el intelecto la entiende como “género”. Así, pues, a esta concepción, por cual el intelecto entiende el “género”, no responde inmediatamente una realidad externa que fuera “género”: por el contrario, la realidad (por ejemplo, la naturaleza del animal), responde a la primera intelección, a partir de la cual se deriva esta (segunda) intención (*intentio*). En otras palabras, mientras en la primera intelección se entienden inmediatamente las mismas “naturalezas” o “esencias” que existen en la realidad exterior (como, por ejemplo, hombre o animal), no así en la segunda intelección o “intención”, en la que el intelecto entiende estas mismas naturalezas bajo otra razón (*ut genero*, por ejemplo). Por ello, como hemos dicho, son los nombres correspondientes a la primera intelección, esto es, los nombres comunes “que significan esas naturalezas”, los que se predicán de los individuos (por ejemplo, “hombre”, “animal”), y no los nombres que significan las “intenciones universales” (como “género” o “especie”).

En síntesis, el pensamiento de Tomás en torno a los “universales”, se delinea en las siguientes tesis fundamentales: hay dos sentidos en que puede hablarse de “universal”, a saber, el “universal” en cuanto naturaleza o esencia “en sí misma” (o considerada “absolutamente”) “a la cual” le conviene la *intentio universalitatis*, y que es aprehendida en una “primera” intelección o intención del intelecto, y el “universal” en sentido propio, a saber, el universal “lógico” o “universal en cuanto universal”, que corresponde a la esencia o naturaleza en cuanto “sujeta a” o “junto con” la *intentio universalitatis*, y que corresponde a una “segunda” intención (reflexiva) del intelecto. En esta conformación de la concepción tomasiana del “universal”, han influido claramente, tanto la doctrina aviceniense de la esencia, como la distinción entre las primeras y segundas intenciones del intelecto. Como veremos a continuación, ambos elementos doctrinales están presentes en la exposición que hace Egidio romano de la cuestión, resultando – esa es nuestra hipótesis –, en una doctrina de los universales de características afines a la de Tomás de Aquino.

3. EL “UNIVERSAL” EN EGIDIO ROMANO

Nos abocaremos pues en esta sección al análisis de la doctrina egidiana acerca del “universal”, tomando como punto de referencia principal el texto *Quodlibet* II, q. 6,¹⁶ (redactado en el año 1287 en el marco de su disputa con Enrique de Gante acerca del ser y la esencia), en el que se dejan ver los dos sentidos de “universal” que distingue Tomás de

16 Egidio Romano, *Quodlibet secundum, Quaestio sexta*, en: *Quodlibeta*, ed. M. Fr. Petri Damasi de Coninck, Lovanii, 1646 (reimp. Frankfurt: Minerva, 1996): 61-64. En adelante: Egidio Romano, *Quodlibet* II, q. 6.

Aquino. En efecto, al sintetizar Egidio la interpretación que Enrique hace de la doctrina aviceniana de la esencia en su *Quodlibet* III, q. 9,¹⁷ según la cual a la esencia en su “consideración absoluta” le correspondería un “ser de esencia” (*esse essentiae*) “real” (distinto del “ser de naturaleza” –particular– que la esencia tiene en el mundo extramental, y del “ser de razón” –universal– que la esencia tiene en el alma),¹⁸ el romano da cuenta de las dos tesis que él pretende refutar: a saber, que el *esse essentiae* de la esencia considerada “en sí misma” o “absolutamente” sea un ser “real” (*esse reale*), distinto del ser de naturaleza y del ser de razón, y que la cosa, en cuanto a su “ser de esencia”, sea “indiferente” (*indifferens*) al ser (actual) y al no ser (actual), esto es, al ser (y no ser) de existencia real natural.¹⁹ Haremos repaso de ambas refutaciones, sólo en la medida en que éstas nos permitan comprender mejor el sentido, o los sentidos, que Egidio atribuye al “universal”.

Pues bien, Egidio comienza por señalar que no comprende qué son estos “modos de ser” de los cuales habla el opositor, y sostiene que, en su ser de esencia (*esse essentiae*), la cosa posee de hecho un ser de razón (*esse rationis*), y no algún otro ser distinto de este último: esto significa que la esencia, en sí misma, no tiene un ser (*non habet esse*), sino que sólo es bajo la sola “consideración” del intelecto (*consideratio apud intellectum*), pues la esencia, según sí misma, constituye justamente aquello a lo que el intelecto se dirige (*intellectus est ille qui fertur in ipsam essentiam secundum se*).²⁰ Así pues, el *esse essentiae* que en Enrique manifestaba tener un *status* propio,²¹ queda reducido en Egidio al *esse rationis*, entendiendo por éste último el ser de la esencia en el intelecto humano, en tanto la esencia se comporta como su “objeto” propio (*proprium obiectum intellectus*).

17 Enrique de Gante, *Quodlibet tertium, Quaestio nona*, en: *Quodlibeta*, vaenundantur ab Iodoco Badio Ascensio sub gratia et privilegio ad fine explicandis, Parisiis, 1518 (reimp. Lovaina: Biblioteca S. J., 1961): f. 60v-62r.

18 No disponemos aquí del espacio para exponer la doctrina que, en su *Quodlibet* III, q. 9, Enrique de Gante desarrolla en base a Avicena, ni para analizar la legitimidad de la interpretación de esta doctrina por parte de Egidio Romano. Simplemente señalamos que dicha interpretación no parece estar en la línea del auténtico pensamiento de Enrique. Ver, a este respecto: Pasquale Porro, “Possibilità ed *esse essentiae* in Enrico di Gand”, en: W. Vanhamel (ed.) *Henry of Ghent: proceedings of the international colloquium on the occasion of the 700th anniversary of his death (1293)*, (Leuven: Leuven University Press, 1996), 211-253.

19 Egidio Romano, *Quodlibet* II, q. 6, 62a.

20 Egidio Romano, *Quodlibet* II, q. 6, 62b.

21 Tal como hemos adelantado, no es posible aquí desarrollar esta cuestión. Sobre el significado del “ser de esencia” (*esse essentiae*) en Enrique de Gante, remitimos al capítulo de P. Porro ya citado.

En efecto, es el sentido del *esse essentiae* lo que Egidio parece no comprender, y lo que cuestiona, señalando que no hay lugar para un “tercer modo de *ser*”: si, en todo caso, ha de hablarse de un “*ser* de esencia”, y este ser difiere del “ser de naturaleza” (*esse naturae*), por el que las cosas poseen un ser particular en la realidad extramental, el *esse essentiae* no puede sino tener un ser en el intelecto, y, por lo tanto, no difiere del ser de universalidad (*esse essentia est esse secundum intellectum et non differt ab esse universalitatis*).²² Así pues, contrariamente a lo que afirma el opositor, cuando sostiene que la esencia es “universal” en su “ser de razón”, pero no en su “ser de esencia”, para Egidio, en cambio, el “ser de esencia” es un ser “universal”, aunque de un cierto tipo: se trata de la “universalidad” del “ser de razón” de primera intención (*esse essentiae est rationis, tamquam intentionis primae*).²³ Para explicar esto, sostiene Egidio que el intelecto se dirige, en forma directa y en primer lugar (*modo directo et per se primo*), a la esencia *secundum se*, a través de su especie inteligible propia, y con abstracción del *hic et nunc* (que caracteriza a los *phantasmata* de donde se toma la especie)²⁴: es en este sentido que se dice que la cosa, en su “ser de esencia”, es “universal”. No obstante, la esencia no es aún conocida *en tanto que* universal, sino que esto acontece en una segunda operación, reflexiva, del intelecto. En palabras del romano:

(...) El intelecto en su primera aprehensión [*aspectus*] tiene por objeto la esencia misma según sí o el mismo ser de esencia; pero a través de esta (primera) relación o aprehensión, el intelecto no aprehende la esencia misma como siendo algo universal. En verdad, cuando el intelecto se vuelve sobre este ser de esencia y ve que es común a muchos, entonces dice que este ser es algo universal. Así, el conocimiento de la esencia es una intención primera [*intentio prima*] –digo “primera” porque (la esencia) es objeto del intelecto según la primera relación–; en cambio, el conocimiento de la universalidad es una intención segunda [*intentio secunda*] –digo “segunda” porque (la universalidad) es objeto del intelecto, no según la primera relación, sino en la medida en que (el intelecto) reflexiona sobre aquello conocido y entonces ve que eso es común a muchos–. Debe decirse por lo tanto que el intelecto, conociendo la esencia, conoce sin duda aquello que es universal, pero no por esto conoce la esencia en

²² Egidio Romano, *Quodlibet* II, q. 6, 62b.

²³ Egidio Romano, *Quodlibet* II, q. 6, 62b.

²⁴ Egidio Romano, *Quodlibet* II, q. 6, 62b.

tanto que universal o en tanto que es sujeto de la intención de universalidad [*subiecta intentioni universalitatis*]. En efecto, el ser de esencia y el universal que es predicado [*universale, quod praedicatur*], significan lo mismo. Pues nuestro intelecto, versa sobre las cosas mismas, como el hombre, la cabra o el león, los cuales, en tanto son objeto del intelecto, tienen un ser de esencia y son predicados de las cosas. Pero luego, a partir de que el intelecto reflexiona sobre esas cosas y ve que son predicadas de muchos, las cosas tienen formalmente un ser universal. Y así, se entiende el universal en tanto que sujeto de la intención de universalidad, y de este modo no es predicado: pues Sócrates, aunque sea un hombre y un animal, no es sin embargo ni un universal, ni una especie, ni un género (...) ²⁵

A partir de este texto entonces, se pueden formular con claridad las siguientes tesis del pensador romano: 1) se debe distinguir entre “la cosa que es universal”, esto es, la cosa en su “ser de esencia” (*esse essentiae*), que, en cuanto “objeto” del intelecto, es “lo que” se predica, y la cosa en tanto “sujeto de la intención de universalidad”, esto es, la cosa “en tanto que universal” o “en tanto tiene formalmente un ser universal” (a saber, cuando el intelecto opera una reflexión sobre la esencia, y observa que ésta es “común a muchos”); 2) se debe afirmar que la cosa, tanto según su ser de esencia (*esse essentiae*), como según su “ser de universalidad formal”, posee un *esse rationis*, aunque dicho “ser de razón” sea en cada caso diferente; en efecto, 3) mientras el “ser de esencia” constituye un ser de razón de “primera intención”, el “ser de universalidad formal”, constituye, en cambio, un ser de razón de “segunda intención”. Así pues, queda claro entonces que, para Egidio, existe un sentido según el cual la cosa en su “ser de esencia” es “universal”, aunque ella misma no sea aprehendida en tanto sujeto de la intención de universalidad: a saber, en cuanto “objeto” directo, y por sí, de la primera aprehensión o intención del intelecto.

Ahora bien, estas mismas ideas son confirmadas por el romano cuando se propone refutar la (supuesta) segunda tesis de Enrique según la cual la cosa, desde el punto de vista de su “ser de esencia” (*esse essentiae*), sería realmente “indiferente” al ser (actual) y al no ser. Nuevamente, sin discutir la legitimidad de esta interpretación del pensamiento de Enrique por parte del romano, Egidio manifiesta que, según su opositor, la cosa en su *esse essentiae* es “anterior” (*prior*), tanto respecto de la cosa en su “ser de naturaleza” y en su “ser de razón”,

25 Egidio Romano, *Quodlibet* II, q. 6, 62b-63a.

como respecto de la cosa en su “ser particular” y en su “ser universal”, de manera que el “ser de esencia” es distinto de todas estas otras modalidades de ser.²⁶ No obstante, Egidio sostiene que no se pueden conceder estas afirmaciones. En primer lugar, porque no existe una tal distinción entre el “ser de esencia” y el “ser universal”: pues, considerada en su “ser de esencia” y en su quiddidad la cosa tiene, de hecho, un “ser universal” (*esse universale*) –aunque no sea considerada “en tanto que universal” y como “sujeto de la intención de universalidad”–.²⁷ Y, en segundo lugar, porque no existe una tal distinción entre el “ser de esencia” y el “ser de razón”, como si la cosa, considerada en su “ser de esencia” y en su quiddidad, no tuviera un “ser de razón” (*esse rationis*): en efecto, la cosa, no sólo tiene un “ser de razón” en tanto “sujeto de la intención de universalidad”, sino también en su “ser de esencia” o quiddidad, ya que el intelecto constituye estos dos *esse* (*intellectus est ille qui utrumque facit*).²⁸

4. CONCLUSIONES

Teniendo entonces en cuenta lo que ha sido dicho en relación con el pensamiento de Egidio en torno a los “universales”, puede afirmarse que, al igual que en el caso de Tomás de Aquino, el romano defiende dos sentidos de “universal”: a saber, el “universal que *es* la esencia”, esto es, la esencia en cuanto es “lo predicado” de los individuos, y en cuanto constituye “aquello *a lo cual*” conviene la intención de universalidad, poseyendo esta esencia un ser de “universalidad” de “primera intención”; y el “universal *en tanto que* universal”, esto es, la esencia en cuanto sujeta a la intención de universalidad (*subiecta intentioni universalitatis*), y así entendida como “algo uno común a muchos”, poseyendo esta esencia un ser de “universalidad” de “segunda intención”. Así, mientras el primer universal se obtiene “por abstracción” del *hic et nunc*, el segundo supone positivamente una “comparación” de la naturaleza con los inferiores de los que podría predicarse. Así lo sintetiza con claridad el romano cuando sostiene que la cosa en su “ser de esencia” es “universal” (*res, secundum esse essentiae est universalis*), aunque sólo es considerada en tanto “sujeta a la intención de universalidad” cuando el intelecto reflexiona sobre la cosa y ve que es común a muchos, y a partir de allí juzga que es “universal” (*ex quo iudicat eam esse universale*).²⁹

26 Egidio Romano, *Quodlibet* II, q. 6, 63b.

27 Egidio Romano, *Quodlibet* II, q. 6, 63b.

28 Egidio Romano, *Quodlibet* II, q. 6, 63b.

29 Egidio Romano, *Quodlibet* II, q. 6, 63a.

No obstante, a pesar de estas similitudes, Egidio parece ir más allá, o si se quiere, ser más explícito que Tomás en lo que se refiere al "status" de la "esencia en su consideración absoluta": pues en su *Quodlibet* sostiene claramente que dicha esencia, en su *esse essentiae* (expresión ajena al pensamiento de Tomás, y que juega un rol central en el debate de Egidio con Enrique de Gante acerca de la distinción entre el "ser" y la "esencia"), posee un *esse rationis* causado por el entendimiento. En efecto, aunque su "contenido" no parezca proceder de la mente sino de la realidad, su estado "separado" del individuo (la esencia "en cuanto tal") es resultado de una primera intención del intelecto. Este interés de Egidio en remarcar que el *esse essentiae* de la "esencia en sí misma", no constituye un "ser real", sino un "ser de razón" o "intencional", se debe, como hemos buscado mostrar, a su pretensión de rechazar la doctrina de Enrique de Gante, según la cual la esencia en su *esse essentiae* tendría un "ser real" "indiferente" al ser actual y al no ser. Egidio estaría combatiendo aquí el ultrarrealismo de la esencia que, –según él entiende–, acontecería en la filosofía de Enrique.

LA EFICACIA DE LOS SACRAMENTOS Y LA REFLEXIÓN SEMIÓTICA EN LA EDAD MEDIA

Rubén Peretó Rivas*

La filosofía contemporánea se ha dedicado a discutir el lenguaje desde diversas perspectivas: metafísica, como Wittgenstein; ética, como Habermas y también la profunda semiótica que guarda esta capacidad humana de proferir palabras que hacen cosas, al decir de Austin. Esta última idea indica que las palabras son, en ciertos casos, constitutivas de la acción que describen, las cuales no existen sin su enunciación. Como las califica Irène Rosier-Catach, son “palabras eficaces”.¹ Se trata de un tema que había sido ampliamente discutido en los ámbitos teológicos medievales, particularmente a partir del hecho central de la liturgia cristiana: la gracia sacramental. Los sacramentos “hacen lo que dicen” (*efficiunt quod dicunt*) y no son estudiados sólo como signos de una realidad sagrada sino como poseedores de la propiedad de decir lo que hacen y de hacer lo que dicen, de conferir lo que significan o de hacer efectivo lo que figuran: *sacramentum efficit quod figurat*.

La pregunta que busco responder en este trabajo es acerca del vínculo que une a la palabra con su significado de modo tal que, al ser pronunciada, produzca un efecto sobre el sujeto receptor. Es probable que, si lleváramos esta discusión al ámbito de los semiólogos o

* UNCuyo - CONICET.

1 Cfr. Irène Rosier – Catach, *La parole efficace: signe, rituel, sacré*, Seuil, Paris, 2004.

lingüistas tendrían ya un importante despliegue de teorías contemporáneas que resuelven la cuestión. Aquí busco indagar sobre los antecedentes de esta misma discusión durante la Edad Media que se suceden a partir del último tercio del siglo XII y durante todo el siglo XIII. Existe un paralelo entre la *virtus sanctificandi* del sacramento y la *virtus significandi* del lenguaje. La propiedad que poseen los sacramentos, signos sensibles, para causar la gracia en el alma es asimilable a la propiedad que tienen las palabras, signos sensibles también, de significar cosas. La semejanza se revela también si tenemos en cuenta que, al preguntarnos por el modo del proceso de institución del lenguaje, la materia sonora a la cual se le añade un significado es modificada. Sin embargo, esta modificación puede ocurrir según su sustancia, y entonces de modo permanente, o solamente según la nueva relación, no necesariamente permanente, que se establece con el significado.

Los teólogos utilizaron la fórmula definitoria *id efficit quod figurat* para referirse a los sacramentos. Ella es suficientemente clara para mostrar el nudo de la cuestión: ¿cuál es la relación entre signo y causa y entre significación y eficacia? Estas dos relaciones ¿están intrínsecamente unidas? y, en tal caso, ¿dependen de las propiedades intrínsecas propias? O, por el contrario, resultan de una decisión voluntaria y puramente convencional. La respuestas a estas preguntas, y las riquísimas discusiones que ellas ocasionan, permitirá construir a lo largo de los siglos más brillantes de la Edad Media una noción de *signo eficaz*, “signo que efectúa lo que significa”, pasible de ser aplicado no solamente a los sacramentos sino también al lenguaje.

La discusión se encauzará a través de tres teorías: la de la causalidad física, la de la causalidad pacto y la de la causalidad instrumental, que tratan de explicar la causa por la cual los sacramentos obran eficazmente y producen la gracia.

1. LA TEORÍA DE LA CAUSALIDAD FÍSICA MATERIAL Y DISPOSITIVA

Las discusiones sobre el modo de eficacia del sacramento comenzaron propiamente con Esteban Langton (1150-1228) quien se interrogaba sobre la fuerza (*vis*, *virtus*) del sacramento cristiano que le permite obrar la gracia y, además, lo distingue del sacramento de la ley antigua. Toma para su explicación una analogía con la *virtus* curativa que le es atribuida a las piedras, a las hierbas o a las pociones. Del mismo modo, sostiene, existe una *virtus creata* que le es dada al sacramento en vista de su eficacia.² La gracia se confiere en razón de un valor crea-

2 Sobre este tema puede verse N. Bériou, “La confession dans les écrits théologi-

do que posee el sacramento (*ex vi creata sacramenti*). Se puede decir del sacramento que “causa” la gracia en un sentido impropio, porque la sola causa efectiva es Dios, del mismo modo en que, dice Langton, no se puede decir que el medicamento cura sino en un sentido impropio dado que el médico es el verdadero artesano de la curación.³

Este paralelo fue desarrollado también por autores de los siglos XII y XIII. Así, por ejemplo, Guido de Orchellis (1206-1229) explica que se habla de “causa” para la justificación como para la salud, en sentidos diferentes: Dios es el “autor”, el sacerdote, como el médico, es ministro, la gracia (el medicamento) es la causa eficiente, el sacramento (el vaso médico) es el que contiene la gracia (la salud), el respeto por las prescripciones es lo que permite conservar la gracia (como la dieta y la higiene hacen lo propio con la salud).⁴ Guillermo de Auxerre, seguido por otros autores como Alejandro de Hales en sus primeros comentarios, reformula la antigua idea de sacramento como “vaso” o recipiente, y dice que él es la causa de la gracia y que obra la justificación, y atribuye al continente aquello que releva del contenido. En su tratado sobre el bautismo, Guillermo asigna al carácter bautismal el rol de “causa material de la gracia”. Constituye la

ques et pastoraux du XIII siècle: médication de l’âme ou démarche judiciaire.” In *L’Aveu - Antiquité et Moyen Âge*, 261-82. Rome: École Française de Rome, 1986.

3 “Dicimus quod vis sacramenti est virtus creata collata sacramentum ad aliquid efficiendum, sicut lapidi vel herbae vel medicinae collata est vis ad aliquid efficiendum. Et ex vi creata sacramenti novi testamenti confertur gratia, ita quod haec praeposito “ex” non notet auctoritatem sed causam. Haec autem locutio “sacramentum vel vis sacramenti confert gratiam” impropria est, quia proprie solus Deus hoc facit, sicut medicine improprie et medicus proprie dicitur curare. Huius autem locutionis “virtus sacramenti confert gratiam” sensus est: virtus sacramenti est causa collationis gratiae, sicut medicina dicitur curare quia est causa curationis. Et ita, licet haec improprie sit vera “virtus sacramenti confert gratiam”, nihilominus haec vera “solus Deus confert gratiam”, quia Deus auctoritate et sacramentum quia est causa, et ita alio et alio modo”. Esteban Langton, *Quaestiones theologiae. Utrum opera legalia iustificarent*, en: D. Van Den Eynde (ed.), “Stephen Langton and Hugh of Saint-Cher on the causality of the sacraments”, en: *Franciscan Studies* 11, 3-4, 141-155. Se consignarán a pie de página sólo los textos latinos de aquellos autores cuyas obras son de difícil acceso en las bibliotecas universitarias de Iberoamérica.

4 “Sunt tamen quinque quorum quodlibet dicitur iustificare : iustificat enim Deus ut auctor iustificationis, iustificat sacerdos ut minister, gratia ut causa efficiens, sacramentum ut gratiam continens, custodia mandatorum ut iustitiam conservans ; sicut dicitur sanare Deus ut auctor sanitatis, medicus ut minister, potio ut causa efficiens, vas medicinale ut continen medicinam, dieta ut sanitatem conservans. Sacerdos ergo ut medicus, gratia ut potio, sacramentum ut vas medicinale, custodia mandatorum ut dicitur iustificare”. Guido de Orchellis, *Tractatus de sacramentis*, ed. P. Damiani y O. Van den Eynde, Louvain, E. Nauwelaerts, 1953; c 1. art. 3, n. 6, p. 8:22-9:2.

preparación (*praeparatio, habilitatio*) material más perfecta para la infusión de la gracia, del mismo modo que la organización del embrión es una preparación a la infusión del alma.⁵

Con los dominicos Rolando de Cremona (1195-1259) y, sobre todo, Hugo de Saint-Cher (c. 1190-1263), cuyas opiniones fueron muy difundidas, la noción de causa dispositiva fue puesta en primer plano a partir de un modelo de causalidad física tomado de Avicena. Éste distingue dos tipos de causas paralelas: una primera que prepara y dispone la materia a recibir la forma, y otra que atribuye la forma a la materia ya dispuesta. Hay, por tanto, dos principios eficientes del movimiento, el que lo prepara (*praeparator*) y el que lo acaba (*perficiens*). De este modo, dice Avicena, el médico prepara la materia y el instrumento a fin de que la curación pueda ser realizada, pero no la produce él mismo. Este es precisamente el rol que le va a ser conferido al sacramento, el de disponer el alma a la recepción de la gracia en tanto que corresponde a Dios infundir la gracia en el alma.⁶ El sacramento del bautismo es considerado entonces como una causa natural e inmediata de la acción, en tanto que contiene un “principio intrínseco”, él mismo constituido a partir de la conjunción de dos principios intrínsecos, el valor regenerativo atribuido al agua y el valor propio de las palabras sagradas. El primero, dirá Guido de Orchellis, es un valor material, el segundo es un valor formal o activo.⁷ La idea de Esteban

5 “Dicimus quod character baptismalis est causa gratiae, in genere cause materiales; quod patet per praedictam auctoritatem beati Dionysii [...] Dicimus ergo quod character baptismalis est summa et consumptissima praeparatio materialis ad infusionem gratiae, sicut in embrione summa organisatio vel aliquid tale est consumptiva praeparatio, qua habita necesse est animam infundi... [...] Dicimus quod character est causa materialis immediata gratie, et naturalis, non secundum quod natura dicitur per se principium motus et quietis; sed secundum quod natura dicitur uniusquisque specifica differentia”. Guillermo de Auxerres, *Summa aurea*, ed. J. Ribaillet, Paris/Grottaferrata, 1980, IV, tr. IV, p. 63:51-66.

6 “Et sicut ut vides quod Deus sanat corpus tanquam causa efficiens creans sanitatem, medicina tanquam praeparans, cibus tanquam praeparans et conservans, ita respicias in spirituali. Deus sanat animam tanquam causa efficiens, id est creans sanitatem, id est gratiam: gratia enim est sanitas [...]; et medicina, scilicet sacramentum, sanat praeparando”. Rolando de Cremona, *IV Sententiarum*, d. 1.

7 “... quod concedimus, dicentes duplicem esse vim regenerativam: unam quasi materialem, quae collata est aquis, quando Christus baptizatus est a Ioanne. Aquae enim prius steriles erant et infecundae, sed fecunditatem et vim regenerandi materialem susceperunt. In verbo, autem, id est in invocatione Trinitatis, est causa efficiens sacramenti. Unde dicit Augustinus: ‘Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum’. Non autem dicimus quod ipsum verbum fiat sacramentum, sed quod ex accessione ipsius ad elementum resultet sacramentum. Unde in illa auctoritate Augustini ‘Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum’, hoc verbum fit impersonaliter sumitur”. Guido de Orchellis, *Tractatus de sacramentis*, cit., c. 3, art. 1, n. 19, p. 24: 19-29.

Langton según la cual la *virtus* propia del sacramento es una *virtus* creada, análoga a la virtud curativa acordada a ciertas plantas o a ciertos minerales, fue retomada por otros autores en términos similares. Si, para Rolando de Cremona, esta *virtus* es *natural*, en el sentido de que ella tiene por origen la naturaleza propia del sacramento, para Hugo de Saint-Cher es *voluntaria*, porque tiene por origen la voluntad de Dios que la instaura y la instituye como tal.

El franciscano Guillermo de Meliton (1245-1249), en sus *Quaestiones de sacramentis*, sistematizó de un modo aún más claro la teoría de la causalidad física dispositiva. Busca precisar el efecto espiritual del sacramento, más allá del efecto último que es la gracia de Dios y de la cual Dios es el único agente, y para la cual el sacramento es una causa *sine qua non*. La acción propia del sacramento se realiza en relación al alma, por un lado disminuyendo los *fomes* o inclinaciones al mal, y es esta la causa dispositiva y, por otra, provocando en el alma un “ornamento”, como es el caso del “carácter” bautismal que la prepara para la recepción de la gracia, y es entonces verdadera causa eficiente.⁸

2. LA TEORÍA DE LA CAUSALIDAD-PACTO

No fue la teoría de la causalidad física la única que intentó explicar la eficacia sacramental. Se desarrolló paralelamente otra concepción que introduce las nociones de *pacto* y de *relación*. El signo, en este caso, no se atribuye a ninguna causalidad física que determinaría su eficacia, sino que se ubica, por el pacto original, en una relación de eficacia con respecto a la gracia que significa.

Es el dominico inglés Ricardo Fishacre (1200-1248) quien, en su comentario sobre las *Sentencias* opone una serie de argumentos a la teoría de la causalidad física que se basan en los siguientes interrogantes: ¿cómo las palabras y el elemento se pueden unir y contener un principio eficaz único? ¿Cómo una virtud divina puede descender al agua por intermedio de simples palabras? Ricardo no admite ninguna de las dos soluciones propuestas para responder a la primera pregunta, ni la de los que dicen que las palabras y los elementos se unen para formar un sacramento único al cual es asignada la eficacia

⁸ “Respondeo sine praeiudicio quod sacramenta Novae Legis efficiunt quod figurant dupliciter: efficiendo simpliciter et disponendo. Efficiunt enim simpliciter characterizando et ornando; unde dico quod singula sacramenta aliquo modo ornant animam, vel imprimendo characterem, vel alio modo ornando: et huius ornatus sunt sacramenta causa efficiens. Alio modo efficiunt disponendo, et sic efficiunt gratiam reparantem animam”. Guillermo de Meliton, *Quaestiones de sacramentis*. ed. Gédéon Gál. Vol. XXIII, *Bibliotheca Franciscana scholastica Medii Aevi*. Quaracchi, 1961, tr. I, pars 3, q. 16, p. 73, n. 12.

(Esteban Langton y Hugo de Saint-Cher), ni la que considera que el elemento recibe alguna cosa divina por la palabra oral (Guillermo de Meliton). Le resulta difícil comprender cómo se constituye un sacramento único a partir de dos constitutivos distintos. Para él, Dios es la única causa eficiente de la justificación producida en el alma.⁹ Una causa se dice causa en sentido propio cuando al ponerla, se pone el efecto, y al destruirla se destruye el efecto. Se dice causa en un sentido lato cuando, solamente al destruirla se destruye el efecto. En un sentido propio, sólo Dios es causa; en un sentido común el sacramento es causa *sine qua non*, del mismo modo que se puede decir que la sentencia es la causa del encarcelamiento ya que no hay encarcelamiento sin pronunciación de la sentencia, aunque la sentencia no sea la causa primera y eficiente de la pena.¹⁰ Fishacre defiende la idea de que el sacramento es la causa *sine qua non* de la gracia, en el sentido preciso que es el objeto de un contrato entre Dios y el hombre. Se trataría de un pacto de asistencia por el cual Dios se compromete a conferir la gracia a aquel que recibe el sacramento.¹¹

Para ilustrar su concepción, Fishacre elige un ejemplo que hace referencia a un pasaje del libro de los Reyes (2 Re. 5, 1-13). Es el caso

9 “Sed de secundo, aut magistros non intelligo, aut plures falsum hic habent in manibus, aestimantes aliqui unum aliquid esse ex verbo et aqua in baptismo, et verbum esse formam et aquam materiam, et hoc coniunctum vere habere rationem efficientis immediati respectu iustificationis in anima, Deum vero agentem mediatum. Et alii qui non hoc de verbo, sed potius dicunt aliquid divinum a verbo vocali fieri in aqua, et hoc esse formam, et similiter unum efficere cum aqua, et communiter ab utroque esse sanctificationem. Quod quomodo stare possit, vel hoc vel illud non video propter praemissas rationes et multa alia. Videtur enim mihi quod tamen propter tam multos contradictores non audeo asserere quod iustificationis factae in anima tota causa et immediata efficiens est Deus trinitas”. Ricardo Fishacre, *In IV Sententiarum*, d. 1.

10 “Causa proprie dicitur et communiter: proprie, quo posito ponitur causatum primo, et quo destructo destruitur; communiter autem quo destructo destruitur. Sed dicimus quod illud est causa sine qua non res non fit. Sed dicitur quod verbum iudicis est causa suspensionis latronis, quia sine hoc non fieret. Tamen non verbum iudicis hoc facit, sed potius minister. Sic dicimus quod, radio continuato ad aquam, motus aquae est causa motionis radii, scilicet sine quo non fit, non quod aqua moveat radium, sed potius radius movet se ad motum aquae. Radius ergo est efficiens causa proprie motus radii, sed aqua mota est causa nomine dicto communiter. Sic Deus est causa remissionis peccati et collatae gratiae per se. Quia tamen haec non facit nisi ad existentiam sacramenti, ideo et sacramentum dicitur communiter causa sine qua non fiunt haec. Sic enim est in omni compactione contracta inter duos, sicut alias dicitur”. Ricardo Fishacre, *In IV Sententiarum*, d. 1.

11 Sobre el rol de Ricardo Fishacre en el desarrollo de esta teoría puede verse las anotaciones de Schrenk a la edición al comentario a las Sentencias de Roberto Kilwardby, en: Roberto Kilwardby, *In IV Sententiarum*, Edited by R. Schrenk. Vol. 17, *Vereöffentlichungen der Kommission fuer die Herausgabe ungedruckter Texte aus der mittelalterlichen Geisteswelt* München: Bayerische Akademie der Wissenschaften, 1993.

de Naaman, general del ejército del rey de Aram, que era leproso y se entera por un cautivo que está al servicio de su mujer que podría ser liberado de su enfermedad por un profeta que se encuentra en Samaria. Conociendo el rey este hecho, le ordena a su general que se dirija a esa zona y le entrega una carta para el rey de Israel. Al leer la carta, el rey piensa que Dios lo ha puesto en un problema al pretender que él haga algo que sólo la divinidad puede hacer, pero el profeta Eliseo le pide al rey que haga ir a Naaman y le envía el siguiente mensaje: “Báñate siete veces en el Jordán y tu carne volverá a hacer lo que era y tú serás purificado”. El general, que esperaba otra respuesta de parte del profeta, se enfada y quiere volver a su tierra, pero sus servidores le dicen: “Padre, si el profeta te hubiese ordenado una cosa muy difícil, ¿no la habrías hecho? Con más razón hazla cuando te dice que te bañes siete veces en el Jordán y serás purificado”. Naaman se baña entonces siete veces en el río y es curado. Así, dice Fishacre, se puede decir que Naaman ha sido curado de la lepra bañándose en el Jordán, sea por la palabra del profeta, sea por el agua. Sin embargo, hablando propiamente, es Dios quien lo ha curado a partir de las palabras del profeta y del agua. Lo mismo vale para el bautismo: es Dios quien bautiza y obra la justificación, por lo que sólo se puede decir en un sentido impropio que ésta sea realizada por el agua o por el sacerdote.

Fishacre vuelve sobre este tema en otra ocasión. En la *Summa sententiarum*, Pedro Lombardo considera al bautismo de Cristo por Juan en el Jordán como el momento de la institución del sacramento del bautismo: “porque por el contacto de su carne [de Cristo] confiere al agua una virtud regenerativa [*vis regenerativa*] tal que, aquel que se sumerge seguido de la invocación del nombre de la Trinidad, será purgado de todos sus pecados”.¹² Ricardo Fishacre se pregunta sobre aquello que le ha sido conferido al agua. A partir de ese contacto, ¿se le ha concedido algo que no poseía previamente? ¿Es ella diferente de cómo era antes? Lo que debe determinarse es si el agua tiene una eficacia nueva y si alguna cosa se le ha añadido por su contacto con Cristo. Aquí, nuevamente, el autor se muestra perplejo: “Es difícil decir aquello que ha sido añadido [*superadditum*] a la naturaleza del agua”. Lo que fue añadido, ¿lo fue a algunas partes del agua o a la totalidad del elemento? También se pregunta si es una materia, una forma o un compuesto y, en este último caso, un compuesto de qué especie. Si es una sustancia, ¿es corpórea o incorpórea? ¿animado o inanimado? Si es un accidente

12 Pedro Lombardo, *Sententiae in IV libris distinctae*, Rome, ad Claras Aquas, 1971, V, c. 1

corporal, ¿cómo podrá actuar para la santificación del alma? “Sobre estas oscuras cuestiones, yo no afirmaré nada”, termina diciendo. Lo único que se atreve a decir es que, por su contacto único con el agua, Cristo se ha determinado libremente a que toda inmersión acompañada con la invocación de la Trinidad, en cualquier líquido, le sea conferida una virtud regenerativa que obra la remisión del pecado original. El único efecto que este pacto ha producido en el agua es la de ubicarla en una relación nueva o disponerla a un nuevo uso: antes era utilizada solamente para las abluciones y ahora deviene signo de la gracia y destinada, por tanto, a una nueva función que es la de ser materia en el sacramento del bautismo. El hecho de que esta relación le advenga al agua no la modifica en tanto que cosa, ni agrega nada a su esencia, porque se trata de la adición de una forma accidental y extrínseca. Lo mismo ocurre con todos los signos: la institución tiene por efecto poner una cosa en una relación nueva.¹³

Este desarrollo es coherente con la concepción agustiniana del signo según la que un signo es, en primer lugar, una cosa que se transforma en signo en tanto se ubica en una relación con otra cosa. Así como el signo del círculo fue voluntariamente asociado al vino en las tabernas a fin de significarlo, el agua fue instaurada para un uso particular y se transforma en signo al definirse su función en el rito del bautismo. El carácter *relacional* del signo se invoca aquí para definir la eficacia.

No hay necesidad, por tanto, de poner una conjunción entre las palabras (del profeta o del sacerdote) y el elemento, de la que resultaría una entidad única portadora de una nueva *virtus*, causa de la eficacia propia del sacramento. La pronunciación de las palabras no modifica el agua en su esencia, del mismo modo, dice Fishacre, “que la moneda se convierte en precio [de cualquier cosa] sin que se produzca un cambio, o que alguna cosa le sea añadida, puesto que no es más que una relación”.¹⁴

13 “Ad primum, secundum auctoritatem Chrysostomi, fateor aliquid collatum aquae, scilicet talem relationem qua ex voluntate instituentis est ad usum aliud quam prius esset. Prius enim eius usus erat ablutio realis, nunc realis et significativa, sicut tu dicis quod ante quam ex voluntate populi institueretur circulus ad significandum vinum, circulus tantum res erat, sed post institutionem nulla additione essentiae facta circulo, sed tantum relationis talis extrinsecae, fuit circulus et res et signum. Ad secundum, iam patet quod nihil est superadditum nisi talem institutionem ad usum alium dicas aliquid, et est relatio. Et ita non est materia neque forma neque compositum nisi forma accidentalis, sicut talis relatio cuius adesse et abesse nullam in re facit mutationem, ut dixit Anselmus, ut etiam dixi in circulo”. Ricardo Fishacre, *In IV Sententiarum*, d. 3.

14 “Dic igitur, si aliquid amplius est in aqua baptismi post benedictionem aquae

3. TOMÁS DE AQUINO Y LA CAUSALIDAD FÍSICA INSTRUMENTAL

Tomás de Aquino no estaba de acuerdo con teoría de la causalidad pacto porque, afirma, no atribuye al sacramento una causalidad verdadera. En el *Comentario a las Sentencias* se inclina por la teoría de la causalidad física dispositiva, explicando que asigna al sacramento, en relación al carácter, el rango de causalidad eficiente y, en relación a la gracia, el de causalidad dispositiva.¹⁵ Sin embargo, realiza algunas precisiones a la noción de causalidad eficiente lo cual le permite llegar a su teoría de la causalidad instrumental, partiendo de un esquema de causalidad aristotélica, con influencias de Averroes.

La causalidad eficiente se debe distinguir de dos modos: en primer lugar, por relación al efecto, según que se hable de aquello que dispone al efecto (causa dispositiva) o aquello que alcance verdaderamente al efecto (causa perfectiva). También, según la misma causa, distingue el agente principal, que es el primer motor (*primum movens*), y el agente instrumental, que es motor en tanto que movido (*movens motum*).¹⁶ El agente principal, por relación a la gracia, es Dios, y el agente instrumental el sacramento. El agente principal obra en virtud de su propia naturaleza, como es el caso del fuego que calienta por su propio calor. El sacramento, en cambio, es causa en tanto que en él obra el poder del agente principal, así como actúa sobre la madera la fuerza del artesano.

Al agente instrumental le corresponde una doble acción: una que efectúa en razón de su propia naturaleza, y la otra que efectúa en tanto que movido por el agente principal y que le permite alcanzar un efecto que va más allá de aquello que él pudiera pretender por su sola naturaleza. El sacramento obra por su propia naturaleza, por ejemplo el agua lava, el aceite hace al cuerpo lustroso y, lo que es más importante, el sacramento en tanto que signo, significa. Sobre la idea de la

quam ante, vel quam in alia aqua. Fateor, si quaeris quid amplius, videtur mihi, non tamen assero, respondendum non quid amplius, sed potius ad aliquid amplius. Est enim iam relatio aliqua huius aquae et habitudo quae prius non infuit nec est in alia aqua, cuius relationis principium est voluntas non natura. Et ideo non quaeras super rem cuius praedicamenti fundetur illa relatio, arguens quod oporteat rem aliquam praedicamentalem adici super naturam aquae, quam prius non habuit aqua, in qua radicetur haec relatio. Nihil horum quaere. Est enim haec relatio non a natura aliqua – in natura autem est –, sed a voluntate, ut denarius fit pretium nulla in eo facta mutatione vel supperadditione alterius quam relationis. Foedus ergo, quod pactum est, inter Deum et homines in sacramentis est. Unde ratione talis relationis est in signis illis sanctitas, et eis quod Dei est attribuitur”. Ricardo Fishacre, *In IV Sententiarum*, d. 1.

15 Cfr. Tomás de Aquino, *In IV Sent.* d. 1, q. 1, art. 4, qa. 1.

16 *Ibid.*

acción realizada por el sacramento en tanto que instrumento, Tomás modifica ligeramente su opinión en la *Summa Theologiae*. En el *comentario a las Sentencias* y en el *De veritate*, consideraba que, en relación a la gracia, efecto último, el sacramento es causa instrumental sólo sobre el “modo de la disposición” (*dispositiva*), porque no puede, en tanto que instrumento, producir en el sujeto la disposición que es necesaria a la recepción de la gracia. En relación a la impresión del carácter, o de todo otro “ornamento”, el sacramento es causa instrumental porque, en tanto que es movido por el agente principal, él es la causa.¹⁷ Según esto, entonces, el sacramento posee una causalidad dispositiva y, por tanto, solamente mediata, en relación a la gracia, pero una causalidad inmediata en relación al carácter u ornamento, y es, por tanto, causa perfectiva de este último, que es lo que sostienen también los defensores de la causalidad física.

En la *Summa* Santo Tomás admite, por el contrario, que la gracia no es una creación sino una “edución” de una potencia contenida en el alma y, en consecuencia, una transformación del alma, y así puede considerar al sacramento como una causa instrumental inmediata de la gracia, lo cual lo distingue de los sacramentos de la antigua ley.¹⁸ Considera que, en tanto que agente principal, Dios es responsable no solamente del efecto último —la gracia—, sino también del efecto secundario —el carácter—, reconociendo que, en relación a este último, el ministro “puede tener una cierta acción” en tanto que instrumento.

Esta teoría de la causalidad instrumental instaura una fuerte coherencia entre la naturaleza del instrumento y la acción que le toca efectuar. Tomás ilustra esta idea a partir del ejemplo del hacha. Si el hacha movida por el brazo del artesano puede cortar, es porque recibe ese movimiento, pero también porque ella es cortante por su propia naturaleza. Y entonces, alcanza el efecto último impulsado por el agente principal pero también porque obra ella misma: el hacha puede realizar la forma del banco y funcionar como instrumento ejerciendo, gracias a sus cortes, su acción propia. Tal como es discutido en las *Sentencias*, este ejemplo muestra claramente que el utensilio alcanza el efecto último como causa perfectiva y no solamente como causa dispositiva, y Tomás establece el paralelo entre el utensilio y el sacramento: “El elemento material, por el ejercicio de su acción natural, en tanto que signo del efecto interior, llega al efecto interior por el modo instrumental”.¹⁹ Es verdad que este paralelo no es muy

17 *Ibid.*

18 Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* III, q. 62, art. 1.

19 Cfr. Tomás de Aquino, *In IV Sent.* d. 1, q. 1, art. 4, qa. 1.

explícito, porque no se precisa de qué efecto se trata (el carácter o la gracia) ni tampoco si el sacramento obra como causa perfectiva en uno y/o en otro caso. Pero Santo Tomás mantiene en el comentario a las *Sentencias* que el sacramento es causa instrumental dispositiva en relación a la gracia mientras que, en la *Summa*, abandona la noción de causa dispositiva y considera simplemente al sacramento como causa instrumental en relación a la gracia.

La forma o naturaleza del instrumento no es, para Tomás de Aquino, indiferente a la acción que ejerce en tanto que instrumento. Al lavar el cuerpo gracias a su propia naturaleza, el agua puede, en tanto que instrumento de poder divino, purificar el alma, y esta acción propia no se da solamente sobre un modo corporal sino igualmente sobre un modo espiritual, porque el alma recibe esta acción corporal y la reconoce como signo de la purificación espiritual. Es de este modo que alguna cosa que es corporal puede tener una acción indirecta y por accidente sobre el alma, que es de naturaleza espiritual.²⁰ El caso del sacramento es un poco diferente al del instrumento artesanal en la medida en que él ha sido instaurado y creado por Dios mismo. Y es porque era necesario un elemento que pudiera ser a la vez un instrumento para la acción divina y un medio para hacerla manifiesta: “causa significando” (*significando causat*). Por su propia forma, dice Tomás, el sacramento es apto para significar el efecto al cual ha sido destinado por su institución. Es adecuado al efecto que el ha sido instaurado para producir en tanto que instrumento, porque deviene, al mismo tiempo, capaz de notificar, en un modo adecuado al receptor, es decir, de un modo sensible, la gracia presente en el alma.²¹

CONCLUSIÓN

El desarrollo histórico de esta temática litúrgico-teológica demuestra, como decíamos al comienzo, el profundo interés que despertaba entre los medievales la discusión semiótica, más allá de que la misma no se diera en los términos lingüísticos en los que la encontramos en la actualidad. En efecto, es cercano el paralelismo que podemos establecer entre la *vis santificandi* de los sacramentos con la *vis significandi* de las palabras. ¿Qué es lo que provoca que un signo material, como es el sacramento, produzca la gracia en el alma del cristiano? ¿Es, acaso, algo que ese mismo signo porta consigo o, más bien se debe a la voluntad o al “pacto” que se estableció oportunamente con su Autor? Estas preguntas pueden también formularse del siguiente modo: ¿Qué

20 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate* q, 24, art. 4.

21 Cfr. Tomás de Aquino, *In IV Sent.* d. 1, q. 1, art. 1, qa. 1.

es lo que provoca que un signo material, como es la palabra, produzca la significación de la cosa y que, en algunos casos pueda, incluso, “hacerla”? ¿Se debe, acaso, a un poder que posee la misma palabra capaz de designar y “crear” las cosas del mundo, o más bien se trata de un pacto o convenio establecido entre los hombres que comparten una determinada lengua?

La discusión medieval que hemos seguido sucintamente es una discusión acerca del poder y de la naturaleza del signo, en este caso, del signo sacramental. Es, por tanto, una discusión de estricta naturaleza semiótica. Esto muestra que dentro de los intereses de los autores medievales ocupaba un lugar destacado cuestiones que, en la actualidad, ocupan también un lugar central dentro de los estudios filosóficos, más allá de que las motivaciones de este interés sean diversas.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES

- San Agustín, *Liber de baptismo contra Donatistas*, ed. Michael Petschening, CSEL 51.
- Alejandro de Hales, *Summa Theologica*, Quaracchi ad Aquas Claras, 1979.
- San Buenaventura, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, Quaracchi ad Aquas Claras, 1887.
- Esteban Langton, *Quaestiones theologiae. Utrum opera legalia iustificarent*, en: D. van den Eynde (ed.), “Stephen Langton and Hugh of Saint-Cher on the causality of the sacraments”, en: *Franciscan Studies* 11, 3-4.
- Guido De Orchellis, *Tractatus de sacramentis*, ed. P. Damiani y O. Van den Eynde, Louvain, E. Nauwelaerts, 1953.
- Guillermo de Auxerres, *Summa aurea*, ed. J. Ribaillet, Paris/Grottaferrata, 1980.
- Guillermo de Meliton, *Quaestiones de sacramentis*. Edited by Gédéon Gál. Vol. XXIII, *Bibliotheca Franciscana scholastica Medii Aevi*. Quaracchi, 1961.
- Ricardo Fishacre, *In IV Sententiarum*, ed. J. Goering, de próxima aparición.
- Pedro Lombardo, *Sententiae in IV libris distinctae*, Rome, ad Claras Aquas, 1971.
- Roberto Kilwardby, *In IV Sententiarum*, Edited by R. Schenk. Vol. 17, *Veroeffentlichungen der Kommission fuer die Herausgabe ungedruckter Texte aus der mittelalterlichen Geisteswelt* München: Bayerische Akademie der Wissenschaften, 1993.
- Rolando De Cremona, *IV Sententiarum*, ms. Paris, Mazarine 795, f.

72-143.

Santo Tomás de Aquino, *Super quatuor libros sententiarum Petri Lombardi*.

ID., *De veritate*

ID., *Summa Theologiae*

ESTUDIOS

Austin, J. L. (2003). *How to Do Things with Words*, ed. by J.O. Urmson, Oxford University Press, New York, 1965. Edición castellana: *Cómo hacer cosas con palabras*, trad. Genaro Carrió y Eduardo Rabossi, Paidós, Buenos Aires.

Bériou, N. (1986). "La confession dans les écrits théologiques et pastoraux du XIII siècle: médication de l'âme ou démarche judiciaire." In *L'Aveu - Antiquité et Moyen Âge*, 261-82. Rome: École Française de Rome.

Lynch, K. F., "Texts illustrating the causality of the sacraments from William de Melitona, Assisi Bibl. comm. 182", en: *Franciscan Studies* 17.

Rosier-Catach, I. (2004). *La parole efficace: signe, rituel, sacré*, avant-propos d'Alain de Libera, Seuil, Paris.

**SENSACIÓN, IMAGINACIÓN Y MENTE
EN LA EXÉGESIS DE SAN AGUSTÍN DE 2
CORINTIOS 12: 2-4
(*DE GENESI AD LITTERAM, XII*)**

Paula Pico Estrada*

En el capítulo 12 de la su segunda epístola a los Corintios, después de decir que no tenemos de qué gloriarnos, san Pablo anuncia que va a hablar sobre “las visiones y revelaciones del Señor”. Y dice lo siguiente:

(12:2) Sé de un hombre en Cristo, el cual hace catorce años -si en el cuerpo o fuera del cuerpo no lo sé, Dios lo sabe- fue arrebatado hasta el tercer cielo. (12:3) Y sé que este hombre -en el cuerpo o fuera del cuerpo no lo sé, Dios lo sabe- (12:4) fue arrebatado al paraíso y oyó palabras inefables que el hombre no puede pronunciar.¹

* USAL – UNSAM.

1 Biblia de Jerusalén, Bilbao: Desclée de Brouwer, 1975, 1662.

La versión original en griego dice: “(12:2) οίδα ανθρωπον εν Χριστω προ ετών δεκατεσσάρων, είτε εν σώματι ούκ οίδα, είτε εκτος του σώματος ούκ οίδα, ό θεός οίδεν, άρπαγέντα τον τοιούτον εως τρίτου ούρανοϋ. (12:3) και οίδα τον τοιούτον ανθρωπον, είτε εν σώματι είτε γχωρίς του σώματος ούκ οίδα, ό θεός οίδεν, (12:4) δτι ήρπάγη είς τον παράδεισον και φικουσεν αρρητα ρήματα α ούκ έξόν άνθρωφ λαλησαι.” (Nestle-Aland, Novum Testamentum Graece, 28th revised edition, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012, 574.)

Agustín lo consigna así: “Scio hominem in Christo ante annos quatuordecim, sive in corpore nescio, sive extra corpus nescio, Deus scit, raptum eiusmodi usque in

A pesar de lo poco que dice, estos tres versículos se convirtieron en una de las fuentes primarias más importantes de la literatura mística cristiana. Pero justamente porque lo que dice es poco, el texto debió ser interpretado, buscando una respuesta a las preguntas que suscita. Aunque el nombre del sujeto de la experiencia esté ausente, no se pone en duda que Pablo hable de sí mismo. Incluso así, el texto no permite saber si el apóstol permaneció en su cuerpo físico durante la experiencia. Tampoco explica cuál es la relación entre el tercer cielo y el paraíso y, por lo tanto, si se trata de una sola experiencia o de dos. Además, las palabras que oyó son imposibles de pronunciar. ¿En qué consistió la experiencia de Pablo? Estos cabos sueltos dieron lugar a una serie de interpretaciones que en muchos casos buscaban resolver las ambigüedades y darle un contexto. En otros, la intención de la exégesis era dirimir la disputa con otros grupos cristianos acerca de cuál era el verdadero heredero del apostolado de san Pablo.

El objetivo de esta presentación es analizar la lectura del pasaje paulino que san Agustín hizo en el libro XII de *De genesi ad litteram*. En primer lugar, voy a ofrecer un breve pantallazo, basado en fuentes secundarias, de la temprana recepción de 2 Corintios 12:2-4. Su propósito es contextualizar la exégesis de Agustín, quien menciona en algunos pasajes de su tratado estar al tanto de otras interpretaciones del texto paulino. En segundo lugar, voy a examinar el tratamiento que Agustín le da a las preguntas que Pablo deja sin resolver. Por último, voy a describir los tres tipos de visión de Dios que establece en su interpretación de los famosos tres versículos.

1. RECEPCIÓN TEMPRANA DE 2 CORINTIOS 12:2-4

En “Paul’s Rapture to Paradise in Early Christian Literature”, Riemer Roukema ha dado cuenta de la temprana recepción del texto de Pablo, tanto en la literatura “católica” como en la “gnóstica”.² En primer lugar, Roukema comenta el quinto Códice Nag Hammadi, que contiene un Apocalipsis de Pablo, redactado en el siglo II y aparentemente inspirado en 2 Corintios 12: 1-4. Aunque no se cita el texto evangélico, el Apocalipsis cuenta que Pablo fue tomado por el Espíritu Santo en el

tertium coelum: et scio eiusmodi hominem sive in corpore sive extra corpus nescio, Deus scit, quia raptus est in paradysum, et audivit ineffabilia verba, quae non licet homini loqui.” (*De gen. ad litteram*, xii.1.1.).

2 Riemer Roukema, “Paul’s rapture to Paradise in early Christian literature,” en Anthony Hilhorst y George H. van Kooten, eds., *The Wisdom of Egypt. Jewish, Early Christian, and Gnostic Essays in Honour of Gerard P. Luttikhuisen* Leiden: Brill, 2005, 267–283. En el entrecorillado de los términos es de Roukema e indica que usa los términos en el mismo sentido que le dio la Iglesia del siglo II, al buscar establecer su carácter de universal frente a las concepciones de los herejes.

tercer cielo y que ascendió hacia el cuarto; luego el ascenso continúa hasta un décimo cielo. Roukema califica a este texto como un relato del viaje celestial del alma que iba a servir como modelo gnóstico, tanto de la experiencia mística en vida como de las vicisitudes del alma o del espíritu en el más allá. A continuación, recoge testimonios patrísticos sobre la recepción gnóstica del relato de Pablo. Hipólito de Roma (c.170-c.236) informa sobre los naasenos, que agregan un ángel y un segundo cielo, y sobre Basílides, que interpreta que al hablar de palabras que nadie puede pronunciar, Pablo se refiere a la existencia primordial de una Nada absoluta que estaba por encima de todo nombre que se nombra. También en discusión con los círculos gnósticos, Ireneo de Lyon (c.130-102) equipara el tercer cielo con el paraíso, se inclina hacia la posibilidad de que Pablo estuviera en el cuerpo durante el arrebató y sostiene que las palabras inefables que oyó no provenían de un Demiurgo psíquico, sino del Espíritu de Dios.

Desde el África, tanto Tertuliano de Cartago (c.160-c.220) como Clemente de Alejandría (c.150-c.215) niegan la posibilidad de que los gnósticos conozcan las palabras inefables que Pablo oyó, como al parecer alegaban, dado que el único que las oyó, es decir, Pablo, no las pronunció. No hay por lo tanto según ellos una doctrina esotérica de Pablo, fuera del legado de las epístolas. Orígenes (c.185-253), discípulo de Clemente y continuador de la tradición alejandrina de interpretación de los textos sagrados, no parece sostener la misma postura. En una de sus homilías sobre el Libro de Josué (23:4), explica que el hombre que no puede pronunciar las palabras inefables es el hombre carnal y afirma que Pablo compartió su visión con Lucas y con Timoteo. En cambio, no se pronuncia sobre si Pablo permaneció o no en el cuerpo ni sobre la relación entre el tercer cielo y el paraíso. Entre otras obras más, Orígenes también hace referencia a 2 Corintios 12:2-4 en *De principiis*, *Contra Celsum* y el *Commentarius in Canticum*.³

Por último, el primer texto en el cual no solo se interpretan los versículos paulinos sino que se usa el relato del arrebató de Pablo para defender la legitimidad de las visiones celestiales es, según Roukema, el Códice Maniqueo de Colonia, probablemente compilado a principios del siglo IV y traducido del arameo al griego en Egipto a mediados del mismo siglo. El texto atestigua un arrebató de Mani, en el que su ángel le revela misterios “que ningún hombre puede ver u oír”.⁴ Para justificar el arrebató y las revelaciones de Mani, en el códice,

3 La lista es larga. Véase Roukema, “Paul’s Rapture”, notas al pie 38-51, 275-277.

4 *Códice Maniqueo de Colonia* 43.4-7, citado por Roukema, “Paul’s Rapture”, nota al pie 53, p. 278. En la nota, el autor agrega otras referencias al arrebató de Mani en el Códice: 46.4-5; 47.13-48.14; 63.13-15 y 70.10-17.

además de hacerse referencia a los apocalipsis de Adán, Set, Enós, Sem y Enoc, se expone 2 Corintios 12.1-5, y se afirma que el apóstol habló sobre su arrebató, en modo de enigma, a quienes fueron iniciados con él en los secretos (61,22-62,9). Tras estas referencias a textos autorizados, se cita una carta de Mani a sus discípulos en Edesa, en la que da testimonio de su vocación divina y de las cosas inefables que le fueron reveladas y que solo reveló a sus discípulos. Si bien el códice muestra que los discípulos de Mani apelaron al arrebató de Pablo para legitimar la experiencia de su maestro, no da importancia a la ubicación del tercer cielo ni a su relación con el paraíso. Tampoco se pretende que Mani conozca las palabras inefables que le fueron reveladas a Pablo.

Este breve recorrido pone en evidencia que las preguntas no resueltas del texto de Pablo dieron desde temprano origen a especulaciones filosóficas. Sabemos que Agustín conoció algunas de las interpretaciones que circulaban, pero no cuáles. En el último párrafo de *De genesi ad litteram*, el número 70, solo se refiere a lecturas anteriores del pasaje que son, según sus palabras, conformes a la fe católica. En estas lecturas, dice, se interpreta el texto de Pablo en función de tres tipos de visión, que es lo mismo que, según veremos, hace él. Pero donde Agustín distingue visión corporal, espiritual e intelectual, sus predecesores, nos dice, distinguen entre visión corporal (*corporalis*), anímica (*animalis*) y espiritual (*spiritualis*). Y concluyen que en su arrebató Pablo contempló aquellas cosas incorpóreas de las que los hombres espirituales desean gozar.⁵ Además, en otro tramo de su exégesis, Agustín menciona que hay quien cree que arriba del tercer cielo hay un cuarto, y así sucesivamente hasta un décimo y que, formando todos parte del firmamento, son por lo tanto corpóreas. Admite la posibilidad de que otros creen que los cielos son espirituales y que hay una gradación en el ascenso. A pesar de que su propia postura será que hay solo tres cielos, y que el tercero es de naturaleza intelectual, no polemiza especialmente con estas versiones, limitándose a decir que, por ahora, desconoce si esto es así o no.⁶

5 Los editores de CSEL refieren sin más detalles a las *Cuestiones sobre el Génesis* de Ambrosio y de Jerónimo. Es poco probable que se refiera a Orígenes, si tenemos en cuenta que *De genesi ad litteram* fue redactado entre 401 y 415 y que, según argumenta Vittorino Grossi, Agustín cambió su actitud favorable hacia Orígenes por una adversa partir de 411. (Vittorino Grossi, "L'origenismo latino negli scritti agostiniani." *Augustinianum* 36:51-88, 2006.) En el mismo espíritu, Ilaria Ramelli registra el primer ataque abierto a la doctrina de la *apokatastasis* en *De fide et operibus* 15.24, obra que data de 413 (Ilaria L.E. Ramelli, "Origen in Augustine: A Paradoxical Reception". *Numen* 60: 280-307, 2013.)

6 Véase *De gen. ad. lit.*, xii, 29.57.

Aparte del interés que podemos atribuirle por intervenir de manera decisiva en el desciframiento del texto paulino, Agustín mismo justifica la inclusión de ese pasaje en una obra que, después de todo, se propone comentar el libro del Génesis.⁷ En *Retractationes* II.24, Agustín describe *De genesi ad litteram* diciendo que son “doce libros que comentan el Génesis desde el principio hasta que Adán fue expulsado del paraíso y fue puesta una espada de fuego, a la entrada de él, para custodiar el camino del árbol de la vida. Habiendo completado once libros hasta este pasaje, añadí al duodécimo, en el que con más diligencia y detalle se disputa sobre el paraíso.”⁸ Con estas palabras, el autor integra al conjunto de la obra el libro XII. El tratamiento de los once primeros culminó con la expulsión de Eva y de Adán del paraíso. El libro XII, como se verá, trata del regreso del ser humano al paraíso. La exégesis de la visión de Pablo es necesaria para explicar en qué consiste ese regreso.⁹

2. CORINTIOS 12:2-4 EN *DE GENESI AD LITTERAM*, XII

Según se vio más arriba, las preguntas que Pablo deja sin contestar son (1) ¿cuál es la relación entre el tercer cielo y el paraíso?; (2) a partir de la respuesta anterior, la experiencia que narra Pablo, ¿fue una o fueron dos?; (3) esta experiencia, ¿fue en el cuerpo o fuera del cuerpo?; (4) ¿cuál fue el objeto de su experiencia? ¿Es posible tener acceso a alguna comprensión de esta? Agustín empieza su análisis vinculando (1) y (3). Como veremos, el grueso del examen se va a centrar en (3), es decir, si la experiencia fue o no corpórea, y las respuestas a las demás preguntas van a quedar supeditadas a esta. En primer lugar, se pregunta entonces si es lo mismo ser arrebatado [*raptus*] al tercer cielo que al paraíso y explica que, para esclarecer esto, es necesario determinar si el tercer cielo se encuentra entre las cosas corporales [*in rebus corporalibus*] o entre las espirituales [*in spiritalibus*], algo difícil de resolver si ni siquiera Pablo sabe si fue arrebatado con o sin

7 Como es sabido, san Agustín escribió cuatro comentarios al libro del Génesis. El primero fue *De genesi contra manichaeos* (388-390); el segundo *De genesi ad litteram imperfectum* (394-395); el tercero *Confessiones* (397); y el cuarto, el que nos ocupa, es decir *De genesi ad litteram* (401-415).

8 *Retractationes* II.24: “Per idem tempus De Genesi libros duodecim scripsi, ab exordio donec de paradiso dimissus est Adam, et flammae romphaea posita est custodire viam ligni vitae. Cum autem ad hoc usque undecim libri peracti essent, duodecimum addidi, in quo diligentius de paradiso disputatum est.” Traducción: Lope Cilleruelo, en http://www.augustinus.it/spagnolo/genesi_lettera/index2.htm.

9 Sigo en esto el punto de vista de Francis X. Newman en “St. Augustine’s Three Visions and the Structure of the *Commedia*”, *Modern Language Notes*, Vol. 82, No. 1, Italian Issue (Jan., 1967), pp. 56-78.

el cuerpo. De modo preliminar, Agustín aventura que si fue arrebatado con su cuerpo, el sitio era corporal. Si, en cambio, fue arrebatado en espíritu y sin el cuerpo, entonces el sitio era espiritual.¹⁰ Se podría suponer, por lo tanto, que a partir de las cosas que vio, Pablo debería saber si estaba en el cuerpo o fuera de él. Si las cosas que vio eran corporales, entonces estaba en el cuerpo. Si eran espirituales, estaba fuera. El hecho de que no lo sepa sugiere que quizás lo que vio eran semejanzas de cuerpos [*similitudines corporum*].¹¹ De este modo, la discusión sobre la naturaleza de las cosas que vio queda desplazada a una discusión sobre la naturaleza de la visión que tuvo.

Previsoriamente, antes de llegar a esta conclusión Agustín ya ha introducido la cuestión de las semejanzas o imágenes de los cuerpos [*imagines corporum*] y el hecho de que en ciertos estados no podemos distinguir unas de otros. Uno de esos estados es el sueño¹² y el otro es el éxtasis¹³. En el sueño, un estado que conocemos todos, las imágenes que se ven se confunden con cuerpos, pero una vez despiertos reconocemos el error. Del éxtasis no hay explicación sino dos ejemplos. Uno, el de un campesino, que sabía que estaba despierto y que veía algo, pero no con los ojos del cuerpo. Agustín cita las palabras del campesino que le contó la visión: “Mi alma lo veía, no mis ojos. No sabía, sin embargo, si era un cuerpo o la imagen de un cuerpo.”¹⁴ El segundo ejemplo son las visiones de Pedro narradas en Hechos 10:10-16, las de Juan, relatadas por él en el Apocalipsis y las de Ezequiel (37:1-10) e Isaías (6:1-13). Si Pablo vio el paraíso con una visión de este tipo, entonces no sería de extrañarse que no supiera si las vio con los ojos corpóreos o no. Aparece así, de modo implícito, la posibilidad de que la visión de Pablo, incluso si imaginativa, haya sido espiritual. Y, por lo tanto, que si la versión es espiritual, el tercer cielo sea en efecto el paraíso.

Las afirmaciones sobre el conocimiento espiritual por imágenes suponen un dato que resulta desconcertante si se piensa en términos aristotélicos pero que es característico de la gnoseología agustiniana. El dato es que las imágenes de cuerpos no dependen de los sentidos corporales. Volveremos sobre eso en la sección siguiente, pero ya en este primer tramo de la argumentación Agustín escribe:

10 *De gen. ad. lit.*, xii, 2.2.

11 *De gen. ad. lit.*, xii, 2.7.

12 *De gen. ad. lit.*, xii, 2.3.

13 *De gen. ad. lit.*, xii, 2.4.

14 *De gen. ad. litt.*, xii, 2.4: “Anima mea, inquit, videbat eum, non oculi mei. Non tamen sciebam, utrum corpus esset, an imago corporis.” (Las traducciones de pasajes de *De gen. ad. litt.* son mías.)

Pues cuando en el sueño o en el éxtasis se expresan imágenes de los cuerpos, no se las distingue en modo alguno de los cuerpos, sino [que se las distingue] cuando el hombre, devuelto a los sentidos corporales, reconoce que en él existieron imágenes que no extrajo por medio de los sentidos corporales.¹⁵

La independencia de los sentidos corporales que Agustín le atribuye a la visión de imágenes le permite, en el marco del análisis del rapto de Pablo, dos cosas. La primera, dejar abierta la posibilidad de que Pablo haya tenido una visión con imágenes estando fuera del cuerpo y que su duda acerca de si estaba o no en el cuerpo se deba al hecho de que vea imágenes de cuerpos. La segunda es introducir en el análisis un tercer tipo de visión, también ella independiente del cuerpo. Se trata de la visión de substancias que no tienen ninguna semejanza corpórea, tales como Dios, el alma, la inteligencia o las virtudes.¹⁶ Es decir que durante los primeros pasos de la investigación de Agustín sobre la visión de Pablo se ha resuelto la primera gran distinción entre visión corporal y visión espiritual. La visión corporal ha sido descartada y la visión espiritual, a su vez, ha sido dividida en dos clases. Una es la visión por imágenes y la otra es la visión de aquello de lo cual no hay imagen.

Establecido entonces que la visión de Pablo, sea una o la otra, es espiritual, se puede concluir que el tercer cielo no es un lugar corpóreo. A partir de esta certeza y de la única certeza que Pablo nos transmite, esto es, que fue arrebatado al tercer cielo, Agustín concluye que la visión que tuvo Pablo es del tercer tipo, visión de aquello que no tiene semejanza corpórea. Su razonamiento, resumiéndolo mucho, es el siguiente. Pablo sabe con seguridad que hace catorce años fue arrebatado al tercer cielo. No dice que se trate de una imagen del tercer cielo, sino que sabe (Agustín insiste en el verbo, *scio*) que es el tercer cielo. Es decir, se le manifestó la cosa misma y no un signo corporal -como la columna de humo y de fuego que se le manifestó a Moisés y al pueblo judío-, ni una imagen -como la ramera, las aguas y la bestia que Juan describe en el Apocalipsis-. En el caso de Moisés, él sabe que el signo corporal es un signo y por eso pide a Dios que se le muestre tal cual es. En el caso de Juan, él sabe que se trata de una serie de imágenes, y no de la cosa misma, porque el ángel que lo transporta le

15 *De gen. ad litt.*, xii.2.3. “Cum enim vel in somnis, vel in ecstasi, corporum exprimentur imagines, non discernuntur omnino a corporibus, nisi cum homo redditus sensibus corporis, recognoscit se in illis fuisse imaginibus, quas non per sensus corporis hauriebat.”

16 *De gen. ad litt.*, xii.3.6.

explica el sentido alegórico de lo que ve. En el caso de Pablo, lo que él sabe es que fue arrebatado al tercer cielo, a la cosa misma. En esta progresión de niveles, Agustín muestra que no importa el tipo de visión que se haya tenido, de un signo corporal, de una imagen o de la substancia espiritual misma, en cada caso el sujeto de la visión sabe el tipo de visión que tuvo.¹⁷

Ahora bien: si Pablo supo que su visión era de la cosa misma, también supo que no la vio con los ojos corpóreos. ¿Por qué, entonces, insiste en que no sabe si estaba en el cuerpo o fuera del cuerpo?¹⁸ Dado que el apóstol no puede mentir ni equivocarse, la única opción que queda es comprender que Pablo se refería a dos modos distintos de enajenación del cuerpo. El primer caso es el que ocurre en el sueño o en el éxtasis: el alma se encuentra en el cuerpo, a la manera de la vigilia, pero el sujeto está privado de los sentidos corporales. En el segundo caso, el alma sale por completo del cuerpo y el sujeto del arrebato está como muerto hasta que el alma reingresa, casi como si resucitara. Lo que Pablo no sabe, por lo tanto, es en cuál de los dos modos de separación del cuerpo estaba cuando tuvo esa visión.¹⁹ Atado así el último cabo suelto que le quedaba (¿de qué duda Pablo?), Agustín llega a una primera respuesta, que incluye algunas decisiones tomadas a lo largo de los cinco primeros capítulos. La cuestión de si san Pablo fue arrebatado con o sin el cuerpo ya había sido reducida a qué tipo de entes contempló, si signos corpóreos, imágenes o substancias espirituales. Como cada uno de estos tipos de manifestación es percibido con un tipo diferente de visión, el problema había sido desplazado a qué tipo de visión tuvo Pablo. Descartada la visión corporal, quedaba la espiritual. A su vez, esta fue subdividida en visión por imágenes y visión de la cosa misma. Quedó descartada la visión por imágenes, porque Pablo sabe que vio el tercer cielo mismo. ¿En qué consiste, entonces, este tipo de visión? A partir del capítulo sexto del libro XII, hasta el 27, Agustín analiza los tres tipos de visión, corpórea, por imágenes y de la cosa misma. A pesar de que su tratamiento es largo y lleno de digresiones muy atractivas -como cuando habla de las profecías de la gente común, los casos de posesión y los sueños sexuales-, en la sección que sigue me limito a presentar los tres tipos de visión y a mostrar su relación jerárquica, que ofrece un ejemplo muy didáctico de la epistemología agustiniana.

17 Véase *De gen. ad litt.*, xii.3.8-4.10.

18 *De gen. ad litt.*, xii.4.12-5.13.

19 *De gen. ad litt.*, xii.5.15.

3. LOS TRES TIPOS DE VISIÓN

En el capítulo sexto, Agustín se propone explicar las clases de visión que existen y sus diferencias; de hecho, conceptualiza la diferenciación que ya utilizó como herramienta de análisis en el tramo anterior del libro XII y que presenté en la sección anterior. La primera clase de visión es aquella por la cual se revelan todas las cosas susceptibles de ser aprehendidas con los ojos del cuerpo. La segunda visión es aquella por la cual recordamos las imágenes de los cuerpos o fabricamos imágenes ficticias, es decir, es la visión de las imágenes impresas en el alma. La tercera es la que obtenemos por medio de nuestra mente. A la primera la llama “corporal”; a la segunda, “espiritual”²⁰; y a la tercera, “intelectual”, porque si bien tiene lugar por medio de la mente, le parece absurdo, dice, recurrir a un neologismo.²¹ Si bien se podría afirmar que el término “visión” es acá equivalente a “conocimiento”, de modo tal que Agustín estaría hablando de conocimiento sensible, imaginativo e intelectual, hay que tener en cuenta que el tipo de cognición significada es inmediata. En sentido estricto, las aprehensiones sensoriales e imaginativas, aunque sean captación de una teofanía, como es el caso de la columna de humo, no son conocimiento. De nada sirven los signos, escribe Agustín en el capítulo octavo, si en ellos no penetra el intelecto, de modo tal que la mente actúe sobre lo acción del espíritu.²² Por eso, agrega, la profecía no consiste en ver signos o imágenes, sino en interpretarlos.

Por lo tanto, a quienes se mostraban los signos en el espíritu por medio de algunas semejanzas de cosas corporales, si además la función [*officium*] de la mente no los había penetrado para hacerlos inteligibles, todavía no era profecía; porque era más profeta quien interpretaba lo que otro había visto que aquel que lo había visto. De ahí se muestra que la profecía pertenece más a la mente que a este espíritu, el cual, llamado “espíritu” en cierto sentido propio es llamado, es una fuerza del alma inferior a la mente, en la que se representan las semejanzas de las cosas corporales.²³

20 San Agustín justifica el uso de esta acepción de “espiritual” con un recurso a 1 Corintios 14:2: “2 Pues el que habla en lengua no habla a los hombres sino a Dios. En efecto, nadie le entiende: dice en espíritu cosas misteriosas.” (Biblia de Jerusalén, 1647.)

21 *De gen. ad litt.* xii.7.16: “Tertium vero intellectuale, ab intellectu; quia mentale, a mente, ipsa vocabuli novitate nimis absurdum est, ut dicamus.”

22 *De gen. ad litt.* xii.8.19: “Proinde ait: Si venero ad vos linguis loquens, quid vobis prodero, nisi loquar vobis in revelatione, aut in agnitione, aut in prophetia, aut in doctrina id est cum signis; hoc est, linguae accesserit intellectus, ut non spiritu tantum, sed etiam mente agatur quod agitur.”

23 *De gen. ad litt.* xii.9.20: “Proinde, quibus signa per aliquas rerum corporalium

Cualquiera sea el tipo de visión que se tenga, es siempre la mente la que conoce. Y, entre los tres tipos de visión, la intelectual es la propia de la mente y, por lo tanto, la superior. Cuando se percibe algo por medio de los ojos, de inmediato su imagen se produce en el espíritu. Si el espíritu es irracional, el proceso se detiene ahí. Si, en cambio, es racional, la imagen es transmitida al intelecto, de modo tal que, si es signo de una cosa, el intelecto o entienda enseguida qué significa o lo investigue, “porque no se puede entender ni investigar”, concluye Agustín, “sino por la función de la mente.”²⁴

Si bien la exposición de los tres tipos de visión tiene un orden ascendente, que culmina en la función superior, ese orden no refleja la verdadera organización jerárquica de las visiones. Después de una larga digresión sobre las características de la visión imaginativa, que dejo de lado sobre todo porque merece un tratamiento independiente, en el capítulo 24 Agustín retoma sus reflexiones sobre la jerarquía de las visiones y deja claro que el orden es descendente. La visión corporal, en efecto, no puede existir sin la espiritual. Si en el mismo momento en que el sentido toca el objeto no se formara en el alma la semejanza, entonces no existiría la sensación porque, cito a Agustín: “el cuerpo no siente, sino el alma por medio del cuerpo, al cual usa como nuncio para formar en sí misma aquello que le es anunciado del exterior”.²⁵ Por su parte, la visión espiritual puede existir sin la corporal, como lo demuestran los recuerdos, las creaciones de la imaginación y el hecho de que a veces seamos asaltados por imágenes que no hemos buscado. Sin embargo,

similitudines demonstrabantur in spiritu, nisi accesserat mentis officium, ut etiam intellegerentur, nondum erat prophetia; magisque propheta erat, qui interpretabatur quod alius vidisset, quam ipse qui vidisset. Unde apparet magis ad mentem pertinere prophetiam, quam ad istum spiritum, qui modo quodam proprio vocatur spiritus, vis animae quaedam mente inferior; ubi corporalium rerum similitudines exprimuntur.”

24 *De gen. ad litt.* xii.11.22. “Corporalis sane visio nulli horum generi praesidet, sed quod per eam sentitur, illi spiritali tamquam praesidenti nuntiatur. Nam cum aliquid oculis cernitur, continuo fit imago eius in spiritu; sed non dignoscitur facta, nisi cum ablati oculis ab eo quod per oculos videbamus, imaginem eius in animo invenerimus. Et siquidem spiritus irrationalis est, veluti pecoris, hoc usque oculi nuntiant. Si autem anima rationalis est, etiam intellectui nuntiatur, qui et spiritui praesidet, ut si illud quod hauserunt oculi, atque id spiritui, ut eius illic imago fieret, nuntiaverunt, alicuius rei signum est, aut intellegatur continuo quid significet, aut quaeratur; quoniam nec intellegi nec requiri nisi officio mentis potest.”

25 *De gen. ad litt.* xii. 24.51: “Neque enim corpus sentit, sed anima per corpus, quo velut nuntio utitur ad formandum in seipsa quod extrinsecus nuntiatur.”

la visión espiritual necesita de la intelectual para que la discierna [*diuidico*], pero la intelectual no necesita de la espiritual, que es inferior; y por esto la visión corporal está sometida [*subiecta*] a la espiritual pero ambas están sometidas a la intelectual.²⁶

Es decir, que la visión intelectual no necesita de imágenes para conocer pero la imaginación necesita de la mente para que sus imágenes devengan conocimiento.

La pregunta que se sigue es qué conoce, entonces, la visión intelectual. En el capítulo 24, Agustín hace una lista de todo aquello que podemos conocer con independencia de la imaginación y de los sentidos. La mente se conoce a sí misma, a las virtudes y a Dios. Esta descripción un poco abstracta y construida a partir de referencias a epístolas paulinas²⁷ se va precisando en los párrafos siguientes. Las visiones intelectuales no están sujetas a error: si la mente entiende, lo que entiende es la verdad (25.52). Cuando es arrebatada fuera del cuerpo, la mente no tiene que luchar con obstáculos tales como la concupiscencia, la iniquidad y el error y puede comprender a la verdad de forma transparente. En esa visión [*ibi*] la única virtud omniabarcante es amar lo que se ve y la suma felicidad es poseer lo que se ama. Allí, la gloria de Dios es vista no por medio de signos ni de enigmas sino *per speciem*, en la medida en que la mente humana puede aferrarla y en que la gracia de Dios lo conceda.²⁸

26 *De gen. ad litt.* xii. 24.51: "Item spiritalis visio indiget intellectuali ut diiudicetur, intellectualis autem ista spiritali inferiore non indiget; ac per hoc spiritali corporalis, intellectuali autem utraque subiecta est."

27 *De gen. ad litt.* 24. 50: "Haec igitur natura spiritalis, in qua non corpora, sed corporum similitudines exprimuntur, inferioris generis visiones habet, quam illud mentis atque intellegentiae lumen, quo et ista inferiora diiudicantur, et ea cernuntur quae neque sunt corpora, neque ullas gerunt formas similes corporum; velut ipsa mens et omnis animae affectio bona, cui contraria sunt eius vitia, quae recte culpantur atque damnantur in hominibus. Quo enim alio modo ipse intellectus nisi intellegendo conspicitur? Ita et caritas, gaudium, pax, longanimitas, benignitas, bonitas, fides, mansuetudo, continentia [Gal.5:22-23], et caetera huiusmodi, quibus propinquatur Deo: et ipse Deus, ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia [Rom 1:36]."

28 *De gen. ad litt.* 26.54: "Porro autem, si quemadmodum raptus est a sensibus corporis, ut esset in istis similitudinibus corporum, quae spiritu videntur, ita et ab ipsis rapiatur, ut in illam quasi regionem intellectualium vel intellegibilium subvehatur, ubi sine ulla corporis similitudine perspicua veritas cernitur; nullis opinionum falsarum nebulis offuscatur: ibi virtutes animae non sunt operosae ac laboriosae. Neque enim opere temperantiae libido frenatur, aut opere fortitudinis tolerantur adversa, aut opere iustitiae iniqua puniuntur, aut opere prudentiae mala devitantur. Una ibi et tota virtus est amare quod videas, et summa felicitas habere quod amas. Ibi enim beata vita in fonte suo bibitur, inde aspergitur aliquid huic humanae vitae, ut in tentationibus huius saeculi, temperanter, fortiter, iuste, prudenterque vivatur. Propter

Habiendo concluido el análisis de las visiones, Agustín retoma en el capítulo 28 los problemas todavía abiertos respecto de la visión de Pablo. Ya sabemos que la experiencia ha sido fuera del cuerpo y que se trató de una visión directa, de la cosa misma. Después de examinar los tres tipos posibles de visión, todo da a suponer que su visión fue intelectual, es decir, que Dios lo arrebató para que contemplara la vida en la que todos estamos llamados a vivir cuando dejemos esta. Según comentamos más arriba, en el capítulo 2 Agustín ha desplazado la discusión sobre la naturaleza de las cosas que Pablo vio a una discusión sobre la naturaleza de la visión que tuvo. Establecida como la interpretación más probable que la visión de Pablo haya sido la intelectual, Agustín completa la identificación entre experiencia y objeto de la experiencia, suponiendo que Pablo llamó “tercer cielo” al tercer tipo de visión. Falta solo resolver cuál es la relación entre el tercer cielo y el paraíso. Agustín aventura su respuesta: “¿Y por qué no llamar a este [tercer cielo] «paraíso», a partir de aquel en el cual Adán vivió corporalmente entre árboles frondosos y llenos de frutos?”²⁹ Se entiende así finalmente en términos internos a la organización misma de la obra la decisión de san Agustín de comentar la visión de Pablo después de haber comentado la expulsión del paraíso terrenal. En 2 Corintios 14:2-4, san Pablo narra un anticipo de la experiencia que el advenimiento de Cristo ha hecho posible para quienes adhieran a Él por la fe. Expulsados del paraíso terrenal por el pecado de Adán, por el sacrificio de Cristo a los creyentes se les abren las puertas del paraíso celestial. La realización de ese fin último del ser humano consiste en una visión intelectual, es decir, liberada de todo lastre corporal. En esta visión, Agustín distingue dos grados. Uno, aquel por el cual la mente se conoce a sí misma y a la verdad, amando lo que ve. Otro, la Luz que la ilumina para que vea. Cito, para terminar, el pasaje de 31.59 en el que Agustín hace esta distinción:

illud quippe adipiscendum, ubi secura quies erit et ineffabilis visio veritatis, labor suscipitur, et continendi a voluptate, et sustinendi adversitates, et subveniendi indigentibus, et resistendi decipientibus. Ibi videtur claritas Domini, non per visionem significantem, sive corporalem, sicut visa est in monte Sina, sive spiritalem, sicut vidit Isaias, vel Ioannes in Apocalypsi: sed per speciem, non per aenigmata, quantum eam capere mens humana potest, secundum assumentis Dei gratiam, ut os ad os loquatur ei quem dignum tali Deus colloquio fecerit; non os corporis, sed mentis, quo visionis genere Moyses Deum viderit.”

29 *De gen. ad litt.* 28.56: “Et cur non dicatur iste paradus, excepto illo in quo corporaliter vixit Adam inter ligna nemorosa atque fructuosa?”

Sin embargo, esa luz por la cual el alma es iluminada para que contemple [*conspicio*] a todo aquello que entiende de modo verdadero, ya sea en sí misma, ya sea en la luz, es otra cosa: pues la luz es Dios mismo, pero el alma -aunque racional, es decir, intelectual y hecha a imagen de Dios- es una criatura que, cuando se esfuerza por intuir [*intuo*] aquella luz tiembla por su debilidad y tiene poca fuerza. De ahí entonces que entiende cuanto puede. Por lo tanto, cuando es arrebatada hacia aquella luz y es sustraída de los sentidos carnales, se presenta a esas visiones con más fuerza y ve por sobre sí, no espacialmente sino de cierto modo que le es propio, a aquella luz, con cuya ayuda ve aquello que, al entender, ve en sí misma.³⁰

30 *De gen. ad. litt.* xii.31.59. "Aliud autem est ipsum lumen, quo illustratur anima, ut omnia vel in se vel in illo veraciter intellecta conspiciat: nam illud iam ipse Deus est, haec autem creatura, quamvis rationalis et intellectualis ad eius imaginem facta, quae cum conatur lumen illud intueri, palpat infirmitate, et minus valet. Inde est tamen quidquid intellegit sicut valet. Cum ergo illuc rapitur, et a carnalibus subtracta sensibus, illi visioni expressius praesentatur non spatiis localibus, sed modo quodam suo, etiam supra se videt illud, quo adiuta videt quidquid etiam in se intellegendo videt."

LA EXÉGESIS ALEGÓRICA Y LITERAL EN ORÍGENES

Leonardo Vicente Pons*

INTRODUCCIÓN

La Escritura ocupa un lugar primordial no sólo en la vida sino en toda la obra de Orígenes. La Escritura contiene una inmensa cantidad de tesoros que el hombre está llamado a descubrir. En ella nada es intrascendente, porque nada escapa a la inspiración del Espíritu Santo. Por eso, todo lo que se narra o dice en ella tiene un sentido místico, escondiendo un misterio que hay que develar.

El propósito de este trabajo es mostrar que en la exégesis origeniana, lo literal y lo alegórico coexisten, sin contraponerse ni anularse. Para ello se expondrá el contexto exegético en el que Orígenes desarrolla su exégesis, en segundo lugar algunos presupuestos indispensables para comprender la misma, y finalmente el lugar e importancia que el alejandrino le da tanto a la exégesis literal como a la alegórica.

1. CONTEXTO HISTÓRICO DE LA EXÉGESIS DE ORÍGENES

La interpretación de la Escritura, punto de partida y fundamento de toda la doctrina de Orígenes, coincide prácticamente con el contexto histórico-doctrinal propio de las controversias existentes en la Iglesia primitiva hasta ese momento. Este contexto se puede ver claramente en *Prin IV*, 2.1, en el que se pueden identificar tres grupos.

* Universidad Católica de Cuyo.

En primer lugar a los judíos, a quienes el alejandrino se refiere diciendo:

De hecho, los duros de corazón y los ignorantes (οἱ σκληροκάρδιοι καὶ ἰδιῶται) [que] no han creído en nuestros Salvador, porque pretendieron seguir la letra de sus profecías, y no vieron de modo sensible (καὶ αἰσθητῶς μὴ ὀρῶντης) que él anunció la liberación a los prisioneros (cf. Is 61,1; Lc 4,19), ni que edificó la que suponen que verdaderamente es la ciudad de Dios (cf. Sal 50, 20; Is 60,10; Dn 9,25; Za 1,16), ni que destruyó los carros de Efraín ni los caballos de Jerusalén (cf. Za 9,10), [...] ni al leopardo reposar con el ciervo [...] ni al león comer paja como el buey (cf. Is 11, 6-8; 65,25); [sino que] una vez que vieron que nada de esto se realizó de modo sensible en la venida del que, por nosotros, es creído el Mesías, no aceptaron a nuestro Señor (οὐ προσήκοντο τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν), sino que lo crucificaron como a uno que ilegítimamente se había autoproclamado Mesías.¹

Los judíos –señala Orígenes– se aferraron a la letra de la Escritura, principalmente al momento de interpretar las profecías mesiánicas contenidas en el Antiguo Testamento y negar así la mesianidad de Cristo.² Es importante señalar cómo Orígenes identifica el apego a la letra de la Escritura con el modo sensible de ver las cosas y los acontecimientos salvíficos, evidenciando la necesidad de comprenderlas de modo espiritual...³ También es oportuno tener en cuenta aquí que cuando el alejandrino se refiere a este error cometido por algunos judíos, al parecer –señala Samuel Fernández– también se está dirigiendo a los cristianos literalistas.⁴

El segundo grupo pertenece a los que en este texto el alejandrino denomina herejes, diciendo:

1 *Prin* IV, 2.1(7-12.4-12), pp. 825-827; cf. *CC* V, 60.

2 Este mismo contexto de literalismo del mundo judío para justificar el no reconocimiento del cumplimiento de las profecías del Antiguo Testamento en la persona de Jesús de Nazaret se encuentra en Justino, cf. JUSTINO, *Diálogo con Trifón*, 80, 1. En *Padres apostólicos y apologistas griegos (s. II)*, Daniel Ruiz Bueno. B.A.C. Madrid. 2009., p 1196; cf. Tertuliano, *Adversus Iudaeos*.

3 Cf. *Prin* IV, 2.2 (112-13), p. 831.

4 Cf. S. Fernández, *Orígenes. Sobre los principios*, nota 2, p. 825 y lo hace citando *HIos* VII, 5 en donde Orígenes afirma: «Quisiera interrogar a los judíos y a los que se llaman cristianos, pero que todavía observan el sentido judaico (es decir literal) en las Escrituras, ¿en qué sentido se dice de Rahab está agregada hasta hoy?».

Por su parte, los que provienen de las herejías (οἱ ἀπὸ τῶν αἱρέσεων), cuando leen: «Un fuego se ha encendido por mi furor» (Jr 15,14); «Yo soy un Dios celoso, que castiga los pecados de los padres en los hijos, hasta la tercera y cuarta generación» (Ex 20,5) [...] y muchísimos otros [textos] semejantes a estos, si bien no han osado dudar que las Escrituras provengan de Dios, creyendo más bien que ellas pertenecen al Creador que adoran los judíos [...] han pensado que el Salvador ha venido a anunciar un Dios más perfecto, que afirman que no es el Creador, ante el cual tienen diferentes actitudes.⁵

En este segundo grupo Orígenes identifica a los gnósticos y marcionitas, que sostienen una oposición entre el Dios del Antiguo Testamento, el Dios Creador en el que creen los judíos, que es imperfecto, injusto y no bueno;⁶ y el Dios del Nuevo Testamento, el Padre de nuestro Señor Jesucristo, que sí es perfecto, justo y bueno. En este sentido, para demostrar la oposición entre el Antiguo y el Nuevo Testamento como provenientes de dioses distintos y opuestos, se sabe que Marción rechazó la exégesis alegórica priorizando la exégesis literal, como lo señala en las *Antítesis*.⁷

En el tercer grupo están los que él denomina “incautos” o “ingenuos” (ἀκέραιοι), y que propiamente son los que en otros textos llama “demasiado simples” o “los más simples” (ἀπλούστεροι o *simpliores*),⁸ diciendo:

Y además, los más incautos (οἱ ἀκεραιότεροι) de entre los que se declaran pertenecer a la Iglesia no han aceptado a ninguno superior al Creador –y hacen esto sanamente– (ὕγιῶς τοῦτο ποιοῦντες), pero

5 *Prin* IV, 2.1 (1-4.9-14), p. 829.

6 Hoy se sabe que entre los gnósticos existían diversas opiniones acerca del Dios Creador. Nos remitimos a la opinión de Juan Carlos Alby, quien sostiene que el demiurgo del Antiguo Testamento no es ni injusto ni malo, sino justo e ignorante, siendo su justicia la de la ley dada a Moisés y su ignorancia consiste en no saber que hay otro superior por encima de él y se cree el primero. En efecto, J. C. Alby haciendo referencia a las denominaciones que los gnósticos daban a los arcontes, que eran fuerzas demoniacas activas que dominaban y eran guardianes de las siete esferas planetarias, sostiene que los gnósticos daban a algunos arcontes los nombres de Dios en el Antiguo Testamento (como *lao*, *Sabaoth*, *Adonai*, *Elohim*, *El-Shaddai*); observando aquí un manifiesto desprecio de los gnósticos para con la tradición judía, y señalando a su vez que, el rasgo antisemita alcanza su consumación en la identificación del demiurgo con el *Yahveh* del Antiguo Testamento, Cf. J.C Alby, “*El hombre que viene de lo alto*”. *Elitismo y marginación en la antropología valentiniana*. Tópicos N° 11. Santa Fe 2003, pp. 23-44.

7 Cf. Tertuliano, *Adversus Marcionem*, I, 19, 4; Orígenes, *CRm* II, 13.

8 Cf. *CC* I, 48; II, 66; *HMt* XI, 6; XVI, 4.

aceptan tales cosas acerca de Él, como las que ni siquiera corresponden al hombre más cruel y más injusto.⁹

Los incautos o simples, –señala Orígenes– son los grupos mayoritarios que están dentro de la Iglesia, a los que identifica como “los muchos” (οἱ πολλοί)¹⁰ o “la muchedumbre” (ὁ ὄχλος).¹¹ Éstos, son los que, por negligencia o por ignorancia, pero “sanamente” (ὕγιως), se aferran a la letra de la Escritura, como también al culto visible propio de la Iglesia terrena.¹² En este contexto, Orígenes advierte del peligro de “una fe irracional e inconsciente” (ἄλογον καὶ ἰδιωτικὴν πίστιν),¹³ que lleva a creer en “estúpidas fábulas y en varias invenciones”.¹⁴ Una interpretación simplista de la Escritura a partir del sentido literal como lo hacen los simples no ayuda a la comprensión de Dios como Él se ha revelado, pues llegan a decir de Dios –afirma el alejandrino– “tales cosas [...] como las que ni siquiera corresponden al hombre más cruel y más injusto” (ibid). A su vez, en la *HGn* h XII, 4¹⁵ muestra su dificultad para profundizar el sentido espiritual de la Escritura en ese contexto eclesial cuando tiene que lidiar contra “los filisteos” o “amigos y defensores de la letra”.¹⁶

Finalmente, en este marco de las controversias en torno a la interpretación de la Escritura con las que Orígenes convive, se puede identificar un cuarto grupo en el *CC*: los paganos, aunque explícitamente no estén denominados de este modo. Estos están representados claramente por el filósofo neoplatónico Celso, a quien el alejandrino refuta en esta obra haciendo posible la reconstrucción del *Discurso verídico* (escrito h 175), en el que Celso critica severamente al cristianismo y al judaísmo.

Celso utiliza básicamente el sentido literal, para desacreditar la autoridad de la Escritura, derribando la alegoría como posibilidad de interpretarla por medio del sentido espiritual. Esta burla hacia

9 *Prin* IV, 2.1 (6-10), p. 831.

10 Cf. *Clo* X, 36,266.

11 Cf. *CMt* XI, 6.

12 Cf. *Clo* II, 29; *CC* III, 37; IV, 9; V, 16; *HGn* h X, 1; h XI, 3; *HEx* h XII, 2; h XIII,3;*Clo* XXXII, 14.

13 *Clo* V, frg 8; en S.FERNÁNDEZ, *Pablo, maestro de exégesis bíblica, según Orígenes*. Santiago de Chile. Teología y Vida (2013), p. 608.

14 *CCt* Pról II, 4.14, p. 44.

15 “Pues si yo quisiese excavar en profundidad y descubrir las venas latentes del agua viva, sobrevendrían de inmediato los filisteos para litigar conmigo, promoverían contra mí disputas y calumnias y empezarían a llenar mis pozos de su tierra y de su fango”, p. 256.

16 *HGn* h VI, 3., p. 182; cf. h XIII, 3., p. 269.

la Escritura puede observarse cuando Celso remitiéndose a la explicación del origen histórico de algunos pueblos como los atenienses, egipcios, arcadios y frigios, sostiene que:

[Los judíos] compusieron la leyenda más absurda y sin gracia de cierto hombre plasmado por mano de Dios y por éste insuflado, y de una mujer sacada del costado del hombre; Dios habría dado sus mandatos, pero una serpiente se habría opuesto a ellos, y habría podido más la serpiente que los mandatos de Dios; puro cuento de viejas, en que presentan, con la mayor impiedad, a Dios ya desde el principio como un impotente, incapaz de convencer ni a un hombre solo al que acaba de plasmar.¹⁷

Del mismo modo Celso expone como absurdo el relato de los seis días de la creación,¹⁸ el del arca de Noé, el episodio de las hijas de Lot y de la inmortalidad de los patriarcas;¹⁹ considerando incluso como antropomórfico el Dios que presenta la Escritura.²⁰ Por último, también sostuvo que las profecías no están claramente referidas a Cristo en los Evangelios, y que estos se contradicen.²¹

Sin embargo, el filósofo neoplatónico sabe que tanto los judíos como los cristianos necesitan recurrir a la alegoría para comprender el sentido espiritual de la Escritura, por eso claramente la ataca utilizando como recurso el sentido literal, diciendo:

Los más moderados entre judíos y cristianos tratan de explicar todo esto alegóricamente, [...] avergonzados de tales historias, buscando refugio en la alegoría [...] Pero hay cosas que no admiten alegoría, sino que son cuentos simplemente tontísimos.²²

El maestro alejandrino refuta en sus argumentos a Celso mostrando la presencia y el uso de la alegoría, no sólo en la interpretación de la ley mosaica²³ sino también en Pablo,²⁴ diciendo que estos textos “son algunos ejemplos para mostrar que Celso calumnia sin razón

17 CC IV, 36, p. 272.

18 Cf. CC VI, 60, p. 441.

19 Cf. CC IV, 41-47, pp. 279-285.

20 Cf. CC IV, 73, p. 306.

21 Cf. CC II, 27, p. 134.

22 CC IV, 48, p. 285; 50, p. 288.

23 Cf. CC 50, pp. 287-288.

24 Cf. CC IV, 49, p. 286-287.

nuestros escritos [Escritura] al tenerlos por incapaces de admitir (οὐχ οἷα ἀλληγορίαν ἐπιδέχσθαι εἶναι) interpretación alegórica”.²⁵

Al concluir este primer apartado se observa que Orígenes reconoce en la sola exégesis literal de la Escritura los errores de estos cuatro grupos,²⁶ y que este es el motivo que conduce al rechazo de Jesús como el Cristo.²⁷

2. PRESUPUESTOS ORIGENIANOS PARA INTERPRETAR CORRECTAMENTE LA ESCRITURA

En el marco de las controversias hermenéuticas respecto a la Escritura vigente en su tiempo, Orígenes plantea como necesario:

Examinar la manera de leerlas y de comprenderlas (ἀναγκαῖον ἐπεξελεθῆναι τῷ τρόπῳ τῆς ἀναγνώσεως καὶ νοήσεως αὐτῶν), porque la mayor parte de los errores han surgido porque muchos no han encontrado el método con que se deben recorrer (τὴν ὁδὸν τοῦ πῶς) las santas Escrituras.²⁸

Este camino a recorrer o método, que presupone revisar el modo de reconocer y examinar no sólo la lectura sino el modo de comprensión (νοέω) de la Escritura debe tener en cuenta los siguientes aspectos:

1) Reconocer y aceptar el carácter inspirado de la Escritura: “los libros sagrados fueron escritos por inspiración del Espíritu Santo”.²⁹ El alejandrino expone claramente en *Prin* 4, 1-3, considerados como una verdadero tratado de hermenéutica, que las Escrituras son divinas (θεῖον γραφῶν).³⁰ En estos tres primeros capítulos se propone “tratar acerca de Moisés y de Jesucristo (Ἰησοῦ Χριστοῦ): el legislador de los

25 *CC* IV, 49 (37), *SC*, p. 308.

26 *Prin* IV, 2.2 (11-14), p. 831: “La causa de las falsas opiniones (ψευδοδοξιών) y de los discursos impíos y vulgares sobre Dios (ἀσεβειῶν ἢ ἰδιωτικῶν περὶ θεοῦ), de todos los que han sido mencionados, no parece ser ninguna otra que la Escritura no comprendida según las realidades espirituales (κατὰ τὰ πνευματικά), sino acogida como simple letra (ὡς πρὸς τὸ ψιλὸν γράμμα ἐξειλημμένη)”.

27 Cf. *Prin* IV, 2.1 (10-13). En este sentido afirma en *HEx* h V, 1: “Ellos [los judíos] interpretaron mal la ley y por eso rechazaron a Cristo”, p. 827; Cf. *Hier* h XII, 13; h XIX, 12.

28 *Prin* IV, 2.1 (4-6), p. 825.

29 *CC* V, 60, p. 383. El alejandrino sostiene que el Espíritu Santo es el verdadero autor del texto sagrado; cf. *HNm* h II,1; *HJos* h VIII,6; *HReG* h V, 4. En otros textos se puede observar que Orígenes establece habitualmente una relación estrecha entre inspiración e iluminación y el Espíritu Santo y la Escritura; *Prin* I, 3.1; IV, 2.7; IV, 3.14; *CC* I, 36.44; III, 3; *CMt* XIV, 4; *HGn* h VII, 1; *HEx* h II,1; *HNm* h I,1.

30 *Prin* IV, 1.1 (7.11), p. 793.

hebreos y el autor de las doctrinas salvíficas según el cristianismo”,³¹ demostrando que las profecías del Antiguo Testamento³² se cumplieron en la persona de Jesucristo.³³ A su vez, demostrando que la llamativa e irresistible difusión de la fe cristiana por el mundo conocido,³⁴ como el testimonio de “los que acogen la Palabra de Jesucristo, [y que] además de ser odiados, arriesgan la muerte” (los mártires),³⁵ prueba no solo la divinidad de la Escritura sino de Jesucristo,³⁶ quien “había enseñado, con toda autoridad y persuasión, que la Palabra se iría confirmando”.³⁷

Sin embargo, el alejandrino precisa algo más: es la venida de Cristo, su encarnación, la que esclareció y ayudó a comprender la inspiración divina de las antiguas Escrituras (Antiguo Testamento),³⁸ siendo entonces Jesús con su autoridad quien confiere autoridad a la Escritura.³⁹

2) Cristo y la Escritura se identifican: en el prefacio de *Prin*, Orígenes había sostenido que toda la Escritura es “palabra de Cristo”,⁴⁰ pues, Cristo mismo en cuanto Logos, es palabra de Dios. Al respecto afirma M. Simonetti que, “no es arbitrario afirmar que para Orígenes no solo toda la Escritura es revelación de Cristo [sino que] Cristo y

31 *Prin* IV 1.1 (2-3), p. 795.

32 Cf. Gn 49, 10; Dt 32, 21; Sal 44, 1ss; Is 7, 14; Os 3, 4.

33 Cf. *Prin* IV, 1.2-5, pp. 797-813.

34 Cf. *Prin* IV, 1.1 (5-17.1-13), pp. 795-797. En *HCt* h I, 4, pp. 58-60, el alejandrino citando Ct 1, 3 «Tu nombre es perfume derramado», dirá que “del mismo modo que, cuando se derrama el perfume, su olor se extiende a lo largo y a lo ancho, así también se ha derramado el nombre de Cristo. Cristo es invocado en toda la tierra; mi Señor es predicado en todo el mundo”, p. 59; mostrando con la expansión universal del mensaje de Cristo, no solo la divinidad de su mensaje sino también de su Persona.

35 *Prin* IV, 1.1 (11-12), p. 797.

36 Cf. *Prin* IV, 4.1.2.

37 *Prin* IV, 4.1.2 (5-8), p. 799.

38 *Prin* IV, 1.6 (9-12): “Pues, antes de la venida de Cristo, era casi imposible mostrar ejemplos claros de la inspiración divina de las antiguas Escrituras. Sin embargo, a los que podían sospechar que la ley y los profetas no eran divinos, la venida de Jesús los condujo a reconocer estos [libros] como redactados con la gracia celestial”, p. 815.

39 En este sentido el alejandrino –afirma S. Fernández– “no prueba la divinidad de Jesús con la Escritura, sino que la divinidad de Jesús, que se muestra en la historia, demuestra la inspiración de las Escrituras que lo profetizan (AT) y de las que proclaman su enseñanza (NT)”, *Ibid*, nota 38, p. 815; cf. *CC* I, 45, 79.

40 *Prin* I, Pref. 1.1 (1-14), p. 115. “Más decimos ‘con las palabras de Cristo’, no sólo con las que enseñó hecho hombre y puesto en la carne; ya que Cristo, Verbo de Dios, estaba también anteriormente en Moisés y en los profetas”.

la Escritura se identifican: [siendo la Escritura] la perenne encarnación del Logos”.⁴¹ En este contexto el alejandrino considera que “El Evangelio es la primicia (ἀναρχήν) de todas las Escrituras”,⁴² siendo el Antiguo Testamento “el primer fruto” (πρωτογέννημα).⁴³ Y, luego de describir exhaustivamente las características del Evangelio,⁴⁴ hará una clara alusión al Evangelio de Juan diciendo que “es la primicia de los evangelios (ἀναρχήν τῶν εὐαγγελίων)”,⁴⁵ pues ninguno de los otros evangelios mostró la divinidad de Cristo de una manera tan absoluta como Juan.

De modo que Orígenes sostiene que hay una estrecha relación entre encarnación y Sagrada Escritura,⁴⁶ debido a que tanto la carne asumida como la letra en la Escritura contienen el misterio del Logos. La presencia del Logos en la Escritura, se conoce gracias a su presencia en la carne, porque ambas –encarnación y Escritura– son obra del Espíritu Santo. En este sentido afirma en *Prin*: “No hay manera más eminente y más divina de exponer y ofrecer a los hombres el conocimiento acerca del Hijo de Dios, que su propia Escritura, inspirada por el Espíritu Santo,...”⁴⁷ A su vez, con su encarnación por obra del Espíritu Santo, el Logos ha plenificado lo revelado en la Ley y los profetas (AT), debido a que:

Antes de la venida de Cristo, la ley y los profetas no contenían el anuncio que implica la definición de la palabra «evangelio», porque aquel

41 M. Simonetti, “*Escritura Sagrada*”, Diccionario de Orígenes. Monte Carmelo. Burgos. 2003. P 258. Orígenes en efecto comentando el texto de Mt 13,44, –señala Simonetti–, identifica el tesoro escondido en el campo indistintamente con Cristo y con la Escritura (cf. *CMt* X, 6).

42 *Clo* I, 2.

43 *Clo* I, 13-14: “En efecto, nosotros debemos saber que la primicia (ἀναρχήν) y el primer fruto (πρωτογέννημα) no son la misma cosa; pues se ofrece la primicia después de la cosecha, el primer fruto antes. No será erróneo decir que entre las Escrituras transmitidas por la tradición y consideradas como divinas en todas las iglesias de Dios, la ley de Moisés constituye el primer fruto y el evangelio las primicias. Pues, después de todos los frutos de los profetas que se han sucedido hasta el Señor Jesús, la palabra perfecta ha germinado”. En este sentido afirma más adelante: “el Antiguo Testamento no es propiamente un evangelio, ya que no muestra a ‘aquel que está por venir’ sino que lo anuncia. Por el contrario, todo el Nuevo Testamento es Evangelio [porque no solo lo muestra (cf. Jn 1, 29), sino que contiene alabanzas y enseñanzas variadas de aquel por el cual el Evangelio es un Evangelio]”, *Clo* I, 17.

44 Cf. *Clo* I, 18. 21. 27-29. 36. 39.

45 *Clo* I, 21-22.

46 Cf. L. Pons, *Silencio y Palabra en el pensamiento medieval* (Ricardo Díez comp), Bs.As 2020, pp. 264-265.

47 *Prin* I, 3.1 (11-15), p. 211.

que debía aclarar los misterios que ellos encierran no había venido todavía (ἄτε μηδέπω ἐληλυθός τοῦ τὰ ἐν αὐτοῖς μυστήρια σαφηνίζοντος). Porque ha venido y porque ha realizado la encarnación del Evangelio, el Salvador por el Evangelio ha hecho todo como un evangelio (ὁ δὲ σωτὴρ ἐπιδημήσας καὶ τὸ εὐαγγέλιον σωματοποιηθῆναι ποιήσας τῷ εὐαγγελίῳ πάντα ὡσεὶ εὐαγγέλιον πεποίηκεν).⁴⁸

3) Teniendo en cuenta que el Espíritu Santo es el verdadero Autor de la Escritura, el papel del autor sagrado (hagiógrafo) y su modo de expresión (estilo literario) es relativo a la potencia de Dios. La Escritura contiene un “tesoro” que es la Sabiduría escondida (cf. Col 2,3), y ese tesoro es llevado en “vasos de barro” (cf. 2 Co 4,7), imagen paulina con la que el alejandrino indica el “lenguaje simple de la Escritura que los griegos fácilmente desprecian y que, en realidad, se revela como el exceso de la potencia de Dios”.⁴⁹ En este punto señala que ese lenguaje simple con el que fueron escritos los libros sagrados como el utilizado en la predicación apostólica, fue muchas veces motivo de burla entre los paganos cultos,⁵⁰ debido a que literariamente no tenían “la misma belleza y los mismos ornamentos del lenguaje que las obras admiradas por los griegos”.⁵¹ Por eso, en relación al estilo literario utilizado por el autor sagrado el maestro alejandrino enseña hacer una distinción:

Quien distingue entre la palabra, su significado y las realidades a las que se refieren estos significados (Ὁ διαρῶν παρ' ἑαυτῷ φωνὴν καὶ σημαίνόμενα καὶ πράγματα, καθ' ὧν κείται τὰ σημαίνόμενα), no se escandalizará por la incorrección en el empleo de las palabras, cuando al investigar encuentre que las realidades a las que se aplican las palabras

48 *Clo* I, 33; cf. *Prin* IV, 1.6; IV, 2.2. Orígenes considera en este sentido que la encarnación del Logos es la clave para comprender la Ley y los Profetas, así como también está en el centro del testimonio de los escritos apostólicos, cf. *Prin* I, 3.1; IV, 1.7.

49 *Clo* IV, 2. Y como ejemplo de esto el alejandrino cita el ejemplo de san Pablo, diciendo: “cuando Pablo anuncia el Evangelio está obligado a transmitir la palabra no solo a los bárbaros sino a los griegos, no solamente a los insensatos que dan más fácilmente su adhesión, sino también a los sabios (cf. Rm 1,4). En efecto, él ha sido hecho capaz por Dios de ser ministro de la Nueva Alianza (Cf. 2 Co 3, 6), recurriendo a «una demostración de Espíritu y de potencia, a fin que el asentimiento de los creyentes no dependa de la sabiduría de los hombres, sino de la potencia de Dios» (1 Co 2, 4-5) (Ibid).

50 Cf. *CC* III, 58; I, 62; VIII, 48; *CCt* IV.

51 *Clo* IV, 2. Sin embargo, por encima del modo de expresión “los misterios de la verdad y la potencia del mensaje han sido bastante fuertes para llegar sin ser detenidos por la mediocridad de la expresión, hasta los extremos de la tierra (cf. Sal. 18 (19), 5) y para someter a la palabra de Cristo, no solo a la locura del mundo, sino a veces incluso a lo que es sabio (cf. 1 Co 1, 26-27)” (Ibid.).

son saludables [espiritualmente] (ἐπὶ ἀν ἔρευνῶν εὐρίσκη τὰ πράγματα, καθ' ὧν κείνται αἱ φωναί, ὑγιή'). Y esto es especialmente así, cuando los hombres sagrados (οἱ ἄγιοι ἄνδρες) reconocen que su palabra y su predicación «no están en los persuasivos discursos de la sabiduría, sino que son una demostración del Espíritu y de la potencia» (1 Co 2,4).⁵²

Por lo tanto, más allá del estilo literario o de la “belleza y ornamento del lenguaje” de la Escritura, es necesario atender a las realidades a las que se refieren los significados de las palabras, porque esas “realidades son saludables”.

4) De este modo, para atender al contenido espiritual al que las palabras se refieren a través de sus significados, el alejandrino reconoce y enseña claramente que la interpretación de la Escritura solo según la simple letra (ὡς πρὸς τὸ ψιλὸν γράμμα) implica desprovocerla o desvestirla de las realidades espirituales (τὰ πνευματικὰ),⁵³ ya que los textos de la Escritura –respondía a Celso– pueden recibir, admitir o acoger (ἐπιδέχομαι) una interpretación alegórica.⁵⁴

3. LOS SENTIDOS DE LA ESCRITURA: LA EXÉGESIS LITERAL Y ALEGÓRICA

El alejandrino afirma claramente que “en la Palabra de Dios (Escritura) se encuentra una multitud de sentidos”.⁵⁵ A su vez, es conocida su afirmación acerca de que, así como el Logos en María se revistió de carne, en la Escritura se cubrió con el velo del sentido literal.⁵⁶ En diversos textos el alejandrino se refiere a los sentidos de la Escritura. Quizás el texto más significativo se encuentra en *Prin* IV, 2.4, tomando como referencia la antropología tripartita señalada por Pablo en 1 Ts 5, 23:⁵⁷

Entonces, este nos parece el método con que se debe leer las Escrituras y acoger su sentido: el que está delineado por los mismos oráculos. En Salomón, en Proverbios, encontramos un cierto precepto acerca de las doctrinas de los escritos divinos: «Y tú, inscribe esto tres veces en la voluntad y en el conocimiento, para responder palabras verdaderas

52 *Clo* IV, 1; cf. P. Ciner, *Palabra y Potencia en la Teología de Orígenes*, en *Epimeleia*, Año XIX, N°36/37.

53 Cf. *Prin* IV, 2.2 (11-14), p. 831.

54 Cf. *CC* IV, 49, p. 286.

55 *Clo* I, 90.

56 Cf. *HLV* I. 1.

57 “Que Él, el Dios de la paz, os santifique plenamente, y que todo vuestro ser, el espíritu, el alma y el cuerpo, se conserve sin mancha hasta la Venida de nuestro Señor Jesucristo”.

a los que te aborden» (Pr 22, 20-22). Por lo tanto, se requiere inscribir tres veces en la propia alma los sentidos de las santas Escrituras. De modo que, el demasiado simple (ὁ ἀπλούστερος) se beneficie, por así decirlo, de la carne de la Escritura (σαρκὸς τῆς γραφῆς) (de esta manera llamamos a la interpretación inmediata); el que ha ascendido un poco (ποσὸν ἀναβεβηκῶς) [se beneficie] de algo así como del alma (ψυχῆς) de la [Escritura]; y el perfecto (ὁ τέλειος) [se beneficie] de la ley espiritual, que contiene una sombra de los bienes futuros (cf. Hb 10,1; Col 2,17; Rm 5,14; Rm 7,14) [...] Pues bien, tal como el hombre está compuesto de cuerpo, alma y espíritu, del mismo modo también la Escritura que Dios ha dispuesto conceder para la salvación de los hombres (cf. 1 Ts 5,23).⁵⁸

En *HLv* el alejandrino sostiene algo semejante diciendo:

[Dios] creó el alma, el cuerpo y el espíritu de la Escritura; el cuerpo para aquellos que vivieron antes que nosotros; el alma para nosotros; y el espíritu para aquellos que en el futuro alcanzarán la herencia de la vida eterna⁵⁹ [...] Frecuentemente dijimos que, en las divinas Escrituras, se encuentra un triple modo de comprensión: el histórico, el moral y el místico.⁶⁰

En otros textos también están presentes estos tres sentidos: los tres compartimentos del arca (*HGn* h II, 6); los tres días junto al pozo (*HGn* XI, 3); la nuez, que tiene corteza, cáscara y alimento (*HNm* h IX, 7); los que reciben cinco talentos, dos y uno (*CMtS* 66); y los textos interpretados en el *CCt*. Sin embargo –afirma S. Fernández– Orígenes “en su actividad exegética no practica este principio de modo sistemático, sino que afirma dos niveles: el sentido literal y múltiples sentidos espirituales”.⁶¹ Del mismo modo, M. Simonetti afirma que normalmente Orígenes hace alusión a dos sentidos de la Escritura: el literal (explicación histórica), y el espiritual (explicación mística y moral).⁶² P. Ciner advierte oportunamente que la comprensión de la exégesis de

58 *Prin* IV, 2,4 (4-14.1-10), pp. 841-843.

59 *HLv* h V, 1; En *Phil* I, 30 la misma homilía dice: “El cuerpo [de la Escritura] es para nuestros predecesores [los judíos], el alma es para nosotros y el espíritu es para los que, en el siglo futuro, heredarán la vida eterna y alcanzarán lo celeste y verdadero de la ley”.

60 *HLv* h V, 5.

61 S. Fernández, *Ibid.*, nota 43, p. 843.

62 Cf. M. Simonetti, “*Escritura Sagrada*”. Diccionario de Orígenes. Monte Carmelo. Burgos. 2003. P. 269.

Orígenes, exige siempre como presupuesto que “los tres niveles que encierra la Escritura: literal, moral y místico, deben estar siempre presentes”.⁶³

El sentido literal al que Orígenes denomina histórico o corporal ocupa en sus homilías un espacio variable. H. Crouzel, afirma al respecto que sus homilías “algunas veces están construidas casi enteramente sobre él, en otras ocupa un lugar mínimo, [pero] normalmente el sentido literal es el origen del sentido espiritual: sin aquél no habría más que un sentido acomodaticio relacionado muy extrínsecamente con lo que dice la Escritura”.⁶⁴ Si bien algunos textos de *Prin*⁶⁵ parecen sostener una cierta infravaloración de los hechos históricos narrados en la Escritura y también de la interpretación literal, más que un menosprecio a lo histórico y literal, puede observarse que el alejandrino aprovecha la ocasión para mostrar la necesidad de que el oyente se eleve por medio del sentido espiritual a encontrar la coherencia del mensaje bíblico. H. Crouzel describe una serie de elementos que muestran la valoración de Orígenes hacia el sentido literal, puestos de manifiesto en los recursos a la ciencia de su época y en su formación filológica:⁶⁶ las explicitaciones de orden histórico, geográfico, filosófico, médico, gramatical, y hasta hechos de historia natural. Se lo ve detallar el sentido de una proposición, ir a verificar si existe *in situ* una Betania más allá del Jordán,⁶⁷ asombrarse de que se mencione una “Sidón la Grande” cuando no ha encontrado una “Sidón Pequeña”,⁶⁸ atestiguar acerca de la configuración de la caverna de Macpela en Hebrón donde se encontraban las tumbas de los patriarcas,⁶⁹ intentar demostrar la historicidad del arca de Noé en su discusión con el marcionita Apeles,⁷⁰ explicar cada versículo del *Ct* como puede observarse en el *CCt* o en las *H Ct*. También cuando se apoya para su estudio

63 P. Ciner, *Orígenes. Comentario al Evangelio de Juan*, nota a *Clo* VI, 204.

64 H. Crouzel, *Orígenes*, pp. 89-90.

65 Cf. *Prin* IV, 2.3 a IV, 3.3.

66 Cf. *Ibid.*, p. 90.

67 *Clo* VI, 204: “Casi en todas las copias se encuentra: «Esto sucedió en Betania» (Jn 1, 28); nosotros no lo ignoramos y parece que esta lección es bastante antigua. Ciertamente nosotros hemos leído también «Betania» en Heracleón. Sin embargo, habiendo estado en los lugares de la narración histórica de las huellas de Jesús, de sus discípulos y de los profetas, nos hemos persuadido que no hay que leer «Betania» sino «Bethabara»”; cf. 205-207.

68 Cf. *Híos* h XIV, 2.

69 Cf. *Prin* IV, 3.4.

70 Cf. *HGn* h II, 2; *CC*, IV, 41.

en los textos de los llamados “padres apostólicos”,⁷¹ o de textos “heterodoxos”⁷² o en nociones médicas de Hipócrates.⁷³

Estas consideraciones muestran que el alejandrino “cree en la historicidad de la Biblia”.⁷⁴ Por eso, no es correcto sostener que “por el simple hecho de que Orígenes alegorice un relato se pueda concluir que no crea en la historicidad del sentido literal, perfectamente compatible para él con la indagación de su sentido espiritual”.⁷⁵ En este punto debemos tener en cuenta que actualmente hay autores que han revalorizado el sentido literal en la exégesis de Orígenes, como Peter Martens⁷⁶ y Elizabeth Dively Lauro.⁷⁷

Ahora bien: cuando el alejandrino acepta la historicidad de los hechos narrados en la Escritura, no los acepta solo como meros relatos o simples narraciones del pasado, sino atendiendo al contenido espiritual de los mismos,⁷⁸ porque “en el texto evangélico no hay fábulas o relatos que provienen de los evangelistas, sino misterios consignados por escrito”.⁷⁹ En la Escritura están contenidos “los grandes misterios”,⁸⁰ por eso:

cuanto más avanzamos en la lectura, más se acumulan los misterios ante nosotros. Si uno entra en el mar con una navecilla, mientras está cerca de la orilla tiene menos miedo, pero en la medida en que va adentrándose en alta mar y se ve levantado hacia lo alto por la hinchazón del oleaje o empujado hacia las profundidades por el entreabrirse de las olas, gran pavor se apoderan de su alma por haber confiado una balsa tan minúscula a tan inmensa turbulencia. Así también nos parece que somos probados nosotros, que, pequeños en méritos y débiles

71 Cf *Prin* IV, 2.4. Aquí por ejemplo cita a Clemente y el texto *El Pastor* de Papías.

72 En *CCt* Pról II, 4, 31-34 el alejandrino muestra que claramente distingue entre los libros incluidos por la Iglesia en el NT (libros canónicos) y los apócrifos, pp. 76-78.

73 Cf. *CC* IV, 15; *Hier* h XIV, 1; *CC* III, 12-13; V, 61-63; cf. S. Fernández, Cristo médico según Orígenes, pp. 54-58.

74 H. Crouzel, Orígenes, p. 92.

75 *Ibid.*, p. 92.

76 ; Cf. P. MARTENS, *Origen and Scripture. The contours of the Exegetical life*. Oxford University Press 2014, pp. 1-21.

77 Cf. E. Dively Lauro, *The soul and Spirit of Scripture within Origen's Exegesis. Bible in ancient Christianity*, Danvers 2005.

78 Cf. *Prin* IV, 2.9, pp. 863-869.

79 *H Ct* h I, 4, p. 58. También en *H Gn* IX, 1 dice: “En estos textos no se narran historias cualesquiera, sino que se entretejen misterios”; cf. S. FERNÁNDEZ, *Ibir*, nota 31, p. 837.

80 *H Gn* h II, 5, p. 118.

de ingenio, osamos entrar en un océano tan vasto de misterios (*tan vastum mysteryorum pelagus audemus*).⁸¹

La consideración de la Escritura como un “vasto océano de misterios”, al que “osamos entrar”, nos lleva claramente a entender por qué Orígenes utiliza habitualmente la alegoría como recurso para descubrir el sentido espiritual, que contiene al sentido moral y el místico. El uso de la alegoría no implica para él –como se dijo– la inexistencia del hecho histórico narrado en el texto sagrado, es un medio que ayuda a descubrir que esos hechos esconden un significado ulterior, facilitándose el descubrimiento de “lo divino” que está debajo de la letra. Y, “lo divino” que está debajo de la letra de la Escritura no es sólo su condición de inspirada por el Espíritu Santo, sino la divinidad del mismo Logos, que está escondida bajo el velo del sentido literal.

Por eso Orígenes –en el marco de las controversias hermenéuticas de su tiempo– encuentra en Pablo⁸² un aliado que le permite justificar la exégesis espiritual de la Escritura⁸³ y otorgarle autoridad desde la misma Escritura.⁸⁴

81 *HGn* h IX, 1, p. 213.

82 Esta necesidad de interpretar simbólicamente la Escritura para demostrar el cumplimiento de la misma en Jesús de Nazaret reconociéndolo como Cristo, se ve claramente en San Pablo cuando con frecuencia utiliza el término τύπος, y, una vez, el verbo ἀλληγορέω en Ga 4, 4; cf. . M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica* (Roma 1985) 24-25, nota 32.

83 Como puede observarse en *HGn* h VI, 1, p. 178: “Si uno quiere oír y entender estas cosas sólo en su significación literal, debe ponerse a la escucha de los judíos más que de los cristianos; pero si quiere ser cristiano y discípulo de Pablo, óigale decir que «la Ley es espiritual» (Rm 7,14) y, cuando habla de Abraham, de su mujer y de sus hijos, escúchele declarar que estas cosas son «alegóricas» (Ga 4,24); y si cualquiera de nosotros no puede descubrir con facilidad qué tipo de alegoría se trata, ore para que sea descorrido el velo de su corazón, si hay quien se esfuerza por convertirse al Señor (cf. 2 Co 3,16), «porque el Señor es el Espíritu» (2 Co 3,17); que él mismo quite el velo de la letra y abra la luz del espíritu y así podamos decir que «contemplando a rostro descubierto la gloria del Señor, seamos transformados por la misma imagen de gloria en gloria, como por el Espíritu del Señor» (2 Co 3,18)”.

84 Cf. S. Fernández, *Pablo, maestro de exégesis bíblica, según Orígenes*. Santiago de Chile. Teología y Vida (2013), p. 610. El autor chileno señala a su vez que “esta opción por apoyarse en este apóstol, muestra que en el ambiente de Orígenes la autoridad de Pablo ya estaba bien reconocida, y que los grupos que rechazaban al Apóstol eran considerados ajenos a la Iglesia”, p. 610. En este importante trabajo S. Fernández muestra que Orígenes presenta como paradigmáticos ciertos ejemplos paulinos de interpretación bíblica; por otra parte, identifica ciertos versículos de las cartas Pablo como reglas de interpretación bíblica; y, finalmente, presenta a Pablo como ejemplo de hombre espiritual que accede al contenido espiritual de la escritura.

Por último, se debe tener en cuenta que el recurso a la alegoría para interpretar la Escritura según el sentido espiritual, tiene en Orígenes una intencionalidad mística, y presupone el progreso espiritual que todo creyente está llamado a realizar para alcanzar la perfección. En este sentido, Orígenes exhorta a “orar a Dios para que nos ayude por el Cristo en el Espíritu Santo a descubrir el sentido místico escondido como un tesoro debajo de las palabras;”⁸⁵ aplicándonos “con sosiego a las Escrituras [para encontrar] lo que está debajo”.⁸⁶

Por esa razón es necesario “abrir los pozos” (Escritura) e ir más allá de la letra, y no quedarnos en el fango de la superficie como hacen los “filisteos”.⁸⁷ El progreso espiritual depende de la excavación asidua de los mismos,⁸⁸ para que “el entendimiento sea grande” y pueda comprender la “palabra guardada” que está debajo de la “palabra escuchada sensiblemente por la voz”.⁸⁹

CONCLUSIÓN

La exégesis de Orígenes contiene el sentido literal y espiritual. Por una parte responde a las controversias hermenéuticas contemporáneas de su época, que conducían por medio del apego a la letra de la Escritura a la negación de Jesús como el Cristo. Por otra parte, a las exigencias del progreso espiritual.

Lo literal y lo alegórico coexisten, se complementan, siendo el sentido literal el punto de partida del sentido espiritual. El alejandrino no infravola lo histórico ni la letra de la Escritura, como tampoco la humanidad de Cristo; porque a partir de ambas, se descubre y comprende la divinidad del Logos.

85 *Clo* I, 89.

86 *HGn* h III, 5, p. 139.

87 Cf. *HGn* h XIII, 3, pp. 269-278; cf. Gn 24, 62; 26, 12-33.

88 En *CCt* el alejandrino afirma que las almas que alcanzaron la perfección han escudriñado el pozo de agua viva, cf. *CCt* Pról II, 4.7, p. 67.

89 *Clo* I, 24: “Cuán grande [de qué tamaño o qué poderoso] (Ἠλίκου τοίνυν νοῦ ἡμῖν δεῖ) ciertamente debe ser nuestro entendimiento, para poder comprender dignamente la palabra guardada (τόν ἐναποκειμένον λόγον) (depositada, reservada, que está aparte) en los tesoros de las vasijas de barro (cf. 2 Co 4,7) (distinguiéndola) del habla ordinaria, de la letra leída (ἀναγινωσκομένου γράμματος) por cualquiera y de la palabra escuchada sensiblemente por la voz (ἀκουσμένου αἰθητοῦ διὰ φωνῆς λόγου) y que escuchan todos los que prestan los oídos de su cuerpo (oídos físicos). ¿Qué debemos decir nosotros? Pues para interpretar con gran exactitud este Evangelio es necesario decir en toda verdad: «Nosotros tenemos el pensamiento de Cristo, para conocer las gracias que Dios nos ha acordado» (1 Co 2, 16. 12)”. En *HCl* h II, 4 Orígenes afirma que si se comprende espiritualmente el Evangelio es como tener “ojos de palomas”, p. 88.

El progreso espiritual será necesario para aprender a ir desde lo sensible a lo inteligible, de la letra a los “tesoros” que están debajo, de la humanidad hacia la divinidad del Logos.

Por medio de su exégesis el alejandrino enseña el método, el camino a recorrer para sacar a la luz la Sabiduría escondida en la Escritura. Los simples son más proclives a apearse al sentido literal, por eso deberán ejercitarse –con la ayuda de Dios– a “entrar en el vasto océano” de las Escrituras descubriendo el sentido espiritual, hasta llegar a ser perfectos, cuando puedan “beber de la propia fuente” habiendo incorporado la Sabiduría del Logos.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES

- Justino, *Diálogo con Trifón*, 80, 1. *Padres apostólicos y apologistas griegos (s. II)*, Daniel Ruiz Bueno. B.A.C. Madrid 2009.
- Orígenes, *Comentario al Cantar de los Cantares*. Ciudad Nueva. Madrid. 1994. Introducción y notas de M. Simonetti, traducción de Argimiro Velasco Delgado, O.P.
- Orígenes, *Comentario al Evangelio de Juan*. Ciudad Nueva. Madrid. 2020. Introducción, traducción y notas de Patricia Ciner.
- Origène, *Contre Celse*, Sources Chrétiennes. París. 1969. Tome 1-4. Introduction, texte critique, traduction et notes par Marcel Borret, S.J.
- Orígenes, *Contra Celso*. B.A.C. Madrid. 2001. Introducción, versión y notas por Daniel Ruiz Bueno. Tercera Edición (reimpresión).
- Orígenes, *Homilías sobre el Éxodo*. Ciudad Nueva. Madrid. 1992. Introducción y notas de María Ignacia Danieli y traducción de Ángel Castaño Félix.
- Orígenes, *Homilías sobre el Génesis*. Ciudad Nueva. Madrid. 1999. Introducción, traducción y notas por José Ramón Sánchez-Cid.
- Orígenes, *Homilías sobre Jeremías*. Ciudad Nueva. Madrid. 2007. Introducción, traducción y notas por José Ramón Sánchez-Cid.
- Orígenes, *Homilías sobre el libro de los Números*. Ciudad Nueva. Madrid. 2011. Introducción, traducción y notas de José Fernández Lago.
- Orígenes, *Sobre los Principios*. Edición bilingüe preparada por Samuel Fernández. Madrid. Fuentes Patrísticas. Ciudad Nueva. 2015.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- Alby, J. C. (2003). “El ‘hombre que viene de lo alto’. Elitismo y marginación en la antropología valentiniana”. *Tópicos*. N° 11.

- Revista de Filosofía. Santa Fe.
- Ciner, P. *Palabra y Potencia en la Teología de Orígenes, en Epimeleia*, Año XIX, N°36/37.
- Crouzel, H. (1998). *Orígenes, un teólogo controvertido*. Madrid. B.A.C.
- Dively Lauro, E. (2005). *The soul and Spirit of Scripture within Origen's Exegesis*, Bible in ancient Christianity, Danvers.
- Fernández, S. (2013). *Pablo, maestro de exégesis bíblica, según Orígenes*. Santiago de Chile. Teología y Vida.
- Fernández, S. (1999). *Cristo médico, según Orígenes. La actividad médica como metáfora de la acción divina*. Institutum Patristicum Augustinianum. Roma.
- Martens, P. (2014). *Origen and Scripture. The contours of the Exegetical life*, Oxford University Press.
- Pons, L. (2018). *La Libertad en Orígenes*, Buenos Aires.
- Pons, L. (2020). *Silencio y Palabra en el pensamiento medieval* (Ricardo Díez comp), Buenos Aires.
- Simonetti (2003). "Escritura Sagrada", en A. M. Castagno (dir), Diccionario de Orígenes. (La cultura, el pensamiento y las obras, Monte Carmelo, Burgos), pp. 257-282.

CONSTRUCCIONES DEL PENSAR QUE NOS DAN QUE PENSAR

Luisa Ripa*

RESUMEN

En el pensamiento maduro de Tomás de Aquino tenemos un ejemplo en el que nos importa detenernos para apreciar el sentido de su exposición en la forma precisa y detallada de una *quaestio*. Nos interesa rescatar una elaboración de objeciones que no se encuentra en obras anteriores en las que tratara el mismo tema.

Las investigaciones de Celina Lértora han mostrado la fecundidad y originalidad de las estructuras que en la edad media construyeron autores y profesores: en especial, los desarrollos escolásticos de los estilos con los que se elaboraban los textos y se exponían a estudiantes y pares. La *lectio*, la *quaestio* y la *disputato* fueron modelos de prueba de tesis y de presentación de tratados. Rafael Cúnsulo, por su parte, investigó el sentido epistemológico del *tránsito* de la *lectio* a la *quaestio*.

Este modo de proponer algo como verdadero no solamente tiene un interés histórico sino que nos permite hoy pensar novedosamente (Welte). En nuestro *espacio de experiencia* (Koselleck) nos encontramos atravesados por una superproducción de ofertas teórico-prácticas paralelas y signadas por la urgencia. Y en lo que entiendo ha sido el paso de la sociedad del cansancio (Han) a la sociedad del enojo, la oferta tomista en forma de *cuestiones*, con el reconocimiento de las

* CEFITEQ.

objecciones, y la disponibilidad para una *disputa* reglada, podrían ayudarnos a renovar la forma de construir conocimiento: con el temple de una ética de la *escucha* y el respeto al lugar del *encuentro*.

CONSTRUCCIONES DEL PENSAR QUE NOS DAN QUE PENSAR

Presentaremos esta ponencia resumida en tres pasos: una ubicación historiográfica, un ejemplo (paradigmático, a nuestro juicio) en la filosofía tomista y una reflexión sobre el aporte de estilo y contenido que puede darnos tal filosofía.

1. MODELOS Y SENTIDOS

Las investigaciones de Lértora y Cúnsulo nos permiten ubicar las estructuras que como “género de producción escolástica” marcan un estilo y un derrotero específico.

Estos trabajos ubican nuestro interés en un caso particular de cuestionamiento que hace Tomás de Aquino. En el que, sin duda, es el tema más importante y crucial en su filosofía: si existe Dios y cómo podría probarse tal cosa con la sola fuerza de la razón. Por fin, esta última propuesta tomista resulta de importancia actual en un momento en el que la necesidad de claridad y de discernimiento parece ser “total”.

1.1 GÉNEROS ESCOLÁSTICOS Y SUS MODOS EN TOMÁS.

Queremos rescatar dos esquemas: la estructura de la *quaestio*, con la interrogación inicial y la inclusión de las objeciones. Y la estructura de la *disputatio*: con la posibilidad de reconocer lo que se acepta, lo que se niega y -sobre todo- lo que necesita algunas distinciones...

En dos publicaciones¹ Celina Lértora Mendoza expone sus investigaciones histórico-epistemológicas: tanto para justificar la categoría “escolástica”, como función “adjetiva” (tema que sorteamos pese al interés central de la autora), como para mostrar los modelos –especialmente tomistas– de lo que reconoce como “pensamiento crítico”.

De la apretada y abundante producción rescataremos algunas tesis de sumo interés para nosotros. En primer lugar, la prueba de la enorme y variada circulación de textos y de estudios que caracterizaron a los siglos XII y XIII, con una dinámica de penetración y divulgación (dinámica para la que tuvo especial impulso las controversias y rivalidades académicas) (2012, 96). En segundo lugar, la refutación a las teorías sobre el carácter a-crítico, repetitivo y de sometimiento

1 Celina A. Lértora Mendoza “Los géneros de producción escolástica: algunas cuestiones histórico-críticas” en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 19 (2012), pp11-22 y “Dos modos del método escolástico en Tomás de Aquino” en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 17 (2010), pp 93-101

mental y uniformidad caracterizan a esos siglos, simplemente “medios” entre la tradición antigua y la modernidad (2010, 93). En tercer lugar, destacar el papel específico de Tomás de Aquino a partir de sus comentarios a la obra aristotélica (2010, 93 y 101).

“La lectura crítica de los maestros entre ellos” que lleva a “superar antiguas interpretaciones y aceptar la inter-lectura de los maestros entre sí y ”que supuso un corrimiento de la apelación a la *auctoritas* del autor al texto. En especial señala la significación de las inclusiones críticas en los comentarios.

Puede hacerse una apelación a la *auctoritas* porque se supone que los *auctores* buscan la verdad [...] deben estar, en general, de acuerdo y cuando no lo están, debe buscarse la causa del error o de la divergencia. Esto es, me parece, el sentido más profundo del interés escolástico por el género del comentario, que aparece como un recurso transversal en casi todas las elaboraciones sistemáticas (2012, 15)

Rescata el papel de la *quaestio* y la *disputatio* como esos géneros críticos de exposición y enseñanza. La primera, “cuyos orígenes se remontan fácilmente al siglo IX” es la que “representa el primer y más importante género escolástico” (2012, 16). En cuanto a la segunda

...fue sin duda el método básico de la producción, enseñanza y transmisión usada tanto en las Facultades de Artes, como en las de Teología, Derecho y Medicina. Este método, o mejor, este conjunto de opciones metodológicas, está complementado por [...] el comentario. En realidad, es precisamente a partir de los elementos teóricos de las fuentes comentadas que se organizan las cuestiones disputadas. (2012, 18)

En el caso de su artículo sobre Tomás va a detallar los pasos y contenidos argumentativos de la Suma contra gentes y del comentario a la *Physica* de Aristóteles. Para concluir:

...las dos obras analizadas exponen la misma temática -el universo y su Causa- de dos modos diferentes. El modelo de argumentación a posteriori está dado, ejemplarmente, en la *Physica*. El modelo a priori, dentro de una concepción conceptual aristotélica, sólo podía constituirse adecuadamente con su inversión. Podría decirse que el Comentario a la *Physica* constituye una especie de *vía inventiones*., mientras que en la *Summa* sería una especie de *vía resolutionis* [...] ambos textos se apoyan mutuamente [...] Tomás habría visto que la justificación de la teorías aristotélicas en su propio marco y no fuera de él, era esencial para su propio proyecto (2010, 101)

En un reciente foro la autora reafirmó su convicción de que es preciso ampliar la consideración de los distintos textos, especialmente en el caso de Tomás, para recoger la profunda dinámica teórico crítica que la atraviesa y el interés abierto y múltiple que anima al autor.

1.2 UN CAMBIO DE ESTILO Y SU SENTIDO

Rafael Cúnsulo², por su parte, va a trabajar decisivamente el *cambio* que significó la introducción de la *quaestio*.³

Tanto en teología como en artes, los dos métodos de enseñanza son la lección (*lectio*) y la disputa (*disputatio*) [...] En la facultad de teología, en el tiempo de Tomás, existían las disputas ordinarias, todas las semanas y con temas ya prefijados, y las disputas solemnes o *quodlibetales*, para Pascua y Navidad cuyo tema era dejado a la iniciativa de los oyentes. Las disputas daban una gran vivacidad y luz a los diversos problemas que se suscitaban. (169)

Pero “la aparición de las obras de Aristóteles replantea no sólo el modo de pensar [...] sino también el modo de hacer teología”. Pone por ejemplo el caso de la *gracia*: pensada tradicionalmente como don y pensada ahora también como distinción entre natural y sobrenatural (170). La misma *lectio* se tensa por la aparición de los libros de la lógica, modificando los esquemas interpretativos no sin discusiones al respecto. A partir de mediados del siglo XII, con la aparición de la segunda parte del *Organon*, sumadas las obras de psicología y moral consolidaban un movimiento en el que incluso “gramática y dialéctica se convirtieron en instrumentos para determinar el sentido de la *página sacra*” pero dando lugar a “una serie de búsquedas en orden a construir, sobre la base de letra de un edificio alegórico que recapitulase el inmenso patrimonio de los padres y comentadores” (171)

El trabajo de elaboración conceptual, en beneficio de una construcción sistemática del dato revelado, era necesario pero permanecía subordinado a una posterior teología simbólica que, en su vuelta a la Sagrada Escritura, debía expresar en profundidad el sentido espiritual, más allá de la letra o de la historia que eran previamente fijadas como fundamento. (171).

2 Rafael Cúnsulo: *De la Lectio a la Quaestio ¿Cambio de paradigma pedagógico o epistemológico?* En Silvana Filippi y Marcela Coria (eds) “La identidad propia del Pensamiento Patrístico y Medieval: ¿Unidad y Pluralidad?”, Paideia Publicaciones, Rosario, 2014, ISBN 978-987-25387-2-9, pp 169-179

3 No voy a entrar, por incompetente, en las diferencias observables de interpretación del hilo histórico que hacen esta autora y este autor.

El paso a la *quaestio* reconoce varios escalones. El descubrimiento de Aristóteles significó “un rol decisivo [...] especialmente en el pensamiento metafísico, moral y psicológico” al incluir, no sólo la consideración de los textos, sino también “la contemplación directa, lenta pero vivificante, de la naturaleza y el hombre” (172). Se suma, en el siglo XIII, la “diversificación de los programas universitarios” y el reconocimiento de que “la facultad de artes tiene una forma de conocimiento propio sigue sus propios caminos diversos de los caminos de la teología que se ocupa de la verdad revelada”. (172)

La aparición de las *quaestio*, finalmente, repercutió en temas teológicos “ampliando la exégesis” con preguntas nuevas, de las que hace ejemplos: el “sentido de la venida de Cristo”, o “el carácter histórico de la economía de la salvación”, por mencionar alguno.

El primer teólogo que se pregunta sobre la existencia de Dios (*Utrum Deus sit?*) no dudaba de la existencia de Dios pero esta duda metódica escandalizó a los antiguos glosadores por el sólo hecho de hacer la pregunta. (176)

Concluye Cúnsulo que ha habido una auténtica revolución intelectual y académica con la aparición y multiplicación de las *quaestiones*. Despliega la historia de condenas e insistencias y la respuesta de Tomás sobre la especial clase de subalternación entre teología y filosofía. El cambio en la práctica y estas ofertas de comprensión constituyen un cambio de paradigma: deja abierta la cuestión sobre su condición espistémica para insistir en un movimiento continuo de problematización interesada. (179)

2. ¿EXISTE DIOS?

Nuestro acercamiento a Tomás será acotado a un artículo de una cuestión de la Suma de Teología. Un lugar de síntesis y de claridad que, aunque ciertamente se nutre de tantos otros recorridos y exposiciones, tiene la sencillez rotunda que lo hace apto para “los que se inician”.

Nos interesa el caso de esa cuestión central, quizá sin duda, la más importante para el pensamiento tomista: *utrum*, si existe (o no) Dios. La pregunta puede ser meramente retórica, con el único sentido de permitir un desarrollo de fundamentación. Pero si, como expresa Heidegger⁴, la pregunta pregunta de veras, algo decisivo acontece.

4 En su Introducción a la Metafísica Heidegger hace un bello despliegue de lo que llama “la pregunta fundamental”, pero advierte que puede ser aparente o ser “realmente preguntada”

¿EXISTE DIOS?

Cuando en la Suma contra Gentiles Tomás se hizo el mismo interrogante, desarrolló una larga discusión tanto respecto de teorías que hacían del conocimiento de Dios algo evidente o imposible, como en pormenorizadas argumentaciones para entender la filosofía aristotélica que prueba la existencia del Primer Motor.

Pero en la Suma de Teología la estructura ha logrado un modelo de indagación y tesis de una solidez notable, pero de una sencillez cuasi escolar. El orden va a respetarse cada vez: un título de toda la cuestión (“acerca de...”) y una serie de artículos titulados a su vez con el interrogante indirecto (“si...”). Cada artículo se inicia negando la tesis a defender por el aquilate: “videtur...”, parece que sí o que no, según el caso: siempre contrario respecto de lo que quiere probar. Ese parecer se fundamenta con las *objecciones*: reales de otros autores o elaboradas –reconocidas– por el mismo Tomás. Las objeciones se cierran con una cita de autoridad (“sed contra...”), bíblica o de autor; a lo que sigue el desarrollo propio del pensamiento de Tomás en el cuerpo del artículo. Sentada la tesis y sus argumentos, el artículo concluye con la respuestas a las objeciones.

Las objeciones que pone Tomás a la aceptación de que hay un Dios son dos: la de la existencia del mal, incompatible con la existencia de un Bien Infinito. Y la de la inutilidad de tal realidad divina, dado que la naturaleza y la inteligencia y voluntad humanas bastan para explicar cualquier acontecimiento de la realidad. (ST I, 2,3)

Parece que Dios no existe:

Si uno de los contrarios es infinito, el otro queda totalmente anulado. Esto es lo que sucede con el nombre Dios al darle el significado de bien absoluto. Pues si existiese Dios no existiría ningún mal. Pero el mal se da en el mundo. Por lo tanto, Dios no existe.

Más aún. Lo que encuentra su razón de ser en pocos principios, no se busca en muchos. Parece que todo lo que existe en el mundo, y supuesto que Dios no existe, encuentra su razón de ser en otros principios; pues lo que es natural encuentra su principio en la naturaleza; lo que es intencionado lo encuentra en la razón y voluntad humanas. Así, pues, no hay necesidad alguna de acudir a la existencia de Dios.

En contra, está lo que se dice en Éxodo 3,14 de la persona de Dios: Yo existo.

Después de recordar la expresión del Éxodo en la que el mismo Dios se declara siendo, Tomás construye los famosos cinco caminos

probatorios de que hay Dios, debe haberlo⁵. Simplificando al extremo la argumentación podríamos encuadrarla como sigue:

| | EXPERIENCIA INDUDABLE | NUDO ARGUMENTATIVO Y PROBATORIO PRINCIPIO METAFÍSICO | DIOS EN ALGUNO DE SUS ATRIBUTOS |
|----|--|---|---|
| 1a | Existen cosas que cambian (se mueven) | Todo lo que se mueve es movido por otro Porque mover dice acto y ser movido potencia y nada puede estar a la vez en potencia y acto respecto de lo mismo | Existe un Primer Modificador Incambiable, Motor Inmóvil |
| 2a | Hay causas que concurren a producir un efecto | Todo lo causado es causado por otro Porque causa dice anterioridad al efecto y nada puede ser anterior y posterior a sí mismo | Existe una Primera Causa Incausada |
| 3a | Existen realidades que son y pueden no ser. | Todo lo que puede no ser comenzó a ser Todo lo que puede no ser tiene el ser como recibido | Existe un Ser Necesario por sí mismo que da el ser a todo los seres |
| 4a | Hay cosas que son más o buenas nobles, inteligentes o buenas | Lo que denominamos más o menos lo hacemos por referencia a lo máximo Lo máximo es causa de todo en su género | Existe un Ser Perfecto y causa de todas las perfecciones |
| 5a | Hay cosas carentes de conocimiento que obran por un fin. | Lo que siempre obra por un fin no puede hacerlo por casualidad | Existe una Inteligencia Ordenadora de las cosas a su fin |

Los dos primeros caminos⁶, de indudable herencia aristotélica, son los más conocidos y están en el centro de discusiones científicas y filosóficas

5 El profesor Mandrioni gustaba usar la expresión “ríos de tinta” para aludir al tamaño de producciones teóricas respecto de un tema. Si hay uno que ha despertado océanos de tinta en sus comentarios es este artículo sobre la existencia de Dios. Mi comentario, entonces, se reconoce un pequeñísimo e insuficiente aporte -casi una especie de producción escolar- a esta enorme y respetable construcción analítico crítica.

6 Es interesante notar la austeridad en la ejemplificación de realidad: “algo”, no “todo” se mueve...

preguntando por el origen: la necesidad de determinarlo, el peso de ese inicio. La tercera argumenta metafísicamente acerca de la inconsistencia existencial de lo contingente. Sin embargo no pocas teorías, y, sobre todo, figuras y diseños de realidad conviven con una fragilidad de la existencia que no se rebela contra el “ser pero poder no ser”. La cuarta argumenta con un paso discutible de la referencia conceptual a lo máximo en las designaciones que reconozcan un más y un menos, a la necesidad de que esto máximo sea producido efectivamente por el mayor ser (el argumento descansa en el *ejemplo* del calor y el fuego). La quinta, por fin, válida sin duda en la esfera de lo viviente (que carezcan de conocimiento) es bien poco segura para la totalidad del universo, (que hasta ahora se nos presenta como masivamente *no* viviente) y que, según la segunda ley de la termodinámica, no se dirige a un fin que es su bien, sino a un caos. En todo caso, para la inmensa mayoría de las realidades que conocemos⁷, no hay forma de determinar si tal o cual moviendo constituyen su finalidad y su perfección⁸.

Pero lo que nos interesa, en este caso, son las respuestas a las dos objeciones. Aquí queremos hacer pie. La segunda objeción, en realidad, está respondida en todo el despliegue del cuerpo del artículo. Tomás detalla las limitaciones en la capacidad humana de entender y decidir y recuerda la necesidad de una causa primera que se ha probado.

La primera es, por lo menos, decepcionante: con el argumento casi a modo de consuelo piadoso de que “no hay mal que por bien no venga”.

Que por cierto dista de ser una certeza. ¿No hay mal que por bien no venga? De la experiencia que tenemos del gusto por destruir un

7 Como ejemplo compartimos un muy reciente noticia científica (<https://news.harvard.edu/gazette/story/2021/03/astronomers-find-supermassive-black-hole-on-the-move/>)

“Un equipo del centro de astrofísica Harvard & Smithsonian logró identificar el caso más claro hasta la fecha de un agujero negro supermasivo en movimiento. Si bien la comunidad científica teorizó durante mucho tiempo que los agujeros negros supermasivos pueden vagar por el espacio, siempre resultó difícil atraparlos en el acto. “No esperamos que la mayoría de los agujeros negros supermasivos se muevan. Por lo general, se contentan con sentarse”, señala en un comunicado Dominic Pesce, astrónomo que dirigió el [estudio](#) publicado en la revista especializada *Astrophysical Journal*.”

8 El profesor Welte dictó un seminario en Buenos Aires, en la década del 60, que es una obra de arte acerca de la condición de prueba de las vías de Tomás: afrontando sus “debilidades” y recuperando sus sentidos (no he podido hallar la publicación). En la tarea escolar me fue posible desplegarlas en un cuadro que reconozca lo que tienen de fundamento en una experiencia compartida e indudable (precisando bien los límites -suficientes- de esa afirmación de realidad. Que en cada caso explicita el principio metafísico -evidente o probado- que funda la prueba. Y las conclusiones que, como en el caso de la experiencia, deben ser mostradas en sus límites precisos.

castillo en la arena, pasando por el gusto por romper un vidrio con una piedra... pero llegando a las formas encarnizadas del bulling; de la experiencia de la lucha por la supervivencia a las formas exquisitas de genocidio, odio y frivolidad del daño y la muerte, la rotunda presencia del mal y su sinsentido no nos permiten analizar la respuesta. Ni siquiera el esquema de una lucha cuasi original con el rebelde enemigo de Dios nos basta, porque, como se asombran desde Anselmo hasta Ricoeur, la pregunta se retrotrae a cómo fue posible esa rebeldía original. Y se sostiene, siempre, en una insistencia que reclama a un Dios que permite, estando allí, que ese mal prospere y mate. Que toda respuesta es insuficiente, que nos hallamos ante la presencia de un misterio, son las certezas que fundan, –es decir, someten a un suelo que no podemos desconocer–, toda respuesta posible.

En síntesis: las dos objeciones por las que parece que no hay Dios (que no *puede* haberlo) siguen siendo fuertes objeciones y dan prueba de ello la insistencia en mantener la discusión al respecto. Todavía hoy y en distintos espacios que van desde ámbitos científicos, literarios, artísticos, sociales, domésticos... hay hombres y mujeres que rechazan la posibilidad de que exista un Dios. O porque las explicaciones científicas les resultan los únicos caminos confiables e insisten en ellos. O, sobre todo, porque no se entiende, no se puede aceptar que, si existiera un Dios, pudieran darse las exquisitas perversiones y afrentas a la vida y la dignidad de las personas que a diario son víctimas.

Las respuestas pueden ser reconocidas, entonces, al menos, como insuficientes. Sobre estas respuestas queremos ofrecer una posible conclusión. Pero que deja abiertos los interrogantes.

3. EN NUESTRA SOCIEDAD DEL ENOJO

En su “Filosofía de la religión” Welte⁹ ofrece unas preciosas páginas acerca de la filosofía en general.

...Se produce filosofía allí donde un hombre piensa por sí mismo [...] filosofar es una forma eminente de desarrollar el pensamiento humano originario. Por eso no se da ya filosofía allí donde se representan o saben tesis de alguna manera establecidas, Semejante ciencia sería un saber sobre una filosofía dada en otra parte [...] lo decisivo es que esas tesis [...] sean y se tornen, permanentemente elementos de un pensamiento real y vivo (13-14)

9 B. Welte: “Filosofía de la Religión”, Barcelona, Herder, 1982. Es interesante que el autor no defiende en esa obra una “prueba” de la existencia de Dios, sino la razonabilidad de su existencia.

En esa convicción nos preguntamos si alguna de esas elaboraciones tomistas tiene algo que ver con nosotras y nosotros, aquí y ahora. Éste es el momento de rescatar, como telón de fondo, la amplitud de la metodología y la profundidad del interés tomista por esta particular cuestión.

Dos variables distienden la respuesta posible. Una, la “situación” de lo que indican esos tres términos: nosotros, aquí y ahora. La segunda, la tesis de que las objeciones de Tomás de Aquino en el siglo XIII son las objeciones por antonomasia a la existencia divina: ¿cómo podemos afirmar la necesidad de un gestor divino con el enorme conocimiento que vamos teniendo sobre las eficacias naturales de todo tipo y en dimensiones temporales cuasi infinitas?. Pero, sobre todo ¿cómo puede haber un dios, infinito, poderoso y bondadoso, si existe el mal, tanto mal, tanto tiempo¹⁰?

No estoy en condiciones de saber si esas preguntas inquietaron personalmente a Tomás, pero es claro que para él son cuestiones a plantear. Son preguntas reales: lo que preguntan, en la medida y el sentido que sea, es algo se ignora y que se quiere saber... En todo caso, son preguntas que nos siguen inquietando. En dirección a su respuesta intento esta parcial conclusión.

Parece que de la sociedad del *cansancio* que con tanto éxito describiera Han¹¹, hoy podemos afirmar que hemos cambiado a una sociedad del *enojo*: un enojo total, violento, a la mano para dispararse de mil maneras. Pero ya hace tiempo que un terapeuta me indicó un derrotero emocional¹². Que debajo del enojo alienta, en realidad, un *miedo*. Un soterrado terror y una alarma sensible y aguda. Más aún: que debajo del miedo, en realidad, lo que padecemos es *tristeza*. Una tristeza tan amplia como silenciosa. Una tristeza vieja¹³.

10 El diálogo entre Iván y Aliosha, los hermanos Karamazof, es un ejemplo de esta realidad abismal y oscura. La respuesta, que no responde sino que insiste en simplemente amar, es el modelo que seguimos en este trabajo. Porque deja abierta, incluso lacerantemente, la pregunta...

11 Byunq-Chul Han: La sociedad del cansancio, Barcelona, Herder, 2012.

12 He presentado un despliegue de estas tesis en: Luisa Ripa: “Algunas emociones en Tomás y lo que hoy pueden darnos que pensar” publicado en “Las emociones en la Edad Media: miedo/valentía, amor/odio, felicidad/tristeza, ira, aversión” / Julián Barenstein ... [et al.]; compilado por Susana Beatriz Violante; coordinación general de Susana Beatriz Violante; editado por Susana Beatriz Violante; prólogo de Susana Beatriz Violante. - 1a ed - Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, 2021. Libro digital, PDF Archivo Digital: descarga y online ISBN 978-987-544-973-2. Páginas 110-125

13 Debo esta interpretación del encadenamiento de las emociones a una opinión de un terapeuta, en base a su experiencia clínica.

Si esto es así, o, al menos, si algo de esto es así, nuestra pregunta para escuchar la experiencia¹⁴ es la que se interroga acerca de qué nos tiene tristes. Tan tristes.

Me animo a sugerir que se trata de un *desaliento* porque ya hace siglos, milenios, que sabemos de qué se trata, qué es lo que tenemos que hacer, dónde está la verdadera felicidad. Cuando leemos un texto del papa o escuchamos los encuentros de los líderes religiosos... nada de lo que dicen nos resulta desconocido. Pero ¿es posible todavía esperar cosas tan simples y tan viejas y tan quebradas por las mil formas de muerte y esclavitud?

Algo podemos intentar y el modelo escolástico puede sernos sugerente.

En primer lugar, hacer lugar a las preguntas honestas y reales: esto es, interrogar desde una situación de *ignorancia*. En segundo lugar, crear y sostener los espacios para que las preguntas y los intentos de respuestas se pongan en común¹⁵. La *quaestio* y la *disputatio* son modelos posibles y pueden abrir algunas novedades con la fortaleza de una *ética de la escucha* y una *antropología del encuentro*.

Imaginemos una práctica de *quaestio* en medio de la inundación que padecemos de análisis en lenguaje asertórico y enfático... privilegiando el impacto antes que la verdad. Imaginemos un discurso tranquilo que comience por reconocer los límites, las dificultades y las *objecciones* a lo que pretende sostener. Su empeño en una tesis determinada estaría, contra toda apariencia, decisivamente fortalecida¹⁶.

Imaginemos una práctica de *disputatio* en cualquier debate presente. Que los integrantes del foro tuvieran el prejuicio positivo respecto de los demás (son personas capaces y bien intencionadas); que se argumente racionalmente y se privilegie el argumento más racional. De modo que pudiera desarrollarse en términos semejantes a: “respecto de esto, estoy de acuerdo. En esto otro, disiento. En cuanto

14 El profesor Falque tiene una magnífica publicación que detalla la riqueza -y la necesidad- de “leer la experiencia”. Ver Emmanuel Falque “Au fil de l’expérience. Théologie monastique et philosophie aux XIème-XIIème siècles “ de *Le livre de l’expérience, D’Anselme de Cantorbéry à Bernard de Clairvaux*, Paris, Cerf, 2017, 455 pages. Conférence donnée à Notre Dame University (US), dans le dans le cadre du Medieval Institute, le 28 Novembre 2017

15 Los pensadores de la ética del discurso han desarrollado cuidadosamente las condiciones de semejante diálogo para que sea, tanto real, como beneficioso.

16 Recientemente alguien me hizo notar la inclusión, en un determinado noticiero televisivo, de la noticia de la *cifra* de los televidentes en ese momento: “...dicen, por ejemplo, en este momento hemos llegado a x miles de personas que nos siguen... y la *cantidad* de público se ofrece como una garantía de *verdad* del contenido de la noticia”... Muy cierto.

a esto, hago las siguientes distinciones...”. Esa morosidad (que el mismo Han añora) y esa disposición previa parecen una garantía de posible progreso en ese saber que nos interesa, a veces, con verdadera angustia¹⁷.

Pero más allá de esta estructura excesivamente racional, nos parece posible señalar la necesidad de esa ontología del *encuentro* y esa ética de la *escucha*. La primera mediaría entre la hermenéutica arqueológica y la teleológica de Ricoeur¹⁸ para hacerse cargo de la experiencia del encuentro, en tiempo *presente*. Y una escucha fundada en ese encuentro. Dice Guardini¹⁹

El primer paso hacia el Tu es aquel movimiento de “apartar las manos”, dejando libre el espacio en el que puede llegar a validez el carácter de “fin en sí” de la persona. Este movimiento es la primera consecuencia de la “justicia” y el fundamento de todo “amor”. El amor personal no comienza -decisivamente- con un movimiento hacia el otro, sino con retroceso ante él. (130)

Ricoeur ejemplifica dos posibles hermenéuticas en la interpretación del Edipo de Sófocles. La arqueológica, que debemos a Freud, busca en un *origen* el principio de lo que acontece: es la conocida tesis del amor-odio a la figura parental y sus argucias vinculantes: la tragedia despliega como trama lo que resulta ser la articulación de la conformación del yo personal de todo individuo y de la sociedad inicial, a partir de la horda. Un *arjé* primitivo y silencioso articula y explica esa construcción personal y esa organización social

Pero agrega la hermenéutica teleológica, al estilo del pensamiento hegeliano, que halla la clave en una resolución de sentido que se encuentra en el futuro; se ilumina en la culminación de un proceso que por fin descubre la verdad y el ser de lo que se trata. El ejemplo lo toma de Tiresias, esclavo y ciego, que, sin embargo, es el único que conoce la real trama de los acontecimientos. Tiresias *ve* lo que el

17 En el trabajo citado he mencionado, también, la maravillosa postura de Rita Segato en el sentido de reconocer *no saber*

18 Paul Ricoeur “Freud, una interpretación de la cultura”, Mexico-Madrid-Buenos Aires, Siglo XXI, 1970. Del original francés “De l’interprétation. Essai sur Freud”, Paris, Du Seuil, 1965. Citaremos F de acuerdo a la versión en castellano. Y Paul Ricoeur “El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica”, Buenos Aires, FCE, 2003. Original francés “Le conflit des interprétations”, Paris, Du Seuil, 1969.

19 R. Guardini: “Mundo y Persona. Ensayo para una teoría cristiana del hombre”. Madrid, Ediciones Encuentro, 2014. Original alemán de 1988 y 1939

sabio rey Edipo ignora y despliega una verdad apabullante e increíble: cuesta al soberano su automutilación para engeguercerse y su exilio²⁰.

La experiencia de una investigación de caso sobre las acciones que el obispo Novak y un grupo de colaboradores y colaboradoras llevaran a cabo, arriesgando su vida, para buscar a hijos o hijas desaparecidas, me permitió ver que esos actores y actrices no argumentan, ni razones o experiencias de algún pasado, ni sentidos a ser alcanzados que hayan motivado sus conductas. La única razón aducida es la del encuentro con un sufrimiento atroz. Esta presencia, azarosa e incómoda, es la causa de toda una gestión que no condice ni está justificada en orientaciones políticas o en mandatos religiosos. Ni en futuros deseables²¹.

Este encuentro es al que aludimos, para apelar a una novedad de sentido que se deje afectar por el otro o la otra, en sentido absoluto e inicial.

Al respecto, rescato tres aportes teóricos considerables: las tesis de Guardini²² acerca de que el primer movimiento hacia el otro es el de una *retroceso*, que le permita avanzar, como un auténtico “yo” hacia quien se ha puesto en condición de ser su “tú”. Y la de que éste es también el gesto creador divino: todopoderoso pero con *respeto*. Esta actitud de Dios exclusiva del crear al humano, le confiere la dignidad y la libertad por la que puede decir “yo” frente a Dios que se le ofrece como un “Tú”. Para una relación amorosa, pero, también, para una posible rebelión absoluta. Relación única al punto que Guardini niega la categoría de “otro” para referirse a Dios: no hay categoría, sólo su nombre: Dios es Dios, no es “otro”.

Dios no crea al hombre [...] por medio de un simple mandato, sino por la llamada [...] Dios respeta al hombre...[...] La proposición, Dios respeta al hombre, expresa una distancia; la proposición, Dios no es “otro”, elimina la distancia. (43)

20 Este texto me permitió una reflexión sobre la profunda tragedia que se oculta ante la aceptada y naturalizada ira de Edipo que mata al que se le cruza en el camino. Y que *resulta* ser su padre. Las tragedias hablarían, me parece, profundamente, de que no tenemos espacio suficiente para odiar tranquilamente: que todo homicidio resulta ser fratricida. Capuletos y Montescos, Rigolletto, Edipo... terminan matando a sus hijos, a sus padres: siempre es un hermano, una hermana.

21 Resultó por demás asombroso que la Comisión de Justicia y Paz de la Diócesis de Quilmes reunió a personas de adscripciones políticas opuestas... en un tiempo en que tal cosa suponía un claro riesgo de vida.

22 op. cit. Todo lo referido a la creación y a la relación interpersonal Dios-humano.

Y en lo que tiene de fundamento de *escucha* como práctica consecuente, tenemos el aporte que Ricoeur hace de la *traducción*, como relación constante a lo largo de la historia y a lo ancho de las culturas, que también puede reconocerse como un auténtico *modelo ético* de hospitalidad lingüística, que lo es de comprensión y consideración del otro como tal.

Pero estos aportes filosóficos no anulan nuestro asombro ni borran la tristeza de que sigamos²³ matando e hiriendo. Creo, por eso, que la única respuesta total es la que en dos ocasiones se presenta en “Los hermanos Karamazov”. Iván, cínico al extremo, somete a su hermano Aliosha a un detalle de desgracias extremas, de una crueldad increíble y le relata la leyenda del Gran Inquisidor. En ese relato, Cristo, preso e interrogado por ese Gran Inquisidor, no le responde a su reclamo por el dolor y la injusticia entre los humanos, sino que simplemente se acerca y lo besa. Gesto que Aliosha repite con su hermano, al que no le contesta nada: sólo lo besa.

Es posible seguir amando.

Es posible insistir, todavía.

Me permito cerrar con una hermosa poesía de José María Rodríguez Olaizola sj, quien, como un testigo, nos vuelve a la *convicción* de que, pese al mal, sí existe Dios (¡podemos seguir pensando!):

“LA LOSA”:

Estalló desde dentro
la vida
No había losa
capaz de resistir
la pujanza
de un amor
inmortal.
La tristeza
aún no lo sabía,
pero había perdido la batalla.
El dolor alumbró
la fiesta.
El llanto fue antesala
del abrazo jubiloso.

23 Ciertamente, sin embargo, es posible reconocer que, coextensivo con el fracaso de las promesas de paz y convivencia, es nuestro disgusto por el homicidio y la esclavitud: no nos hemos vuelto cínicos y seguimos presas del dolor, la indignación y el reclamo por el cambio de cosas...

Los mercaderes
de odio
estaban arruinados.
Dios reía.
Y nosotros,
empezamos
a comprender.

CUATRO EJEMPLOS DE EXÉGESIS DE SAN BERNARDO Y “LAS CUATRO DIMENSIONES DEL SENTIDO DE LAS ESCRITURAS”

Fernando Rivas

1. PREMISAS

a. Comienzo esta exposición repitiendo las palabras del Cardenal Ratzinger al comentar la sección “Sagrada Escritura” del Catecismo de la Iglesia Católica, 10 años después de su promulgación. Dice: “para el período medieval es mejor hablar de “las cuatro dimensiones del sentido del texto bíblico”, más que hablar de los cuatro sentidos de las Escrituras”¹. Esta expresión, tan habitual en la presentación de la exégesis medieval, establece desde le principio, un equívoco difícil de resolver. Hablar de los cuatro sentidos lleva, casi necesariamente, a separarlos y considerarlos distintos y alternativos. Hablar de las “cuatro dimensiones del sentido del texto” permite comprender su unidad y la referencia de todos al texto y la letra de la Escritura.

b. Por otra parte, y de manera totalmente complementaria, reproducimos las palabras del Catecismo que, tomando pie en un texto de san Bernardo afirma en su número 108:

Sin embargo, la fe cristiana no es una «religión del Libro». El cristianismo es la religión de la «Palabra» de Dios, «no de un verbo escrito y mudo, sino del Verbo encarnado y vivo» (San Bernardo de Claraval,

1 <https://www.biblico.it/doc-vari/ratzinger.html>

Homilía super missus est, 4,11: PL 183, 86B). Para que las Escrituras no queden en letra muerta, es preciso que Cristo, Palabra eterna del Dios vivo, por el Espíritu Santo, nos abra el espíritu a la inteligencia de las mismas. (cf. Lc 24, 45).

Y un último elemento que creemos central para la exégesis monástica medieval:

c. Para la exégesis monástica medieval la secuencia natural no es vida-libro, sino Libro-vida. La vida es el desenvolvimiento del Libro que es abierto por el Obediente (Cristo), que refleja y realiza en su vida el contenido del Libro. El Libro de las Escrituras y de la Vida va acompañado del Libro de la Experiencia y el Libro de la Conciencia. El sentido bíblico del Libro, tal como se presenta en la Torá, en los Profetas (Ezequiel), en el Apocalipsis, se diferencia radicalmente del modo actual de comprender el Libro de las Escrituras y ello genera una gran dificultad de comprensión.

Sobre este presupuesto vamos a presentar 4 ejemplos de la exégesis de san Bernardo, que nos muestran cómo él la realizaba y cómo entendía las Escrituras.

2. SAN BERNARDO Y LA CARTA A LOS HEBREOS 5,8

San Bernardo, en la Introducción a los Grados de Humildad y Orgullo dice²:

Este era el programa de nuestro Salvador que quería sufrir para saber cómo compadecerse de nuestro sufrimiento, ser miserable para aprender la misericordia, tal como leemos “que aprendió la obediencia de todo lo que padeció» (Heb 5:8). Esto no significa que antes no pudiera ser misericordioso, porque su misericordia es eterna; sino que quería aprender por su experiencia a lo largo del tiempo lo que ya sabía por naturaleza desde la eternidad. (c. 3)

Bernardo, para poder explicar el camino monástico de la humildad se detiene en esta expresión de la Carta a los Hebreos (*aun siendo Hijo, aprendió por sus padecimientos* –“*experimento*”- *lo que es obedecer*). En rigor, más allá de querer explicar el c. 7 de la Regla de san Benito y qué es la humildad, san Bernardo está señalando lo que es el centro del modo de entender a Cristo en la Carta a los Hebreos. Y, la interpretación que hace, él lo sabe, es novedosa. Por eso, inmediatamente dice:

2 La misma doctrina vuelve a ser presentada en el Sermón 56,1 sobre el Cántico.

Quizá te parezca exagerado lo que acabo de afirmar que Cristo, Sabiduría de Dios, haya tenido que aprender a ser misericordioso, como si Aquel por quien fueron hechas todas las cosas hubiese ignorado algún tiempo algo de lo que fue hecho; sobre todo teniendo en cuenta que esas citas de la carta a los Hebreos pueden entenderse en otro sentido. No es absurdo que el término aprendió no haga referencia a la Cabeza, la persona de Cristo, sino a su cuerpo, la iglesia. En tal caso, el sentido completo de la frase aprendió por sus padecimientos la obediencia, sería éste: Aprendió en su cuerpo la obediencia por lo que padeció en la cabeza.

Aquella muerte, aquella cruz, aquellos oprobios, salivazos y azotes que soportó nuestra cabeza, Cristo, ¿qué otra cosa fue para su cuerpo, para nosotros, sino preclaros ejemplos de obediencia? Cristo, dice San Pablo, se hizo obediente al Padre hasta la muerte, y muerte de Cruz. ¿Por qué? Nos lo dice el apóstol Pedro: Cristo padeció por vosotros, dejándoos ejemplo, para que sigáis sus pasos; esto es, para que imitéis su obediencia.

De todo lo que él padeció por nosotros, puros hombres, aprendemos cuánto nos conviene padecer por la obediencia; ya que él, siendo Dios, no dudó en morir. Según esta interpretación, dices tú, ya no hay inconveniente alguno en decir que Cristo aprendió en su cuerpo la obediencia, la misericordia o cualquier otra cosa; con tal que no se crea que el Señor en su persona pudiese aprender en el transcurso de su vida temporal algo que antes ignorase. Y así, él mismo aprende enseña a la vez a misericordia y la obediencia; porque la cabeza y el cuerpo son un mismo Cristo.

No niego que esta interpretación pueda ser aceptable. Sin embargo, existe otro pasaje de la misma carta que parece apoyar la anterior. “No es a los ángeles a quienes tiende la mano, sino a los hijos de Abrahán” (Heb 2:16). Por eso tenía que parecerse en todo a sus hermanos para ser misericordioso. Creo que esto debe referirse exclusivamente a la cabeza, no al cuerpo. Se dice de la Palabra de Dios que no tiende la mano a los ángeles, es decir, que no se unió personalmente a ellos, sino a la descendencia de Abrahán. (c. 7-8)

San Bernardo se opone a una exégesis de tipo agustiniana en la cual, siguiendo los principios de la prosopología, ciertos textos de la Escritura son referidos a la humanidad de Cristo y otros a su divinidad. O, también, algunos son referidos a Cristo cabeza y otros a Cristo Cuerpo. San Bernardo, siguiendo la radicalidad del texto (*“aún siendo*

Hijo...”) prefiere no reducir el valor de la experiencia humana de la obediencia para el Hijo, y de este modo la hace fuente de un verdadero saber “nuevo” para el Hijo de Dios, saber que, según la Carta, hace de Cristo “perfecto” y Sumo Sacerdote misericordioso.

Esta distancia que toma san Bernardo de su gran maestro que es S. Agustín, es muy significativa y es una de las bases de su obra teológica y exegética, la llamada centralidad de la “humanidad de Cristo”.

Bernardo no admite ningún tipo de división entre lo que experimenta la humanidad y la divinidad del Hijo. Bernardo hace una nueva lectura exegética.

Esta afirmación de que el Hijo aprendió por la obediencia no era muy común en la enseñanza teológica de su tiempo. Sin embargo, años más tarde, santo Tomás de Aquino dice al comentar la Carta, pero no en la Suma:

Hay que decir, sin embargo, que existe un doble tipo de ciencia:

- de mera información (notitia); en cuanto a esta ciencia la objeción es válida, porque no ignora nada;

- de la ciencia por la experiencia; con respecto a esto, aprendió a obedecer; de ahí que diga que “aprendió la obediencia de las cosas que sufrió”.

Cristo asumió voluntariamente nuestra debilidad (infirmas); y por eso dice: “Aprendió la obediencia”, es decir, lo gravoso que es obedecer; porque obedeció en circunstancias muy arduas y muy difíciles, es decir, hasta la muerte en la cruz...Por eso, aunque Cristo conoció desde la eternidad por simple información (notitia) lo que era la obediencia, aprendió por experiencia (experientia) la obediencia por las cosas que sufrió, es decir, por las circunstancias difíciles, por su pasión y muerte³.

En las Sagradas Escrituras, como en toda realidad sacramental, se distingue entre el símbolo (rito, pan, vino, aceite, palabra, escrito), el “sacramentum”, y la “res” o sustancia sacramental. Cada una necesita de la otra. Sin embargo, con la escolástica, en la reflexión sacramental, nace un tercer elemento que se llama el “res-sacramentum”. Con este tercer elemento se trata de salvar la sacramentalidad, independientemente de la indignidad del celebrante y del que comulga. De ese modo, para la

3 Comentario a la Carta a los Hebreos 5,8.

escolástica, la “res-sacramentum”, garantiza de que Cristo esté presente, más allá de la vida del cristiano y del monje. De este modo la “experiencia” del cristiano no sólo no interesa, sino que se independiza de lo sacramental y el sacramento, como el texto bíblico, tiene en sí mismo sentido, más allá de la experiencia de Fe del cristiano.

Para Bernardo, y la generalidad de los monjes medievales, la experiencia no es un elemento que se agrega al texto, sino que lo completa en su verdadera realidad, muestra su sustancia y su “res” sacramental, tal como lo vivió el mismo Cristo, que a pesar de ser Hijo...

2. SAN BERNARDO Y EL CAPÍTULO 11 DE HEBREOS: EL “HOY” DE LAS ESCRITURAS

Otro pasaje fundamental de la Carta a los Hebreos, del cual Bernardo extrae un principio central de su teología monástica, está tomado del capítulo 11 de la Carta a los Hebreos. El texto dice así:

La fe es la sustancia de lo que se espera; la prueba de lo que no se ve. Por ella fueron alabados nuestros mayores. Por la fe, sabemos que el universo fue formado por la palabra de Dios, lo visible, de lo invisible. Por la fe, ofreció Abel a Dios un sacrificio mejor que el de Caín, por ella fue declarado justo, con la aprobación que dio Dios a sus ofrendas; y por ella, aunque muerto, sigue hablando...

Y todos ellos, aunque alabados por su fe, no consiguieron el objeto de las promesas. Dios tenía dispuesto algo mejor para nosotros, de modo que no llegaran ellos sin nosotros a la perfección. (Hb 11, 1-40)

La importancia que tiene esta afirmación final del c. 11 de la Carta para los monjes había sido señalado por Antonio Abad, en torno al año 320, en Egipto, cuando en la historia de la salvación con que inicia su Carta 2 dice:

Hermanos muy queridos y venerados: Antonio os saluda en el Señor.

Sabemos que Dios no ha visitado a sus criaturas sólo una vez. Desde los orígenes del mundo, todos aquellos que han hallado en la Ley de la Alianza el camino hacia su Creador, han estado acompañados por su bondad, su gracia y su Espíritu...Pero, en su gran bondad, Dios nos ha visitado por la Ley de la Alianza. En efecto, nuestra naturaleza permanecía inmortal. Y quienes han recibido la gracia y han sido fortalecidos por la Ley de la Alianza, a quienes ha iluminado la enseñanza del Espíritu Santo y se les ha dado el espíritu de filiación, han podido adorar a su Creador como es debido. De ellos dijo el apóstol Pablo: “Si

no se han beneficiado plenamente de la promesa que les fue hecha, es por causa nuestra (Hb. 11,13-39)⁴.

Antonio presenta las diversas visitas de Dios en el Antiguo Testamento, sin embargo, ninguno de ellos alcanzó la promesa sin Cristo. En Cristo, toda la sucesión de la historia de salvación alcanza su plenitud.

Ocho siglos más tarde, Bernardo, en la gran fiesta monástica de Todos los Santos, dice en su homilía 3:

Habréis notado, porque os lo dije en mi último sermón, que hay tres estados para las almas santas: están en su cuerpo mortal, o sin su cuerpo mortal, o con su cuerpo glorificado. En el primer caso siguen siendo militantes, en el segundo tienen descanso, y en el tercero disfrutan de una felicidad consumada. En el primer estado están en la tienda, en el segundo en los pórticos, en el tercero en la misma casa de Dios. “¡Cuán hermosas son tus tiendas, oh, Señor Dios de los ejércitos (Salmo. 83, 1)! ... Si me preguntáis de dónde viene esta seguridad, os responderé, es porque ya veo un gran número de nuestros hermanos que han llegado bajo los pórticos, esperando sólo el momento en que deben recuperar sus cuerpos, y que el número de sus hermanos se complete, pues no entrarán sin nosotros, ni sin sus cuerpos, para entrar en la bendita morada del cielo; quiero decir que los santos no entrarán en ella solos, ni el espíritu sin la carne. Porque no puede haber una dicha perfecta si al hombre que se le da no está todo entero. Por eso, como os dije en mi último sermón, las almas que pidieron a Dios la resurrección de sus cuerpos han recibido de él esta respuesta: “Esperad pacientemente un poco más, hasta que se cumpla el número de vuestros hermanos” (Ap. 6, 11). Ya han recibido una túnica cada uno; no recibirán la segunda hasta que nosotros mismos la recibamos, según lo que dice el Apóstol de los patriarcas y profetas cuando dice: “Dios ha querido, por un singular favor que nos ha hecho, que reciban el cumplimiento de su felicidad sólo con nosotros” (Hebr. 11, 40)⁵.

Cuando Mabillon hace la colección de las homilías de Bernardo, señala que esta exégesis que hace de Hebreos 11,40 no es ortodoxa. Los santos, en su tránsito, alcanzarían la gloria prometida en forma definitiva. Sin embargo, Bernardo, leyendo este texto de la Carta a los Hebreos, insiste en que “sin nosotros” los santo no alcanzan su plena felicidad. Otra vez nos encontramos ante una afirmación teológica,

4 Carta 2,2-4.

5 Sermón en Todos Los Santos 3, 2-3.

exegéticamente probada y un nuevo principio metodológico para la exégesis bíblica.

Desde el punto de vista teológico, después de Bernardo, santo Tomás confirmará la lectura exegética de Bernardo al decir:

Por consiguiente, la consumación, de que habla el Apóstol (Carta a los Hebreos), puede referirse al premio esencial, es a saber, a la bienaventuranza, que se logra por Cristo, “que al subir les fue abriendo el camino” (Mi. 2), y que no alcanzaron los santos del Antiguo Testamento. O puede referirse al atavío del cuerpo, que no se dará universalmente a todos, hasta después de la resurrección universal, aunque algunos quizá ya lo tengan por un privilegio especial. Así pues, no reciben, sino juntamente con nosotros, el cumplimiento de su felicidad, pero se hermocean con la perfección de un vestido forrado, o atavío doblado, para que, como dice la Glosa, en el gozo de todos el gozo de cada uno sea mayor. Esta fue la providencia que Dios tomó por nosotros; por eso dice: “habiendo dispuesto Dios por un favor particular” (Hb 11,40). “Ved ¡cuan bueno es y cuan deleitoso habitar unidos los hermanos” (sal 132), pues mayor es el gozo de un hombre entre muchos que se gozan. Acota la Glosa: si éstos mantuvieron la fe, con haber esperado tanto, con más razón nosotros, que al pie de la obra recibimos (Lc 22)⁶.

... los santos, en su muerte, alcanzan la plenitud como sustancia, pero no como intensidad. Sólo con su descendencia alcanzarán la plenitud porque “en el gozo de todos el gozo de cada uno sea mayor.” Un padre o una madre sólo alcanzarán la plenitud de la felicidad cuando se reúnan con sus hijos y todos aquellos a quienes amaron en la vida.

Desde el punto de vista exegético, si bien Antonio y Bernardo citan el mismo texto de la Carta a los Hebreos, Bernardo hace un exégesis distinta. Antonio lee la Carta a los Hebreos desde Adán hasta Cristo: En Cristo, los patriarcas alcanzan su plenitud, esta es la comprensión clásica del texto de Hebreos; pero Bernardo la lee desde Cristo hasta el hoy del lector, de Bernardo y, para nosotros, hasta el hoy de cada uno, de cada lector. ¿Es correcta esta lectura? Quien es ese “nosotros” del que habla la Carta a los Hebreos. Para Antonio, como hacen los exégetas hoy, es el autor de la Carta a los Hebreos. Para Bernardo ese “hoy” de la Carta a los Hebreos no es el “hoy” de su autor, sino el “hoy” del lector, tal como lo dice la Carta:

6 Suma Teológica I, II c. 4, art. 5.

¡Mirad, hermanos!, que no haya en ninguno de vosotros un corazón malo e incrédulo que le aparte del Dios vivo; antes bien, exhortaos unos a otros cada día mientras suene este hoy, para que ninguno de vosotros se endurezca seducido por el pecado. Somos en verdad compañeros de Cristo, a condición de que mantengamos firme hasta el fin la posición del comienzo. Al decir: Si hoy escucháis su voz, no endurezcáis vuestros corazones como cuando le irritaron, ¿quiénes son los que, después de haberle oído, le irritaron? ¿Es que no fueron todos los que salieron de Egipto guiados por Moisés? (Hb 3,12-16)

Bernardo lee la Carta a los Hebreos desde el “hoy” que la misma Carta señala, y ese es el “hoy” de cada lector. No es el “hoy” histórico del autor de la Carta, el hoy de la redacción del texto, el que lleva a buscar el “*sitz in leben*” como fuente de la única verdad de la Carta. Bernardo encuentra otra vez, en la misma Carta, el verdadero “hoy” que ella presenta: es el hoy del lector, el hoy de la Palabra que sigue resonando para cada generación que la oye.

Con ello san Bernardo señala un importante principio exegético: la Escritura, como Historia de la Salvación, sólo alcanza su sentido con nosotros, con quien la lee y la vive. Otra vez, sin la experiencia del “hoy” de los lectores, no se puede comprender el ayer de los patriarcas, profetas, salmos, y ellos... no alcanzan su plenitud.

3. SAN BERNARDO Y EL SALMO 90: CUANDO TODO PARECE EXÉGESIS ESPIRITUAL

Los Sermones de san Bernardo sobre el Salmo 90, en Cuaresma, han quedado como una de las claves para conocer su doctrina monástica como también su teología del Misterio Pascual, al que se dirige la Cuaresma. Y también son vistos como un excelente representante de la “exégesis espiritual” medieval. Si vamos a las ediciones actuales y sus comentarios (incluido el de Sources Chrésiennes, volumen 570), encontraremos bellísimas introducciones que presentan la virtud de la Fe, y las diversas disposiciones del alma, especialmente la esperanza, donde el monje se refugia, como participación ascética al combate Pascual de Cristo.

Sin embargo, cuando Bernardo comienza su comentario al Salmo 90, encuentra su verdadera literalidad y que la exégesis olvidará durante siglos y recién lo redescubre en el siglo XX. Al empezar los Sermones, Bernardo inmediatamente hace referencia a las “ciudades refugio” instituidas por Moisés en el Sinaí y que aparecen en Éxodo 21 y Números 35. La letra del salmo se refiere a esta institución del Pentateuco llamada: la ciudad refugio.



Pasados muchos siglos, dirá Ravasi, confirmando la exégesis de Bernardo: “De hecho, (el salmo 90) contiene una homilía dirigida al que “duerme en los atrios del Altísimo” (v. 1), es decir, al fiel que -según la práctica oriental de la “incubación sagrada”- pasaba la noche en oración en el Templo esperando que Dios le respondiera con un oráculo al amanecer. (v. 1), es decir, al creyente que -según la práctica oriental de la “incubación sagrada”- pasaba la noche en oración en el Templo esperando que Dios le respondiera al amanecer con un oráculo de salvación. Y precisamente es con un oráculo divino se cierra el salmo: “Porque se ha encomendado a mí, yo le salvaré...”. (vv. 14-16). La homilía pretende infundir confianza para superar la noche de la vida, sus pesadillas (terrores, flechas de peste, plagas, ataques, los monstruos simbólicos del v. 13). En efecto, Dios, con sus alas maternales, representadas en las alas de los querubines del Arca, con su ángel-mensajero, seguirá siempre a sus fieles incluso en los caminos difíciles “para que el pie no tropiece con la piedra” (v. 12). Es bien sabido que este versículo es citado por Satanás en el relato de la tentación de Jesús a un mesianismo espectacular (Mateo 4:6). El salmo, en verdad, no es la propuesta de una elección mágica sino de una confianza generada por la fe”⁷.

Estas palabras de G. Ravasi sobre el salmo 90 y su verdadero sentido veterotestamentario, expresan la misma exégesis que hace

7 Ravasi G., *I Salmi. Introduzione, testo e commento*, Roma 2007, 345.

Bernardo al presentar el salmo 90 en el siglo XII y, del mismo modo presenta el Misterio Pascual de Cristo a la luz del refugio instituido por Yahvé en el Sinaí, en las ciudades-refugio y en el Templo, donde Cristo pasa su noche de incubación antes de recibir la sentencia final de muerte. Sin embargo, su plegaria fue escuchada en la Resurrección de entre los muertos.

Ya, desde el Sermón 2, san Bernardo despliega todo el vocabulario de la institución del refugio en el Templo, tal como fue prescrito en el Sinaí: la fuga, la ciudad refugio (monasterio, bosques -Cister-), el acusador (Satán). Y luego de presentarlos, como buen conocedor del Antiguo Testamento, presenta la situación espiritual que se corresponden con esta institución judaica y que, según dice haberlo descubierto la exégesis actual (cfr. Délekat) su centro serían los mismos salmos, el libro de Salterio, que continuamente se refieren al refugio en Dios.

Siguiendo la letra del salmo 90, san Bernardo considera que esas “ciudades refugio, siguen materialmente presentes en los monasterios, donde el cristiano se cobija y refugia del ataque e insidias del enemigo (la *fuga mundi*). No se trata de simples disposiciones espirituales. Se trata de acogerse al amparo de la Iglesia, al amparo del monasterio, donde esas virtudes alcanzan su sentido.

Pero, más importante todavía, Bernardo ve el desenvolvimiento del Misterio Pascual de Cristo a la luz de esta institución del Refugio. Cristo es el inocente perseguido, por el vengador de sangre y el acusador Satán, y se refugia en el Templo donde presenta su súplica al Padre, esperando su respuesta luego de la noche de incubación.

Esta cristología, construida en torno a esta institución jurídica del Antiguo Testamento, no es muy lejana a la que elabora san Anselmo con otra figura bíblica: la de la satisfacción vicaria.

En el salmo 90 la escucha de la oración quedaba reducida a una promesa de Dios. En Cristo, ahora, la oración del salmo alcanza su sentido: es escuchado al ser recibida por el Padre en la Resurrección.

Se puso junto a mí, lo libraré,
Lo protegeré porque conoce mi Nombre...
Le haré ver mi salvación (mi salvador = Ieshuah = Jesús)

El Misterio Pascual, tal como se presenta en Hebreos 5, 5-12, se resuelve en la escucha, por parte de Dios, de la plegaria del Hijo. Esta plegaria, sin embargo, recibe su definitiva y completa respuesta. No se trata simplemente de una palabra de consuela por parte del Padre, sino que la respuesta se encuentra en la resurrección, donde recién alcanza su sentido la promesa del salvación.

4. LA EXÉGESIS DEL NOMBRE DE “JESÚS” Y EL NOMINALISMO TEOLÓGICO

En rigor, para Bernardo, la exégesis, tal como la enseña Cristo mismo, no significa entender un texto. El entendimiento se da cuando se toma contacto con la realidad de su contenido, en la experiencia, en la prueba. La palabra, toda palabra, por el pecado, es una palabra vacía.... Pero... *la Palabra se hizo carne* (Jn 1,14) en Cristo y debe seguir realizándose en cada lector de las Escrituras.

Para Bernardo, el verdadero problema del nominalismo es teológico, no epistemológico. Todo texto es una “palabra vacía”, o tal vez un símbolo, un sacramento, que debe manifestar su “res”, su sustancia. Y el único que verdaderamente llenó con vida toda palabra es Cristo. En él toda palabra “encuentra su sustancia”. Dice Bernardo en el Sermón 15 sobre el Cantar:

V. 8. Había algunos en Judea que llevaban el nombre de Jesús, pero en ellos este glorioso nombre estaba vacío de significado. Porque tales nombres ni brillan, ni alimentan, ni curan. Y por eso la Sinagoga está ahora en tinieblas, sufriendo hambre y enfermedad, y no se curará ni se llenará hasta que se sepa que mi Jesús gobierna en Jacob y hasta los confines de la tierra, y vuelve al anochecer, gruñendo como los perros, y recorre la ciudad. El báculo fue colocado sobre el muerto, pero éste no habló ni dio señales de vida, pues se trataba de un báculo. El que había enviado el báculo bajó e inmediatamente salvó a su pueblo de sus pecados, demostrando que era aquel del que se dijo: “¿Quién es éste que también perdona los pecados? (Lc 7,49). El que dice: Yo soy la salvación del pueblo (Sal 34,3). Ahora la voz está ahí, ahora los que estaban muertos oyen, y está claro que este Jesús no lleva un nombre vacío como los que le precedieron. La salvación se escucha, y el beneficio no es silencioso. Dentro oímos, fuera resuena la voz. Me compongo y confieso. La confesión es un signo de vida: porque el muerto, al no estar más, es incapaz de confesarse (Ecli 17,27). Aquí está la vida, aquí están los sentidos. Resucitado, perfectamente existente, es toda la resurrección. ¿No es la muerte otra cosa que la privación de los sentidos y de la vida? El pecado, que es la muerte del alma, no me había dejado ni el sentido de la compunción ni la voz de la confesión, y estaba muerto. Vino el que remite los pecados, y me devolvió ambos, y dice a mi alma: Yo soy tu salvación (Sal 34,3). ¿Qué maravilla si la muerte cede donde la vida desciende? Ahora creemos con el corazón para la justificación, y con la boca hacemos confesión para la salud (Rom 10,10). Ya el niño bosteza, y bosteza siete veces, y dice: Siete veces al día te alabo, Señor (Sal 118,164). Considera este septenario. Es un número sagrado; no está exento de significación. Pero es mejor que lo reservemos para

otro sermón, para que nos acerquemos con cariño y no nos cansemos de esta deliciosa comida a la que nos invita el Esposo de la Iglesia, nuestro Señor Jesucristo, que es bendito sobre todo Dios por los siglos de los siglos. Amén⁸.

El nombre de Jesús, todo nombre, todo concepto, toda idea, es una realidad vacía por el pecado. La obra de la redención es, propiamente, llenar de vida la palabra vacía, de experiencia el escrito. O, dicho de modo más riguroso, la exégesis es dejar desplegar la vida del texto, abrir el libro de la Vida, el libro del Padre, y hacer su exégesis (Jn 1,18) ante los hombres, como testimonio de vida.

Cuando se alcanza la “res” que encierra toda palabra, pero que se da solamente en la experiencia de la vida, entonces la Palabra puede ser “saboreada” y “rumiada”. Si la Palabra no encuentra su “sustancia”, su “res”, es incapaz de tocar la humanidad y, de este modo, sólo queda en un “nombre”, que no tiene sabor, ni perfume, ni vida.

Es en ese momento cuando el Nombre de “Jesús” deja de ser un simple nombre, para ser verdadero sacramento que alimenta al cristiano en la Oración de Jesús y se transforma, de este modo, en verdadera Eucaristía. El Cuerpo de Cristo y su Palabra alcanzan su verdadera “res”, que es la vida del Cristo en el monje.

CONCLUSIÓN

Como decía arriba el texto del Cardenal Ratzinger: no es conveniente hablar de los cuatro sentidos de las Escrituras, sino de las cuatro dimensiones del sentido de la Escritura.

El “sentido espiritual” no es “otro modo” de entender el sentido literal. El así llamado sentido espiritual es la verdadera “realidad” y la sustancia del texto. No puede conocerse el texto si no se ha encontrado su verdadera realidad que se dará siempre en un acto de conversión, de configuración con Cristo, es decir, cuando se deja entrar lo que “la palabra dice”, pero que debe transformarse en carne en la vida del lector. Es en ese momento, cuando el texto encuentra su sustancia en la vida del cristiano, es cuando se descubre su “sabor”, se despiertan los sentidos del alma y se experimenta la dulzura, no tanto de la Palabra, sino de su sustancia, tal como lo hizo Bernardo, transformándose todo él en Melifluo, como lo proclama la Iglesia.

8 *Sermón sobre el Cantar 15, V. 8.*

LAS ENFERMEDADES DEL ALMA EN EVAGRIO PÓNTICO. NUEVOS APORTES DESDE LA INTERPRETACIÓN HIPOCRÁTICA-GALÉNICA DEL CONCEPTO DE PHÝSIS

Santiago Vázquez

INTRODUCCIÓN

En los últimos años, numerosos estudios se han ocupado de señalar, de una u otra manera la presencia de la medicina antigua en el pensamiento evagriano. Sin embargo, en esta tarea mancomunada de profundizar y dimensionar el influjo de esta fuente en la elaboración de la concepción evagriana de enfermedad, resta aún delimitar la novedad que ella introduciría. En esta línea, esclareceremos el elemento específico de su nueva síntesis cristiana respecto de la enfermedad del alma desde la cual integraría y asumiría particulares elementos de la medicina clásica.

Cuando Evagrio se refiere a la *phýsis* para hablar de las enfermedades anímico-espirituales está recogiendo y haciendo aún más extensiva aquella noción tan cara a la medicina hipocrático-galenica. Al utilizar en sus escritos la expresión *para phýsin* para designar el estado contrario a la naturaleza, es decir, aquel por el cual el hombre se desvía de su fin natural, amplía el contenido referencial de aquel término. En un sentido literal y no meramente metafórico, hace extensiva la noción de *phýsis* a su explicación teleológica de las dinámicas y los movimientos del espíritu.

En el tratado *Sobre la Medicina Antigua* se presenta un modelo teleológico de comprensión de la *phýsis*. Este particular modelo de explicación teleológica significa un hito en la práctica de la medicina

hipocrática continuada, más tarde, por Galeno cuyo influjo es aún más claro en Evagrio, tal como lo ha demostrado Dysinger. Aún más, la tradición hipocrática y lo que de ella gravita en la obra evagriana parece estar tamizado por la apropiación galénica.

El médico de Pérgamo asume, en efecto, aquel modelo explicativo hipocrático incluso en aquellos escritos donde desarrolla su doctrina acerca de las enfermedades del alma. Autores cristianos de los primeros siglos, particularmente Evagrio Póntico, continúan y extienden este modelo de explicación a la hora de explicitar las dinámicas psico-espirituales. Según Laín Entralgo esta sería, efectivamente, la novedad que los autores cristianos introducirían en los estudios de la fisiología antigua:

La mente griega nunca llegó a vislumbrar como peculiaridad de la vida humana esa abismal región suya que después del cristianismo todos los occidentales, cristianos y no cristianos, hemos llamado y llamamos 'intimidad', cuando no nos decidimos a llamarla 'espíritu'.

En línea con estas afirmaciones de Laín Entralgo, podríamos decir que el carácter teleológico que asume la explicación evagriana respecto al espíritu humano sería la novedad que introduciría el primer monacato cristiano en los primeros abordajes de occidente respecto a las enfermedades del alma. Esta explicación teleológica del espíritu humano formulada por Evagrio y su particular comprensión de la enfermedad¹ encuentra continuidad con la medicina hipocrático-galénica. La explicación de la naturaleza física del hombre que provee la medicina clásica se revela como una base firme y coherente capaz de ser integrada y asumida en su nueva síntesis cristiana.

EL TRATADO “*SOBRE LA MEDICINA ANTIGUA*”. UN NUEVO OBJETO PARA LA PRÁCTICA DE LA MEDICINA

Mediante diversas pruebas, testimonios y comparaciones el autor sostiene que la medicina antigua es incapaz de curar o de dar una explicación científica o causal de la enfermedad. En su lugar propone repensar el objeto del arte médico presentando la *dynamis* como la verdadera explicación causal de la enfermedad y la salud.

Hay en cada cosa grandes principios activos muy distintos entre sí. El que no se da cuenta de esto o no lo hace objeto de conocimiento al

1 Vázquez, *La enfermedad del alma en el filósofo tardoantiguo Evagrio Póntico*, p. 327-328.

observarlo ¿cómo podrá siquiera conocer algo de los padecimientos en el hombre? Pues este se resiente y sufre alteraciones, en un sentido u otro, por la influencia de cada uno de esos principios, y de ellos depende la vida del hombre sano, la del que se recupera de una enfermedad y la del enfermo. De ahí que conocer estas cosas, y no otras, sea sin duda lo más imprescindible y útil².

He aquí el nuevo objeto de la medicina: la *dynamis* que posee cada cosa y que forma parte del hombre en virtud de su misma dieta.

El término *dynamis* deriva del verbo *dunamai* que significa afectar. De aquí que al ser sustantivado se lo traduzca generalmente como cualidad, propiedad, poder, principio activo. Nos referiremos a él en esta última acepción en cuanto que corresponde mejor a la idea de una entidad simple y real, caracterizada por una actividad que provoca en el organismo efectos específicos observables. El autor reconoce las cualidades, tales como el calor o el frío, como fuerzas o capacidades específicas que afectan al cuerpo. Entiende la *dynamis* como el movimiento característico de las sustancias. O de modo inverso, la manifestación operativa de estas sustancias es reconocida como su *dynamis*.

En el capítulo 22 escribe: “Por principio activo entiendo el grado máximo en intensidad y fuerza de cada uno de los humores”. Cada cosa posee una operación, un comportamiento específico que se explica en virtud de sus cualidades y de sus propiedades morfológicas. Evidentemente que a mayor cantidad de humores, mayor será la intensidad con la que operen sus principios activos. Pero la forma específica del comportamiento o del efecto de un humor está determinada por sus cualidades y no sólo por su cantidad. El autor hipocrático no establece una confrontación o dialéctica entre lo cuantitativo o lo cualitativo. Por el contrario, establece entre estos accidentes propios una verdadera complementariedad explicativa.

El médico debe estudiar la dinámica o la virtud propia de los humores o de la enfermedad pues solo así podrá descubrir la estructura natural de la *physis* del cuerpo la cual se erige en el principio normativo de su *techné iatriké*. Sus tratamientos terapéuticos consisten en intervenir respetando el orden de la naturaleza. Debe averiguar dónde puede intervenir para ayudar el proceso natural, encaminándolo hacia su curación. De aquí que el autor de nuestro escrito insista en presentar a la *dynamis* como el verdadero objeto de la medicina. La tarea del médico no es entender la naturaleza humana desde su origen

2 Hippocrates, *De Prisca medicina* XIV, p. 152.

material sino inferir la finalidad de su desarrollo, es decir, estudiar el desarrollo dinámico del paciente en vista a alcanzar una naturaleza sana.

Ahora bien, esta transición de la práctica médica hacia un nuevo objeto parece incorporar un nuevo modelo causal de explicación científica. A saber, un modelo que exige dar cuenta no solo de los constituyentes materiales del objeto sino de su naturaleza y comportamiento propio.

Al sustituir el objeto de la medicina, el autor está presentando – aunque quizás de un modo tácito o implícito – una nueva concepción acerca de lo que debe ser la explicación científica. No está simplemente remplazando la doctrina de los elementos por la de los humores. Lo que cambia fundamentalmente es la pregunta causal desde la cual se analiza el objeto de la medicina. Una enfermedad, malestar o dolencia debe ser explicado – según él – no tanto por referencia a las causas materiales (como puede ser la presencia de elementos puros en la dieta y por la consecuente administración de su contrario) sino por referencia a los fines propios que determinan el curso y los efectos que éstos tienen sobre el organismo según su cualidad y cantidad. El nuevo modelo de explicación médica debe sustituir la pregunta jónica acerca de los *arjé* (la cuestión acerca de lo elementos constitutivos primordiales del universo) por la de los principios activos o *dynamis* de los humores. Pues lo importante para poder curar no es resolver la cuestión de “¿cómo se ha formado (el hombre) y de qué está compuesto?” –tal como se dice en el capítulo 20– sino ¿cómo se comportan recíprocamente los alimentos, los humores del organismo, y los órganos internos en relación a la salud?

Si se nos permite pasar de una instancia descriptiva a un nivel hermenéutico podemos decir que el concepto de *dynamis* admite la presencia de fines reales en la *physis*. Pues si la *dynamis* es la fuerza de cada alimento, humor u órgano para poder hacer algo, ese algo sólo puede ser definido en vistas a un fin. Cada humor, cada órgano se mueve hacia un fin interno al desarrollo mismo de su forma. Cada uno posee un modo de transformación propio en virtud de su forma. El fin de toda *dynamis* no es sino la actualización de una forma. Y, en este sentido, fin y forma coinciden. ASINCRONISMO ARISTOTÉLICO???

De todo esto se colige que a cada elemento corresponde un *lugar propio*, hacia el cual se mueve naturalmente. La *dynamis* propia del fuego es calentar, y la del agua, hidratar. El fin de cada entidad es su propia forma. El movimiento de las sustancias hacia un fin procede del desarrollo mismo de sus naturalezas. De este modo, la naturaleza opera como el principio interno del desarrollo y al mismo tiempo como el resultado o fin de dicho movimiento. La *physis* posee un *telos*

que determina el camino que debe seguir todo proceso natural del organismo. Esta teleología es una propiedad intrínseca a la estructura de los órganos internos y a los humores del cuerpo y los alimentos.

Ciertamente en numerosas pasajes de los tratados hipocráticos la *physis* es entendida como el principio genético de todas las cosas naturales. La palabra *physis* tiene su raíz en el verbo *phyein* que significa nacer, brotar o crecer. En este sentido se la comprende en su condición de *arkhe* o de causa eficiente y material de cada una de las cosas. No obstante, desde la primera mitad del siglo V – tiempo donde es contextualizado históricamente nuestro escrito – la palabra *physis* adquiere también otro sentido que es complementario con éste. La *phýsis* es entendida también como el ordenamiento dinámico a un fin.

Las explicaciones teleológicas son, en último término, explicaciones acerca de la existencia de ciertas entidades en virtud de aquello que hacen, es decir, en términos de una finalidad inherente a sus procesos y estructuras. En este sentido creemos que el Tratado *Sobre la medicina antigua* cumple con la estructura básica de una explicación teleológica.

LA INCORPORACIÓN GALÉNICA DEL MODELO TELEOLÓGICO EN SU DOCTRINA RESPECTO A LAS ENFERMEDADES DEL ALMA

Galeno es el heredero de este particular modelo teleológico inaugurado por el opúsculo hipocrático *Sobre la enfermedad sagrada*. A continuación expondremos sucintamente cómo el médico de Pérgamo – en su *Diagnóstico y tratamiento de las pasiones del alma de cada uno* y en *Diagnóstico y tratamiento de los errores del alma de cada uno*, da cuenta de ciertas dolencias del alma desde este particular modelo explicativo.

En estos dos opúsculos Galeno explica que las mismas pasiones o disposiciones psíquicas pueden provocar grandes enfermedades. Esta disquisición es la que nos permite inferir el aspecto formal desde el cual sería legítimo, según él, que el médico también investigue lo que en principio es objeto del filósofo o moralista. Las disposiciones psíquicas o costumbres del alma sea la cólera o la ira también son objeto de su incumbencia en tanto y en cuanto ellas pueden ser causa de una disfunción humoral que afecta a la salud del cuerpo. En Galeno se aprecia el descubrimiento intra-científico que la enfermedad humana no puede ser explicada exclusivamente desde la realidad corporal. Sin perder de vista el objeto delimitado de su práctica médica entrevé los dinamismos cognitivos que inciden en la *physis* humana.

Al médico en cuanto médico le compete estudiar las afecciones del alma en la medida que ellas pueden ser causa primaria de una ruptura de la armonía de los componentes humorales del cuerpo

humano. En este sentido, las pasiones y los errores cognitivos son concebidas por él, no como sujetos *per accidens* sino como sujetos propios del enfermar humano.

Galeno sitúa la cuestión acerca de la salud del alma en las coordenadas de un modelo explicativo teleológico. Destaca la necesidad de llevar a cabo una investigación anatomo-fisiológica de la estructura del alma, argumentando que solo conociendo la *dynamis* o principios intrínsecos de cada una de sus partes (o facultades) será posible identificar la función lesionada y discriminar la mejor forma de curarla. Atendiendo a la naturaleza de cada parte se puede distinguir la virtud y el tratamiento que le corresponde a cada una:

Es útil para los médicos conocer el lugar [del alma hegemónica] para aplicar los remedios cuando la facultad lógica está dañada; pero los filósofos no utilizan este conocimiento ni para descubrir la diferencia entre las virtudes ni para el entrenamiento mismo. Porque si la parte hegemónica del alma está en la cabeza permitirá que podamos adquirir prudencia y templanza y justicia y virilidad (*andretan*) con una enseñanza y entrenamiento distintos que si está localizada en el corazón³.

El médico debe conocer y diferenciar anatómica y fisiológicamente las partes del alma para poder diagnosticar y determinar las causas, el pronóstico y el tratamiento para las particulares dolencias del alma. La distinción entre las distintas facultades del alma con sus respectivas sedes orgánicas así como la cuestión acerca de la virtud propia de cada facultad, le permitirá por ejemplo identificar cómo las pasiones ejercen una alteración negativa y perjudicial en las cualidades sensibles de los órganos⁴.

El exceso de las pasiones afecta al alma porque significa fisiológica, anatómica o funcionalmente una desproporción entre las facultades del alma. La ira y el miedo –explica Galeno– producen una alteración en la acción natural del corazón⁵. Fisiológicamente la primera puede ser descrita como una exacerbada ebullición de calor del corazón mientras el miedo se manifiesta como un enfriamiento corporal. De este modo el desorden de las pasiones afectan a la salud corporal en tanto alteran de alguna manera la *dynamis* propia de los

3 Galenus, *De Placitis Hippocratis et Platonis* 779, 8-16, trad. Phillip de Lacy, *On the doctrines of Hippocrates and Plato*, 3 vol., Akademie-Verlag, Berlín 2015.

4 Galenus, *De Placitis Hippocratis et Platonis* 5, 270, 9-16.

5 Galenus, *De Placitis Hippocratis et Platonis* 6, 3, 2-6.

Pero no solo las pasiones del apetito sino también los juicios o creencias del alma son pasibles de enfermar. En *PHP* 4.2.25-26 Galeno admite dos tipos diferentes de afecciones del alma: los juicios errados y las pasiones. *Logos y pathos* son causas diferenciables de la enfermedad del alma.

En *Pecc. Dig.* Galeno explica que él denomina error en sentido estricto a aquellos juicios sobre bienes y males que se deben no a un desorden de las pasiones sino a una falla en el razonamiento del *logos*⁶. Estos juicios erróneos manifiestan una falta de entrenamiento del entendimiento para distinguir entre argumentos verdaderos, falsos y probables⁷.

Los errores consisten en un mal razonamiento o juicio de valor sobre el bien o el mal de un objeto, persona o circunstancia, pero particularmente se refiere a un juicio errado respecto al fin de la vida. “El origen de muchos errores es una suposición falsa sobre el fin de la vida. En ella se originan los errores individuales como de una raíz”⁸. La materia fundante de todos los tipos de errores que pueden convivir en un alma enferma es aquel error cognitivo que se pronuncia respecto a los “mayores bienes” de la vida. En este sentido, Galeno juzga como indispensable para poder elegir una forma de vida conforme a nuestra naturaleza racional, instruirse en el método lógico o demostrativo⁹.

EL MODELO MÉDICO TELEOLÓGICO EN EVAGRIO PÓNTICO. LA SIGNIFICATIVIDAD DEL USO DE LAS EXPRESIONES *KATÀ PHÝSIN/ PARÀ PHÝSIN*

El modelo de explicación teleológica de la *phýsis* significa un hito en la práctica de la medicina hipocrática. Este modelo explicativo prosperó en los desarrollos galénicos; particularmente –tal como acabamos de mostrar– cuando éste último da cuenta de ciertas dolencias del alma.

Ahora bien, la presencia de este modelo hipocrático-galénico en la obra de Evagrio Póntico podría ser demostrada de diversos modos. Un camino posible para dilucidar esta apropiación evagriana, consiste en identificar y analizar las expresiones *kata phýsin* y *para phýsin* a lo largo de todos sus escritos. Dichas expresiones, de resonancias diversas y sugerentes y de frecuente y significativa aparición en el corpus evagriano, nos sugieren la continuidad del modelo médico clásico en

6 Galenus, *De Animi Cuiuslibet Peccatorum Dignotione et Curatione* 5, 64, 3.

7 Galenus, *De Animi Cuiuslibet Peccatorum Dignotione et Curatione* 5, 72.

8 Galenus, *De Animi Cuiuslibet Peccatorum Dignotione et Curatione* 5, 77.

9 Cf. Galenus, *De Animi Cuiuslibet Peccatorum Dignotione et Curatione* 5, 66, 91.

la obra evagriana, particularmente la concepción teleológica de dicho modelo.

El contexto temático natural del uso de estas expresiones es aquel que tiene que ver con la enfermedad y/o las dolencias del alma. Es importante indicar, por lo tanto, que Evagrio nunca se ocupa de definir el término enfermedad (νόσος) sino que supone una definición en la que claramente se pueden adivinar fuentes filosóficas y médicas clásicas. El horizonte cristiano desde el cual Evagrio piensa y reflexiona acerca del enfermar del alma supone no solo una continuidad sino también, en cierto modo, una traducción de la terminología y los conceptos propios de aquel modelo médico, a las realidades espirituales y a las explicaciones antropológicas y aún metafísicas.

Evagrio habla de enfermedad, de trastorno, de herida, de debilidad y lo hace al ocuparse de las realidades psíquicas y espirituales. Cuando lo hace supone una concepción de enfermedad que se aplica de modo literal, que no metafórico, a las realidades espirituales.

A las resonancias platónicas y estoicas que encontramos tanto en la idea de que al alma pueda aplicarse, no solo de modo metafórico sino real, el término enfermedad, cuanto en la que indica que son las pasiones sus enfermedades, se suman francas evocaciones de las doctrinas médicas hipocrático-galénicas que Evagrio podría haber recibido en su formación. En efecto, a lo largo de toda su obra nos encontramos con una utilización reiterada y abundante de dos expresiones caras al corpus hipocrático y a la conceptualización galénica de la enfermedad. Son referimos a la díada *κατὰ φύσιν/παρὰ φύσιν* (conforme a la naturaleza/contrario a la naturaleza).

Evagrio sostiene que el alma está enferma porque su estado actual (postlapsario) no es acorde a su naturaleza (*katà phýsin*) y sus potencias tienden a moverse en un sentido contrario a la naturaleza (*parà phýsin*). Por ello, la *apátheia* es llamada por Evagrio “salud del alma” (*ὕγείαν ψυχῆς*)¹⁰, y las pasiones pueden ser llamadas, en sentido lato, las “enfermedades del alma”, de acuerdo a la exégesis de Guillaumont¹¹. La *apátheia*, en efecto, es el estado habitual *katà phýsin* de la parte pasional del alma en virtud del cual dicha parte contribuye a la labor contemplativa. Por el contrario las pasiones son, en tanto enfermedades, movimientos *parà phýsin* de la parte pasional, lo cual

10 Evagrius Ponticus, *Traité Pratique* 56, ed. A. and C. Guillaumont, SCh 171, Cerf, Paris 1971, p. 631.

11 Guillaumont, *Un philosophe au désert*, p. 253.

significa contrarios a aquellos fines que Dios ha dado a las potencias pasionales (ser auxiliares de la contemplación). Ahora bien, estos posibles movimientos *parà phýsin* encuentran su raíz última en el estado contranatura por antonomasia, en el cual el *nous* caído se introduce cuando se desprende de la unidad: la ignorancia, estado *parà phýsin* del *nous*, causante de todos los desórdenes. Esta es la enfermedad originaria e inherente al hombre, aquella que afecta el centro de su persona y que desorganiza todo su psiquismo.

Pero veamos cómo van apareciendo las expresiones *katà phýsin* y *parà phýsin* en el pensamiento del Póntico. Un lugar importante de su obra en el que el tópico aparece significativamente cinco veces es el tratado *Sobre los pensamientos*. Casi al inicio nos encontramos con el término *taraxh/* (trastorno, desorden, perturbación) designando el movimiento *parà phýsin* de la parte pasional del alma. Unas páginas más adelante, en el quinto capítulo, aquel término griego reaparece, verbalizado esta vez (*tara/ssw*), para hablar de los demonios y su acción cuando la potencia irascible de la parte pasional se actualiza en un sentido contrario a su naturaleza (*para\ fu/sin kinou/menoi*). Este *kinóumenos* “ayuda fuertemente a los demonios a alcanzar su fin”, es decir, a impedirnos conocer.

La causa final de la acción de los demonios sobre las naturalezas racionales es alejarlas del fin propio que el Creador ha puesto en ellas. Por su parte, el sector pasional del alma puede o no ordenarse a ese fin propio.

El hombre se hace semejante al animal (*(a)lo/gwn z%/wn*) cuando la actividad pasional no está guiada por el intelecto y se mueve en contra de la naturaleza (*parà phýsin*), insistirá nuestro autor en el capítulo 18 del mismo tratado. Los demonios perturban, desordenan, trastornan (*tara/ssw*) la parte pasional del alma, dirá Evagrio nuevamente, cuando la ponen en movimiento en contra de su naturaleza. Es importante entender aquí que en la cosmología evagriana los demonios son también naturalezas racionales (caídas más profundamente), con el poder para introducir palabras y representaciones de cosas y personas en la imaginación de los hombres (de quienes han aprendido su lenguaje después de estudiar)¹², y con la posibilidad adicional de tocar sus cuerpos y engendrar trastornos de diversa índole. En todos los casos estos espíritus malignos persiguen el objetivo de agudizar la enfermedad propia del hombre generando estados y movimientos *parà phýsin* que lo alejen crecientemente del conocimiento, de la ciencia espiritual. Es decir que, además de introducir palabras e imágenes

12 Evagrius Ponticus, *Kephalaia gnostica* IV 35, p. 151.

con una valencia afectiva determinada, una conmoción pasional *parà phýsin*, los demonios pueden también tocar el cuerpo de distintas maneras. Resulta de interés detenerse por un momento en lo señalado al respecto por nuestro autor, pues aquí puede verse cómo su concepción espiritual se integra naturalmente en su obra con una concepción procedente claramente de la medicina.

En efecto, mediante esta acción física, los demonios generan movimientos *parà phýsin*. El capítulo 23 del citado tratado “Sobre los pensamientos”, se refiere a esto. Los demonios tocan los párpados y enfrían la cabeza provocando así un estado de somnolencia *parà phýsin*, señala en dicho capítulo. Este influjo demoníaco de tipo físico también se ejerce significativamente sobre los humores del cuerpo. Esta es una idea que Evagrio indica especialmente en su tratado *Sobre la oración*¹³. Los demonios pueden ejercer una acción *parà phýsin* sobre la *krásis* (krasij) del cuerpo produciendo efectos negativos que puedan alejar al hombre del conocimiento. Como en Galeno, esta *krásis* del cuerpo tiene para Evagrio una conexión con la vida psíquica y moral del hombre. Más aun, a semejanza de la idea que Galeno desarrolla, por ejemplo, en *Quod Animi Mores Corporis temperamenta Sequuntur* (*Las facultades del alma siguen los temperamentos del cuerpo*), para Evagrio muchas acciones o movimientos del alma derivan de la *krásis* del cuerpo. Por ello la acción del demonio se orienta muchas veces, como venimos diciendo, a desequilibrar dicha *krásis*, a producir una *akrasía* (a)krasi/a) que es el término que utiliza Evagrio en los capítulos 63 y 83 del tratado *Sobre la Oración*, a fin de provocar en el alma fantasías, pensamientos o reflexiones que la alejen de su fin último que es el conocimiento. Por lo demás, y en virtud de ese circuito de causalidad recíproca que se establece entre la *krásis* del cuerpo y los movimientos del alma, Evagrio también reconduce al hervor de una pasión el desencadenamiento de una *akrasía*¹⁴. De este modo lograr que las pasiones se orienten de modo *katà phýsin* es también, para Evagrio, equilibrar armónicamente esa *krásis*.

En este sentido, los *logismoi* –sobre los que Evagrio insiste a lo largo de toda su obra– son, a la manera de Galeno, errores cognitivos respecto a personas, circunstancias, objetos y, en definitiva, respecto del fin de la vida. En efecto, los *logismoi* pueden hunr al hombre en la ignorancia respecto de su propio fin profundizando así su enfermedad, poniendo en la propia satisfacción a que impulsa filautía (de

13 Evagrio Póntico, *Sobre la Oración* 63 y 68, en: Evagrio Póntico, *Obras Espirituales*, ed. González Villanueva y Juan Pablo Rubio Sadia, Ciudad Nueva, Madrid 1995, p. 249, 251.

14 Cfr. Evagrio Póntico, *Sobre la Oración* 83, p. 255.

la que nacen, a su vez, todos los *logismoi*), el fin de toda la vida.

En el capítulo 86 del mismo tratado, el Póntico ya ha precisado cuándo el alma racional se halla en un estado *katà phýsin*, a saber, cuando cada una de sus partes tiende al fin que el Creador ha inscripto en ellas. Antes, en el capítulo 24 de esta obra, ya nos había anticipado esta idea indicándonos que orientar la parte irascible al combate con los hombres era orientarla contra su naturaleza (*para\ fu/sin*), pero orientarla al combate con los demonios y a la lucha por el placer espiritual era lo natural y propio de ella. Si se direcciona en sentido contrario a este último, el intelecto se oscurece y cae de la ciencia, lo cual es decir que profundiza su enfermedad propia que es la ignorancia.

La idea que está operando de fondo es que orientar *parà phýsin* una potencia es, últimamente, desviarse de la ciencia. En efecto, aquellos fines *katà phýsin* de las dos potencias pasionales son *katà phýsin* en la medida en que se orientan al fin último que es la obtención de la ciencia.

En el mismo contexto temático son usadas nuestras dos expresiones en el capítulo 99 de la importante obra *Capítulos de los Discípulos de Evagrio*.

Una facultad está enferma cuando su acto profundiza la ignorancia. En el caso de las “estructuras” cognitivas la coincidencia con Galeno resulta particularmente significativa. Recordemos que para el médico de Pérgamo es “una suposición falsa sobre el fin de la vida” lo que genera diversos tipos de errores cognitivos que pueden engendrar, a su vez, diversas afecciones en el alma. Los *logismoi* evagrianos, por su parte, consisten generalmente en razonamientos falsos que parten de supuestos erróneos prescritos por la filautía (la cual a su vez nace de una más profunda ignorancia, según hemos demostrado¹⁵), y en este sentido son *parà phýsin*.

Ahora ¿por qué las facultades se hallan inclinadas a buscar fines que no son los que el Creador ha inscripto en ellas? Porque hay una ignorancia anterior y más originaria, aquella que Evagrio pone como la consecuencia negativa inmediata de la caída. Ella es el estado *parà phýsin* del *logistiko/n* o “parte racional” como traduce Guillaumont, y, por tanto, la enfermedad propia del alma humana en la que se enraízan el resto de los desórdenes. Esto teniendo en cuenta que esta parte racional “no es otra cosa que el intelecto, el *nous*, es decir, la esencia misma del ser racional, creado intelecto puro”, como indica Guillaumont; o, como subraya por su parte Konstantinovskiy, “el

15 Ver nuestro artículo: *La enfermedad del alma en el filósofo tardoantiguo Evagrio Póntico*.

verdadero yo o persona [...] el asiento de la autodeterminación y la libertad, y, en el cristianismo, el lugar de la imagen de Dios”. Evagrio aplica efectivamente el término *a)sqe/nea* al intelecto caído, subrayando que esta enfermedad, este estado de debilidad, le es propio, innato (*oi)kei/an a)sqe/neian*), y es en virtud de dicho estado que está incapacitado para la contemplación, es decir, se halla en una condición *parà phýsin*, teniendo en cuenta lo que afirma nuestro autor en el capítulo 86 del *Tratado Práctico* respecto a la contemplación como la actividad *katà phýsin* del *logistikón*.

CONCLUSIONES

El influjo de la medicina antigua en la patrística, en general, ha sido un tópico del que se han ocupado diversos estudios. El caso de Evagrio Póntico es particularmente significativo pues el uso del lenguaje médico es abundante en su obra.

La apropiación cristiana que realiza nuestro autor de la concepción teleológica de *phýsis*, inaugurada por el tratado hipocrático *Sobre la Medicina Antigua* y continuada más tarde por Galeno, representa un caso emblemático de las primeras relaciones que se establecieron entre el primer monacato cristiano y el conocimiento secular. Evagrio encuentra en las aproximaciones profanas, particularmente en la medicina hipocrático-galénica, verdadera continuidad y sustento para su comprensión espiritual del hombre.

Ahora bien, se trata, ciertamente de una modalidad asimétrica y jerárquica donde la ciencia profana de aquel entonces es incorporada, traducida o transfigurada en una nueva síntesis cristiana. La apropiación evagriana de aquella concepción teleológica de *phýsis* es realizada en un horizonte cristiano que asume como dato antropológico fundamental la centralidad de la dimensión espiritual en la definición del hombre. Éste es un *nous* caído de la unidad (*monás*), unido a un cuerpo y provisto de una dimensión psíquica (alma) como auxilio para retornar a la unidad. Esta particular concepción cristiana inscribe el modelo teleológico de explicación, inaugurado por la medicina, en nuevas coordenadas. Pues el fin subordinante de la *phýsis* estará, en el caso del hombre, trazado por la dimensión espiritual. El fin del *nous* (la ciencia espiritual en sentido amplio) es, en última instancia, lo que define en Evagrio la condición sana o patológica de toda la estructura anímica.

LOS MODOS DE SER Y NO SER DE LOS UNIVERSALES EN BOECIO

Susana B. Violante*

INTRODUCCIÓN

En este artículo, nos interesa compartir cómo la interpretación de un texto a partir de determinados saberes logra modificar su contenido y dar lugar a conceptos que perdurarán más de quince siglos.

La llamada cuestión de los universales que si bien proliferó en varios intelectuales de los siglos XI y XII, también gestó una nueva significación para el concepto “metafísica”, fundamentalmente, lo ubicamos en el comentario que realiza Porfirio (233-305) en su *Isagoge*¹, sobre todo en los seis primeros capítulos, a las obras lógicas de Aristóteles (384aJC/322aJC) que, posteriormente, recibirían el nombre de *Organon*. Porfirio expone el interés de acercar Aristóteles a los discípulos, pero, haciendo gala a su pertenencia especulativa *neoplatónica* será, desde esa visión personalizada, que interprete al estagirita y modifique el significado y jerarquía que le diera el griego a los “universales”. Dilucidando estas modificaciones, tendremos en cuenta algunos pasajes del primer y segundo comentario de Boecio (¿?-524) a la *Isagoge*. En ellos, el pensador romano, se introduce en la

* Universidad Nacional de Mar del Plata.

1 Este comentario no excluye a otros pensadores y pensadores, pero nos centraremos en Porfirio.

interpretación del sirio, desvelando algunas modificaciones que hiciera en los argumentos del Estagirita. Este póstumo diálogo servirá de fuente a los estudiosos de los siglos XI y XII.

Aristóteles en *Peri hermeneias* 7, 38 sostiene “Ya que de las cosas (*res*) unas son universales y otras, singulares, llamo universal a lo que es apto para ser predicado de muchos, y singular a lo que no, por ejemplo ‘hombre’ es universal, en cambio ‘Platón’ lo es de las que son singulares”.

F. Bertelloni en su estudio nos recuerda que “‘Universal’ es la forma adjetival del sustantivo ‘universo’ (*uni-versus*) y, en el mundo medieval, fue utilizado en su propiedad de ser un *unum* (único, unidad) *versus* (respecto de) *plura* (muchos)”².

Este *unum versus plura* que aplicamos a las “cosas” que consideramos similares en las entidades, por ejemplo, la posibilidad de aunar en la predicación de la especie “hombre” a Manuela, Pedro e Hipatia y, en ellos, a su vez, el género ‘animal’ que, siendo más abarcativo, ‘se predica’ de varias especies pues, como sostiene Aristóteles la predicación que realizamos acerca de una entidad, siempre es universal, “pues los singulares no son aptos para ser predicado de muchos”³.

El problema lógico enunciado por Aristóteles al analizar que el ser humano experimenta el singular y ‘lo dice’ aplicando un término ‘universal’ producto de una convención, se instala en un ámbito ontológico por la interpretación que realiza Porfirio, al establecer el universal en tanto existente *ante rem* y, en el ámbito gnoseológico, por la traducción que efectúa Boecio de “esto –lo que es– entidad” por *res* ‘cosa’, considera al universal *in re*.

ARISTÓTELES

Desde lo vertido en sus obras por Aristóteles hasta arribar a lo que hoy se comprende por ‘universal’ y cómo involucra en ello a la “metafísica”, tiene mucho que ver Porfirio al establecer una significación que imbrica el pensamiento del estagirita con el de Platón, de este modo logra pensar algo “diferente”.

No es novedad que Aristóteles se refiere a “filosofía primera” cuando habla de los modos de ser y de decir el “ser” y que no utiliza el término ‘metafísica’ ya que este, por lo que conocemos, se le debe a Andrónico de Rodas, pero nos interesa retomar algunos conceptos.

2 Porfirio, Boecio, Pedro Abelardo, *La cuestión de los universales en la edad media*, texto trilingüe y bilingüe. Estudio preliminar Francisco Bertelloni; introducción, traducción y notas a las obras: María Florencia Marchetto y Antonio Tursi. (Buenos Aires, Ediciones Winograd, 2010).

3 Bertelloni, F. “Estudio preliminar”, pp.13.

Aristóteles en *Peri Hermeneias*, sostiene que el discurso tiene varias interpretaciones posibles y, de ellas, pueden ser aceptadas más de una, o bien ninguna, acción que podríamos comprender como una flexibilización de posturas. Es importante resaltar lo que reflexionara al respecto Julián Marías⁴ sobre este término:

Esta expresión [metafísica], que no es un título, sino la ausencia de un título, no significa nada filosófico, no es ni siquiera un nombre y, sin embargo, se va a convertir en la denominación dos veces milenaria de la disciplina filosófica más importante *Tà metá ta physiká*...

Por lo tanto, comprendemos que Aristóteles por ‘entidad’ o *ousía* primera no se refiere ni se instala en una ‘inmovilidad y permanencia ‘más allá’ del mundo sensible y material (*metá*) inefable e incognoscible’, sino más bien en el estudio que habrá de iniciarse una vez concluido el análisis de la naturaleza (*physis*) en tanto fundamento primero⁵.

En el L. I capítulo 1 de *Metafísica*, Aristóteles realiza una jerarquización del conocimiento apetecido por el ser humano, que comienza en los sentidos corporales (*Met.* 908a) y que, gracias a la memoria y a la reiteración del acontecimiento, posibilita la experiencia. En 980b sostiene que “Se llega al arte cuando a partir de muchas nociones obtenidas por experiencia se viene a parar a un concepto único y universal aplicable a todos los casos semejantes”⁶; “la experiencia es conocimiento de las cosas particulares, el arte, en cambio, lo es de las universales”. Ahora bien, aunque la generación o producción de seres se verifica en la esfera de lo particular, sin embargo –sostiene– muchas personas consideran más sabio a quien posee el arte, la ciencia, el ‘universal’ que no la experiencia: los “versados en el arte conocen las razones de las cosas y los empiristas, en cambio, no” (*Met.* 980b). Continúa: “todos los hombres, de común acuerdo, opinan que la ciencia que llamamos filosofía –o sabiduría– trata de las primeras causas y de los primeros principios de las cosas” (*Met.* 981b). Es así que en el capítulo 2 del L. I de *Metafísica*, afirma que las cuestiones universales son las que quedan más alejadas de los sentidos por ser “ciencia especulativa de estos primeros principios”.

4 Marías, J.: *Idea de metafísica*. Buenos Aires, Columba, 1954: 9-8.

5 Aristóteles: *Metafísica*. Madrid, Gredos, 2000. Traducido por Tomás Calvo Martínez. 1025b 1-5.

Aristóteles: *Metafísica*. Barcelona, Gredos, 2015. *Metafísica I* Aristóteles; introducción general de Miguel Candel Sanmartín; introducción traducción y notas de Tomás Calvo Martínez.

6 En este argumento sigue a Polo de Agrigento.

Al finalizar Aristóteles el capítulo I del L. VI de *Metafísica*, afirma que si no existiera ninguna *ousía* fuera de las materiales, la física teórica sería la ciencia primera “pero si existe alguna sustancia inmutable, esta sería la primera, universal, a la que le corresponde el estudio del ser y de la esencia” (*Met.* 1026a 12-17). Recordemos la definición que nos ofrece acerca de “ser”, que equipararemos con *Categorías*. En *Metafísica*, L. 10, cap. 1 refiere el estudio del Universo “como un todo compuesto de partes... o como una serie de categorías...” y enuncia que la *ousía* es la primera *entidad*, a la que le siguen la cantidad, la cualidad, etc. (*Met.* 1069a). En *Met.* 1003a, escribe: “Hay una ciencia que estudia el ser en cuanto que es ser y sus propiedades accidentales” y luego la consabida frase: “El ser se dice, se comprende, de muchas maneras” que retoma en el L. VII, cap. 1. Por lo tanto, tenemos un decir acerca de... mediado por la comprensión de aquello a que nos referimos. En el capítulo 2, se visualiza la diferencia con Platón y con la interpretación que realizará Porfirio, ya que en 1003b sostiene:

Llamamos seres a ciertas cosas porque son *ousía*, a otras porque son modificaciones de la *ousía*, otras porque son el camino que lleva a ella o son su destrucción, su privación, sus cualidades o porque son sus efectos o causas productoras de la *ousía*, o bien son cosas que se refieren a la *ousía* o son negaciones de los puntos de vista del ser o de la misma *ousía*.

Una variedad de significaciones a partir de las cuales va centrando la entidad primera o *ousía* en una unidad que será estudiada especulativamente por la filosofía y que atañe no solamente a lo que se comprende a partir de una ‘unidad de objeto’ sino todo aquello que se refiere a ‘una sola naturaleza’. Entonces hay solo una ciencia que estudie los seres en cuanto son seres, lo que es primero, aquello de lo que las demás cosas dependen, y aquello que es la razón de su ‘denominación’ (*Met.* 1003b), o sea ser “ser”, *ousía*, y el filósofo habrá de conocer las causas y los principios de ella. Consideramos que, resulta evidente, que el ser “no se separa de las cosas ni en la generación ni en la destrucción” (*Met.* 1004a) por lo tanto “la unidad no es otra cosa que el ser”. *Met.* 1004a. Dicha unidad se divide en géneros, por esto encontramos “una primera ciencia y una ciencia segunda y así siguiendo lógicamente”. De este modo, la filosofía pasa a ser “ciencia especulativa de la *ousía*”. En el L. VII, cap. 1, 1028a *Del ser primero*, nos dice Aristóteles que “ser significa la *ousía* y la *forma* determinada de cada cosa y también la cantidad y la cualidad y cada uno de los demás atributos que se predicán de esta manera”. También afirma que “ninguno de los modos de ser puede tener por sí mismo una existencia propia

ni existir separado de la *ousía*”, por lo tanto, “hay que concluir que la *ousía* es el ser, no un ser cualquiera sino absolutamente el primer ser”.

Pues ni siquiera “ser” o “no ser” es un signo de la cosa real, ni aún si dices meramente “lo que es”; pues por sí mismo no es nada; pero significativa, señala cierta composición que no puede pensarse sin los componentes (*Peri Hermeneias*. Capítulo 3).

A partir de lo citado en Aristóteles, reconocemos el *status* ontológico que le otorga a la *ousía*.

LA INTERPRETACIÓN DIVERGENTE EN PORFIRIO

Qué entiende Porfirio por ‘universal’ y qué jerarquización le otorga en su comentario. En *Isagoge*, 1 nos dice:

Es necesario para la doctrina de las categorías de Aristóteles, llegar a conocer qué es género, qué diferencia, qué especie, qué propio y qué accidente, y siendo útil la especulación sobre estos, tanto para dar las definiciones, como en general, para lo concerniente a la división y demostración. Empezaré en pocas palabras a modo de introducción lo dicho por los antiguos, absteniéndome de las investigaciones más profundas y poniendo la mirada en las más simples. Al punto, sobre los géneros y las especies, tanto de si subsisten o residen en solos y puros pensamientos, como si, subsistiendo, son cuerpos o incorpóreos y, si están separados o en las cosas sensibles y subsistiendo en torno de ellas, rehusaré hablar por ser profundísimo un estudio semejante y requerir otro examen más extenso. Y sobre los mismos y los propuestos, ahora intentaré mostrarte cómo los antiguos –y de éstos principalmente los del Perípato– distinguieron de un modo más lógico⁷. (p.59)

Porfirio sostiene la relevancia del decir de Aristóteles para la definición, la división y la demostración en los estudios de la naturaleza en general y la humana en especial. En la distinción que lleva a cabo, conocida como ‘árbol’ expone aquello que considera dice el estagirita: “*Ousía*” es ella misma género, bajo la cual está “cuerpo”; bajo “cuerpo”, “cuerpo animado”; bajo el cual, “animal”; bajo “animal”, “animal racional”; bajo el cual está “hombre” y, bajo “hombre”, Sócrates, Platón y los hombres particulares⁸. Queda clara en esta cita cuál es la jerarquización que realiza, al partir del género

7 Porfirio, “Comentario”, *La cuestión de los universales*, pp. 59.

8 Porfirio, *ibídem*, pp. 71.

generalísimo e ir poniendo los otros cuatro universales “bajo” el cual están las cuatro ramas del árbol. El primero en Porfirio es el universal y está más alejado para Aristóteles que toma el singular como punto de partida. Por ello, Boecio, acierta en la crítica que le propicia:

Pues, lo que reúne a los muchos en una única naturaleza es la especie y, todavía más, el género, pero las cosas particulares y singulares, por el contrario, siempre dividen lo uno en una multitud; pues, por la participación en la especie, los muchos hombres son uno; en cambio, por los particulares, el único y común, muchos. En efecto, lo que divide es siempre lo singular, mas lo que reúne y unifica, lo común⁹.

Porfirio, discípulo y escritor de Plotino, encuentra una unidad en el decir de Aristóteles que, posiblemente y como buen neoplatónico estaba mezclado con Platón y con Parménides, entiende que hay un *uno* que nuclea a todos los seres en cuanto son y este núcleo es ‘anterior’ a los seres y, por lo tanto, universal del cual se desprenden los individuales. Dice “es necesario que los géneros existan con anterioridad y que, tras haber sido informados por las diferencias específicas, lleven a la perfecta constitución de las especies, por lo cual los géneros son anteriores por naturaleza”.

Porfirio nos presenta una postura excluyente al no poder considerar que el universal pueda estar *in intellectus* ya que, si está en el intelecto no puede estar, a la vez, en la realidad, *aut...aut*.

Por lo tanto, en su *Árbol* sostiene que para Aristóteles los conceptos van del universal al particular en una realidad descendente que muestra las *quinque voces* existentes *ante rem*.

El *status* ontológico de los universales es, para este pensador, reales incorpóreos, *subsistunt, separata, ante rem; incorporalia, no in sensibilibus*.

BOECIO

Boecio lee griego, estudia los *corpora* de Platón y Aristóteles e intenta mostrar la compatibilidad de sus pensamientos. Traduce la *Isagoge* de Porfirio y realiza sobre ese escrito, como hemos dicho, un primer y segundo comentario. Su interpretación señala que, cuando consideramos al ‘universal’ tenemos que distinguir si es ¿pura palabra o una realidad?

9 Porfirio, *ibidem*, pp. 79. Lo resaltado es nuestro.

En *Categorías*¹⁰, y con respecto al *ser* (ente), el estagirita sostiene que el *ser* no es *predicado* de nada, sino que de él: “se dice”. Por ello, de las “cosas” (entidades) que se dicen, unas se dicen en combinación y otras sin combinar. Y de las cosas que existen, unas se dicen de un sujeto, sin que esa cosa esté en sujeto alguno, lo que se comprende como “entidad primera”, el hombre individual, tomado como sujeto, pero que no está en sujeto alguno. Aquello que más tarde se conocerá como *suppositio materialis*, la palabra o signo, señala, supone por el ‘nombre’ que se le otorga a la ‘cosa’. Cuando las categorías que ‘dicen’ el ente se encuentran en un sujeto, sin ser parte suya, el estagirita la ha señalado como “entidad segunda”, no pudiendo existir fuera de la cosa en la que está. Las cosas individuales y numéricamente singulares, en general, no se dicen de ningún sujeto, pero nada impide que algunas estén en un sujeto¹¹. Entonces, cuando Aristóteles concibe el ser lo hace en tanto aquello de lo cual ‘se dice’ algo y, cuando una cosa se predica, a partir de las categorías, es ‘como’ de un sujeto (entidad) y, esto, lo sostiene, como hemos visto, tanto en *Metafísica* como en *Categorías*.

Cuando Boecio retoma el tema en sus dos comentarios a la *Isagoge*, plantea el problema analizando detalladamente lo dicho por Porfirio en relación a lo dicho por Aristóteles. Boecio tiene clara la modificación que realiza Porfirio en un nivel ontológico, amparándose en la jerarquización de *subsistunt*, una dimensión del universal que no está en el estagirita y advierte que Porfirio no habría tenido en cuenta la dimensión gnoseológica. Esto indica que, para hablar del universal es necesario conocer a qué se refiere, qué es lo que ‘dice’, nombra, categoriza. En su primer comentario, Boecio reformula la interpretación de Porfirio respecto de géneros y especies:

si [géneros y especies] son entendidos como realmente subsistentes y, en cierta manera, entes y existentes, al punto de que entendemos la especie hombre como extraída real e íntegramente de los cuerpos particulares o si son más bien representados por la imaginación del ánimo¹².

En el segundo comentario, retoma esa misma cuestión de Porfirio e incluye la dimensión gnoseológica:

10 Aristóteles: *Tratados de Lógica (Organon)*. Introducción, traducción y notas de Miguel Candel Sanmartín, según las normas de la B.C.G. Traducción revisada por José Montoya. Madrid. Editorial Gredos. 1994. *Categorías; Sobre la interpretación*, Barcelona, Losada, 2009. Traductor Jorge Mittelmann.

11 Aristóteles, *Categorías*, 1a – 3a; §1, 2, 3, 4, y 5.

12 Boecio, primer comentario, *La cuestión de los universales*, pp. 117.

respecto del concepto de género y de los otros que sean de ese modo se pregunta [Porfirio] si entendemos las especies y los géneros como aquellas cosas que existen y a partir de las cuales captamos un concepto verdadero, o nosotros mismos nos engañamos cuando aquellas cosas que no existen, nos las formamos con un vano pensamiento del ánimo¹³.

Para Boecio, entonces, el 'universal' ya no implica la exclusión entre *subsistentia* por una parte e *intellectus* por la otra, sino la conjunción de *subsistentia* e *intellectus*: *subsistentia* ontológica y formación del pensamiento por la otra. De ese modo, Boecio recupera una dimensión del universal que Porfirio no había tenido en cuenta. El pensador romano, une ontología con gnoseología¹⁴ y explica la necesidad de llevar a cabo esa reformulación en el segundo comentario que devuelve la significación de Aristóteles y deja en claro la modificación de Porfirio en una concepción *metafísica* que, en muchos casos, se mantiene hasta la actualidad.

Boecio propone un estatuto según el cual el universal presenta, simultáneamente, un modo de ser (*subsistens*) y un modo de ser conocido (*intellectus*): “los géneros y las especies subsisten de un modo y son entendidos de otro”¹⁵, es decir, subsisten en lo sensible, pero son conocidos independientemente de los cuerpos: “son incorporales pero, unidos a las cosas sensibles subsisten en ellas. Mas son entendidos como subsistiendo por sí mismos y no teniendo su ser en otros”¹⁶. Por lo tanto y como sostenía el estagirita: de no existir las entidades primarias, sería imposible que existiera nada de lo demás pues todas las demás cosas, o bien se dicen de ellas como de sus sujetos, o bien están en ellas como en sus sujetos. Ninguna de las entidades primarias es más entidad que otra. Por lo dicho, el “universal” no puede ser “sustancia” en el sentido de *ante rem*, como leemos en el cap. 3 L. VII de *Met.* 1029a, que “la palabra *ousía* tiene por lo menos cuatro denominaciones, la esencia, lo universal, el género y el sujeto”, entendiéndolo por sujeto aquello de lo que todo lo demás es atributo mientras que “él no lo es de nada”. Es por esto que el “sujeto” tiene la percepción del singular, pero la aprehensión intelectual del universal¹⁷.

13 Boecio, segundo comentario, *La cuestión de los universales*, pp. 131.

14 Bertelloni, Estudio Preliminar, *La cuestión de los universales*, pp. 20.

15 Boecio, segundo comentario, *La cuestión de los universales*, pp. 143.

16 Boecio, *ibidem*, pp. 143.

17 Aristóteles, *Peri hermeneias*, 7, 17 a y ss.

Al oponerse a Porfirio, Boecio nos acerca una postura *inclusiva* del universal al considerar que es una formación *in intellectus* extraída de “una sustancia *in re*”, que es singular; por lo tanto, invierte el camino realizado por Porfirio y lo muestra siendo ‘ascendente desde el singular al universal’. La realidad ontológica del universal no se conoce, sino que se conocen singulares, porque la entidad es singular y no puede ser universal, conforme lo señalado en las numerosas citas que anteceden. Para Boecio, el universal es *in re* y existe siempre y cuando existan individuos singulares que permitan formar en el pensamiento un universal.

Y yo dije: lo que Porfirio establece que va a omitir es lo siguiente: “si los mismos géneros y especies realmente subsisten o si sólo son concepciones del entendimiento y la mente; si son ellos corporales o incorpóreas y si están separados de las cosas sensibles o junto a ellas”. Sobre estas cuestiones Porfirio decidió callar por ser una discusión muy profunda. Pero nosotros, puesto el freno de la moderación, trataremos medianamente cada una de estas cuestiones. Por una cierta especulación concebida sobre esas cosas, se abre camino hacia el entendimiento de los incorpóreos al punto de que cuando veo hombres particulares, sé que los he visto y, a la vez, reconozco haber entendido que son hombres. Entonces, así conducido, el entendimiento, robustecido por el conocimiento de las cosas sensibles, se eleva en una consideración más sublime y se percató de que la especie misma de hombre, que está colocada bajo el género animal, contiene a los hombres particulares, y entiende lo incorpóreo que había antes tomado de las partes corpóreas de los hombres singulares perceptibles e inteligibles¹⁸.

Boecio, en la Segunda versión al *Comentario*, sostiene que “Cuestiones más profundas pasa por alto Porfirio” y:

¿por qué causa discurriría Aristóteles sobre las diez categorías que significan los géneros de todas las cosas, establecería sus diferencias y propios y principalmente disertaría sobre sus accidentes, a no ser que los hubiera visto en las cosas, unidos y como enlazados?¹⁹

18 Boecio, primer comentario, *La cuestión de los universales*, pp. 115. El subrayado es nuestro.

19 Boecio, segundo comentario, *La cuestión de los universales*, 2010, pp. 141.

CONCLUIMOS

Entonces, no podemos adjudicarle a Aristóteles la concepción del ‘universal’ como ‘algo’ que ‘existe *ante rem*’ y ‘a partir de la cual captamos un concepto verdadero que se presenta en el singular’, sino, todo lo contrario, partimos de la cualidad que captamos en la entidad, en varios individuos, para generar de ellas un concepto que no es un engaño ni un vano pensamiento del ánimo, sino el resultado de la designación con un término común ‘universal’, puesta por la percepción inteligente de los elementos comunes a varias entidades²⁰.

Por esto Boecio afirma que: “no es necesario que todo concepto que surja ciertamente del objeto, no siendo como el objeto mismo es, se presente falso y vacío”. Ya que, si esto pasara, se debería más a una cuestión relacional que al conocimiento, dado que al unir con el entendimiento naturalezas que están separadas, podría acontecer una falsedad, por ejemplo, la unión de un caballo y un hombre al que se llamará ‘centauro’. Si bien este tipo de cosas no existen, su concepto no es falso, porque ha sido generado por el intelecto.

Hay muchas cosas que tienen su ser en otras y de ellas o bien no pueden ser separadas o bien si lo fueran, no podrían existir. [...] por ejemplo la línea, es ciertamente algo en el cuerpo y eso que es se lo debe al cuerpo, esto es, su ser se conserva por el cuerpo. Esto nos enseña lo siguiente: si fuera separada del cuerpo, no existe, pues ¿quién con algún sentido alguna vez captó una línea separada del cuerpo?²¹

Por eso todas las cosas incorpóreas que tienen su ser en los cuerpos, van a ser captadas por los sentidos que posee el mismo cuerpo y, será ‘el ánimo’, quien tenga el poder de componer las cosas desunidas e inteligir aquellas confusas captando su naturaleza incorpórea que el ‘cuerpo’ contiene. Por lo tanto, las *quinque voces* son *vores* que permiten designar y conocer aquello que percibimos en las cosas tanto incorpóreas como corpóreas²².

Para Boecio esa similitud llamada ‘universal’, su ‘ser’ está en los singulares, pero se entienden universales. “Mas esta similitud cuando está en los individuos, es sensible; cuando está en los universales, es conceptual”²³. Estas consideraciones de la mente que, desde la

20 Boecio, segundo comentario, *La cuestión de los universales*, pp. 129-131.

21 Boecio, *ibidem*, pp. 137.

22 Boecio, *ibidem*, pp. 137.

23 Boecio, *ibidem*, pp. 141.

percepción de las cosas, se encaminan hasta su conocimiento, y que son entendidas y representadas, “los griegos las llaman fantasías y los nuestros las denominaron concepciones”²⁴.

Nos sumamos a la conclusión de Boecio en su comentario al tomar la escritura de Porfirio y modificarla:

Al respecto hemos seguido con más aplicación la doctrina de Aristóteles, no porque la aprobamos máximamente, sino porque este libro [*Isagoge*] fue escrito para las Categorías cuyo autor es Aristóteles²⁵.

Así mismo, hemos de agradecer a Porfirio su interpretación divergente de Aristóteles porque aportó una concepción que ontologizó a la *Metafísica*.

24 Boecio, primer comentario *La cuestión de los universales*, pp. 117.

25 Boecio, segundo comentario, *La cuestión de los universales*, pp. 143.

EL SUJETO LITERARIO Y LA POÉTICA AVERROÍSTA EN LA TEMPRANA MODERNIDAD

EL *LIBRO DE BUEN AMOR*, LA *CELESTINA* Y EL *LAZARILLO DE TORMES*

Christian Wehr

1. INTRODUCCIÓN: LITERATURA Y LÓGICA. EL HUMANISMO DIFERENTE DE ESPAÑA

En España, el Humanismo italiano nunca llegó a tener la misma importancia que en otros países europeos; lo cual, según la historiografía oficial, confirma una vez más el tópico del retraso cultural del país. Esta perspectiva eurocéntrica, sin embargo, no toma en consideración que, en la Península Ibérica, la evolución transcurre de una forma fundamentalmente diferente. Aquí, donde ya desde el siglo XIII se estaban influenciando productivamente entre sí las tres grandes culturas y religiones monoteístas, había surgido ya mucho antes un Humanismo de otro origen cultural, sobre todo en el círculo de la famosa Escuela de traductores de Toledo. El impacto que tuvo a largo plazo es responsable, según mi hipótesis, de que ahí el Renacimiento italiano no llegara a obtener el estatus de modelo que tuvo en Francia, Inglaterra o Alemania.

El Humanismo de España no es, por lo tanto, en absoluto marginal o atrasado, sino que simplemente lleva el sello de la alteridad y de la autonomía cultural. Esto se puede observar de manera especialmente impresionante en una versión poco conocida de la *Poética* de Aristóteles y de su recepción apenas investigada. A partir del año 900, el texto clave de la teoría literaria se tradujo y comentó varias veces ya al siríaco y al árabe, la última vez por los eruditos universales Avicena

(1120) y Averroes (1175). En 1256, el comentario de Averroes fue traducido al latín. Esta versión circuló a partir del siglo XIII en varios manuscritos y, luego, después de 1481 hasta finales del Siglo de Oro, también en numerosas ediciones impresas. Esto significa que se trata de la única versión de la *Poética* que se conoció en el Occidente latino durante casi trescientos años. Lo notable es que la lectura averroísta no tiene nada en común con las interpretaciones posteriores provenientes del Humanismo italiano. En la tradición árabe, la *Poética* no representa una teoría de la literatura de carácter independiente, sino que forma parte de la Filosofía. Desde el siglo VIII, la *Poética* se incluía dentro del *Organon* aristotélico, es decir, dentro de la Lógica. En este sentido, la principal preocupación de la literatura no es la imitación de las acciones humanas, sino su representación ejemplar y su transmisión didáctica.

Se puede suponer, pues, que ese vínculo de Lógica y Poética – esto es, de literatura y ejemplaridad– estuvo firmemente anclado en el conocimiento cultural desde el siglo X hasta principios del XVI. El nexo abre, según mi hipótesis, un acceso importante, quizás decisivo, para la comprensión de algunos textos clave de la literatura medieval, renacentista e, incluso, barroca en España. Puesto que el centro de la poética averroísta lo ocupa la relación entre el comportamiento concreto y la ley abstracta, se exige un enfoque que considera al sujeto literario dependiente de las formas del saber y de los tipos de poder de una época. En este sentido, propongo a continuación una lectura selectiva de tres textos emblemáticos que se inspira también en los trabajos tardíos de Michel Foucault. Comenzaré con el *Libro de buen amor* y continuaré con la *Celestina* y el *Lazarillo de Tormes* para, finalmente, relacionar y sintetizar los resultados con las estructuras básicas de la poética averroísta. El objetivo es mostrar cómo ciertas posiciones poetológicas provenientes del saber oriental influyen en la literatura occidental a lo largo de un proceso transcultural en la temprana modernidad.

2. EL LIBRO DE BUEN AMOR: PATROLOGÍA Y PLURALISMO

Del *Libro de buen amor* se conservan tres manuscritos que datan de los años 30 y 40 del siglo XIV. El argumento de la obra es la vida del arcipreste de Hita, que se presenta como *yo* narrador y, al mismo tiempo, como protagonista. El nivel autobiográfico del texto lo marcan las numerosas aventuras amorosas que llevan al arcipreste por diversas regiones de la Península Ibérica con la ayuda de la alcahueta Trotaconventos. Los desenfrenos del clérigo lo reconducen a las prácticas ascéticas de la penitencia y la pasión: regresa a un lugar de peregrinación mariana donde le dedica a la madre de Dios dos

cantigas en la forma estrófica árabe del zéjel. En la segunda mitad del libro, en lugar del ascetismo hace su aparición la blasfemia: el clérigo busca una serie de lugares conocidos por su ganadería para poder evitar la obligación de guardar ayuno. Ahora se llama don Carnal y entra en batalla con doña Cuaresma, la personificación del periodo cuaresmal. El episodio desemboca en una serie de aventuras eróticas que, al final, llevan al arcipreste a la cárcel, donde aguarda con paciencia su castigo, como informa retrospectivamente el poema del prólogo.

Ese sustrato autobiográfico constituye el hilo conductor del texto. Es, al mismo tiempo, la base de una serie enorme de digresiones narrativas y textos insertados, entre ellos, ejemplos, fábulas, cantigas a María, epígrafes, poemas satíricos, épica paródica, así como el género árabe de la *maqalat*. Aquí se puede observar un procedimiento medieval para la constitución textual: la alternancia entre ampliaciones y abreviaciones que reconducen las digresiones a la narración de la propia vida. En este cambio permanente se refleja, por un lado, la oposición aristotélica entre la singularidad histórica y la universalidad poética. Al mismo tiempo, entre los dos polos se constituye el sujeto literario. Esto me gustaría mostrarlo ahora con el propio texto y, para ello, empiezo con la parte en prosa del prólogo. Aquí, nada más comenzar, se dice en un pasaje programático:

Intellectum tibi dabo, et instruem te in via hac, qua gradieris: firmabo super te oculos meos. El profeta David, por Espíritu Santo hablando, a cada uno de nos dize en el psalmo triçesimo primo del verso dezeno, que es el que primero suso escreví. En el qual verso entiendo yo tres cosas, las quales dizen algunos doctores philósofos que son en el alma é propiamente suyas; son estas: entendimiento, voluntad é memoria.

A la cita introductoria de los salmos penitenciales le sigue una exégesis que amplía la frase hasta el postulado básico de la antropología cristiana: las tres potencias del alma humana –memoria, entendimiento y voluntad– definidas por san Agustín como *vestigium trinitatis*, es decir, como equivalente a la Trinidad divina. La instancia narradora, cuya identidad coincide con el protagonista de la narración biográfica, se constituye, por lo tanto, según principios estrictamente patrísticos. Se trata de un ejemplo típico de constitución narrativa del sujeto en la Alta Edad Media: el narrador, empleando el saber canónico, se procura su lugar en un mundo dominado por el pensamiento teológico del Medioevo. Ahora me gustaría relacionar ese pasaje con otro que sigue un poco después y que marca la transición de los textos del prólogo hacia la autobiografía propiamente dicha:

AUF ZITAT VERWEISEN.

Al recurrir a una autoridad de la Antigüedad se da, de nuevo, un procedimiento de autolegitimación. Sin embargo, en comparación con el argumento canónico del prólogo, la referencia sirve aquí para acreditar tácticamente las necesidades eróticas. Como escribe Aristóteles en *liber animalibus*, la humanidad, al igual que el mundo animal, aspira a la vida en pareja. Esto le da licencia al narrador para su propio deseo. En lugar de la autoubicación en un orden metafísico, se produce un probar empírico, la ley general da paso a la situación vital individual; incluso a la legitimación de un pecado capital: el de la lujuria o el desenfreno sexual. Este principio no solo discrepa de la autoconstitución patrística del comienzo; Es él, además, el que remite al relevo típico renacentista del pensamiento del orden medieval por la categoría de la experiencia. Ambos proyectos de subjetividad se fundamentan recurriendo a las autoridades canónicas, abriendo un paréntesis en el que encuentran su lugar un gran número de autofiguras asincrónicas del narrador: desde pecadores arrepentidos y ermitaños piadosos hasta la alegoría del apetito carnal. Así, el modelo medieval de la subjetivación desemboca, como se puede ver, en una pluralización renacentista de varios roles contradictorios.

El *yo* que narra y experimenta se constituye, por lo tanto, en la interfaz de dos discursos del saber, profundamente heterogéneos y anacrónicos. A medida que va transcurriendo el texto, esa polarización seguirá desplegándose poética y narrativamente a través de un amplio espectro de géneros: por un lado hay cantigas a María, ejemplos didácticos y meditaciones sobre la muerte cuyo horizonte último metafísico es la doctrina patrística del alma; por otro lado, una individualidad empírica en parodias, sátiras y diferentes formas poéticas breves. Así pues, cabe destacar que el emplazamiento, aparentemente inequívoco, del texto en la Edad Media no hace justicia a sus ambivalencias fundamentales. Esto tan solo es posible a costa de reducciones masivas, esto es, ignorando las tendencias individualizadoras. Estas dimensiones prospectivas del *Libro* se manifiestan también en la historia de su recepción. El personaje de la alcahueta Trotaconventos, especialmente, hizo carrera literaria y, más tarde, formaría parte del imaginario colectivo de la literatura española. Una reinterpretación particularmente prominente la experimentó en la *Celestina*, de Fernando de Rojas.

2. LA CELESTINA: ECONOMÍA Y ESTOICISMO

La *Tragicomedia de Calisto y Melibea*, como reza el verdadero título, se resume rápidamente a pesar de la considerable extensión del drama: Calisto, un joven de alto rango se enamora, sin ser correspondido, de Melibea, la única hija de una familia acaudalada. Su pasión, cada vez

más descontrolada, lo induce, contra todo sentido común, a comprar los servicios de la alcahueta y hechicera Celestina con la mediación de Sempronio, un criado falto de escrúpulos. Con el tiempo, Celestina consigue despertar en Melibea un amor apasionado por Calisto gracias a sus hechizos. Por los recados secretos que les transmite se hace recompensar cumplidamente, lo cual no le pasa desapercibido a los criados de Calisto, quienes también empiezan a exigir su parte por los servicios prestados en su función de mediadores. Celestina se niega a hacerlos partícipes de la ganancia y ellos le dan una paliza hasta matarla, por lo que los asesinos son llevados ante la Justicia y condenados a la horca. A pesar de esto, al final, Melibea le concede a Calisto todos sus deseos. Después de haber pasado la noche juntos, Calisto, al descender por la escalera del muro se cae por accidente y muere. Melibea, al ver lo sucedido, pronuncia un largo monólogo lamentándose y, al final, se suicida tirándose al vacío desde la torre. La obra, en la primera edición de 1499, termina con el planto del padre.

Entre muchas de las características innovadoras de la *Celestina* está la emancipación de los personajes de los sirvientes. Este aspecto me gustaría integrarlo en una lectura que muestre, a su vez, las construcciones dramáticas del sujeto como derivación de los discursos coetáneos del saber y de los tipos de poder. Para ello hay que considerar en especial un hipotexto central de la *Tragicomedia* que está presente en ella casi constantemente a través de citas y alusiones. Se trata de la obra de Francesco Petrarca *De Remediis utriusque fortunae: De los remedios contra la Próspera y la Adversa Fortuna*, de 1360. Este tratado moral consta de diálogos alegóricos en los que se aconseja cómo tratar de forma práctica con la fortuna. La constante recomendación es la moderación de los afectos tanto positivos como negativos: la felicidad y la adversidad ("*prosperitas et adversitas*"), dice Petrarca, las causa la esperanza y el deseo ("*spes seu cupiditas*"), la alegría ("*gaudium*"), el miedo ("*metus*") y el "*dolor*". Por eso, ya simplemente el control de los afectos posibilita un actuar sensato, lo que puede impedir que uno se convierta en el juguete de la fuerza del destino.

Las numerosas referencias que se encuentran en la *Celestina* a ese hipotexto no se pueden tratar aquí detalladamente. Lo importante es, sobre todo, que todo el engranaje de las intrigas y de la trama de la tragicomedia se pueda interpretar como un dispositivo experimental que hace ver drásticamente las consecuencias mortales de la falta del control afectivo: Calisto, cegado por el amor, toma una serie de decisiones sin meditar. Esta discrepancia inicial entre el afecto y la razón es el detonante del encadenamiento de catástrofes, puesto que estimula la codicia de Celestina cuya hermana gemela es, según Petrarca, la avaricia. Esto hace, a su vez, que los criados asesinen a la alcahueta

por no querer compartir con ellos las ganancias. Calisto, cegado por la pasión, no ve las consecuencias que esta le acarrea; además, por actuar precipitadamente y sin reflexionar, acaba teniendo el fatal accidente. Este, a su vez, es el que provoca que Melibea, llena de dolor, se suicide. La cadena de infortunios provocada por el actuar de los afectos se podría seguir rastreando en los episodios y personajes secundarios. Por último, esa estructura lleva a la configuración innovadora e igualitaria de los personajes de los criados, pues también ellos son representantes responsables de una concepción estoica del sujeto que ve el detonante de todas las desgracias en la falta de control de los afectos.

Si en el primer plano estuviera tan solo este nivel, la estructura del drama sería didáctica, en el sentido de una ejemplaridad medieval. Al mismo tiempo, no obstante, en la *Celestina* se escenifica un tipo de subjetividad genuinamente renacentista basado en relaciones histórico-económicas y sociales. En esta línea, la trama de la pieza se sitúa en una fase de auge económico –gracias, sobre todo, al comercio marítimo– que lleva a cambios sociales. Una próspera burguesía activa empezará a competir cada vez más con la vieja aristocracia. Tanto Calisto como el padre de Melibea, Pleberio, son acaudalados, pero no pertenecen a la nobleza. Su posición social se debe al mercado marítimo, tal y como se deduce por las diferentes referencias metonímicas. En el caso de Pleberio, por ejemplo, se pone de manifiesto en su participación en la construcción naval que él mismo menciona, pero también cuando Melibea hace hincapié en los numerosos barcos mercantes sobre el río Tajo que observa diariamente desde su casa. Además de estas alusiones concretas, el paradigma del comercio se evidencia sobre todo a nivel de la concepción del sujeto: los motivos por los que actúan los personajes se basan, una y otra vez, en una racionalidad instrumental económica. *Celestina* y sus criados actúan por avaricia, uno de los pecados capitales. El dinero se utiliza incluso como medio para alcanzar el objetivo ahí donde se trata de intereses amorosos. Al mismo tiempo, el antídoto del control afectivo está siempre presente como correctivo y crítica de ese actuar: Calisto compra el amor de Melibea recurriendo, a cambio de dinero, a las artes mágicas de la alcahueta. En el transcurso de las permanentes negociaciones, la conquista de la cortejada se convierte en una verdadera empresa de inversión y ganancia en la que la lealtad de los criados y la alcahueta se asegura con dinero en efectivo, pero también con los favores de las prostitutas. Luego la motivación mercantil no solo domina la concepción de los propios personajes, sino también las relaciones intersubjetivas. Aquí radica otra causa más de la emancipación de los criados. Estos, a nivel económico, se dejan llevar por las mismas motivaciones que los de rango superior.

Esto muestra cómo, en la *Celestina*, los conceptos de subjetividad remiten una y otra vez al punto de intersección entre el saber humanista y el poder económico. Uno de los rasgos geniales del drama es que ambos niveles están implícitamente entrelazados y metafóricamente correlacionados: en el tratado ya mencionado de Petrarca sobre la fortuna, el motivo del comercio marítimo se repite y se usa como complejo de imágenes que representa la vida humana y el infortunio. Así pues, en cierto modo, el tópico alegórico en la *Celestina* se concretiza dramáticamente y, con ello, se naturaliza. Los modelos fundamentales de subjetividad encuentran su expresión, desde la perspectiva de los géneros poéticos, en la construcción híbrida de la tragicomedia, entre el ascetismo estoico y la racionalidad económica: la múltiple catástrofe final es el castigo por la falta de control de los afectos. Garantiza una ejemplaridad didáctica aderezada con elementos de la magia popular medieval. Por el contrario, los enredos de la comedia de intrigas, al igual que la comicidad burlesca medieval, son instrumentos que escenifican una sociedad competitiva y mercantil. Ambos anticipan ya de un modo latente el texto fundacional de la picaresca: en 1552, medio siglo después de la *Celestina*, aparecerá el *Lazarillo de Tormes*.

3. EMPIRISMO Y BUROCRACIA: EL LAZARILLO DE TORMES

Aquí se narra en forma autobiográfica la vida del protagonista que da título al libro, el cual proviene de un estrato social bajo y, ya en su adolescencia, se dedica a guiar a un ciego. Una vez que Lázaro, al estar con su primer amo, aprende con destreza las técnicas para vivir (y sobrevivir) en la calle y se despide de él jugándole una mala pasada, se lanza a la búsqueda de nuevos trabajos que tendrá que ir dejando uno tras otro para no morir de hambre. Porque, ya con el *Lazarillo*, el motivo del hambre se convierte en repertorio fijo de la trama de la picaresca. Lázaro sirve sucesivamente a un canónigo tacaño, a un noble empobrecido, a un fraile y un bulero; después ejercerá el oficio de aguador, alguacil, pregonero y, al final, entra al servicio de un arcipreste con el que tiene que compartir su propia mujer.

Después de la *Celestina*, el *Lazarillo* es posiblemente el segundo texto prominente de la literatura española en el que el estrato bajo de la sociedad adquiere un papel protagónico. En ambos casos, un autor muy cultivado se sirve de la perspectiva de esos personajes y los dota de competencias que superan con creces su horizonte inmanente-ficcional. También en un sentido histórico-social y económico, el *Lazarillo* es un texto complementario de la *Celestina*, pues hace que se exprese literariamente una víctima de la ola de empobrecimiento de ese tiempo que es, a su vez, consecuencia del capitalismo renacentista que ya

conformaba el universo social en la obra de Fernando de Rojas. En definitiva, tanto aquí como allá, los personajes de los criados actúan como medios transmisores de la crítica satírica del entorno descrito.

Ante este telón de fondo, resulta lógico que en el *Lazarillo* haya también procesos de subjetivación literaria estrechamente relacionados desde el punto de vista estructural. Estos se manifiestan una vez más en la particular concepción de la fortuna, si bien aquí no hay referencias concretas al hipotexto petrarquista como en la *Celestina*. Pero sí se indica una casuística análoga ya en el título, que remite a las “fortunas y adversidades” de la vida de Lázaro. El final del prólogo de la novela retoma esa alusión precisándola:

Suplico a Vuestra Merced reciba el pobre servicio de mano de quien lo hiciera más rico si su poder y deseo se conformaran. Y pues Vuestra Merced escribe se le escriba y relate el caso muy por extenso, pareciómeme no tomarle por el medio, sino del principio, porque se tenga entera noticia de mi persona, y también porque consideren los que heredaron nobles estados cuán poco se les debe, pues Fortuna fue con ellos parcial, y cuánto más hicieron los que, siéndoles contraria, con fuerza y maña remando, salieron a buen puerto.

El mencionado “caso” conecta el prólogo con el final de la trama principal. Remite a un caso concreto de honra con el que concluye, al menos temporalmente, el recorrido de Lázaro. Este ha encontrado un trabajo como pregonero, que, en esa época, estaba relacionado con la función de verdugo. Pero el verdadero aspecto difamatorio de su situación está relacionado con que tiene que compartir su cama matrimonial con el arzobispo, lo que, obviamente, requiere la legitimación ante una “vuestra merced” anónima, que, como todo indica, es un superior. El relato autobiográfico encuentra aquí su verdadero motivo pragmático. Es la justificación de que Lázaro, con el *ménage à trois*, ha llegado realmente al puerto de la fortuna. La vida picaresca evidencia, por lo tanto, que su vida anterior era mucho peor en comparación con las circunstancias comprometedoras de la situación actual.

Para la conformación narrativa de ese sino de los estratos sociales bajos, el autor anónimo encuentra una serie de soluciones innovadoras y que apuntan al futuro. Sobre todo correlaciona por primera vez el modelo estoico de sujeto –esto es, el conformarse con el destino dado y la moderación de los afectos– con el sino de un desclasado. Lázaro refrena su insatisfacción en aras del objetivo estratégico de evitar una desgracia mayor. Esta ética constituye el eslabón estructural de la novela. Ahora bien, en lo tocante a la escenificación narrativa de las “fortunas y adversidades” sufridas, el autor anónimo no podía

recurrir a ninguna fuente narrativa ya existente. El modelo estructural que encontró haría escuela en el sucesivo desarrollo de la picaresca durante siglos. Consiste, como he intentado mostrar en otro lugar, en una serialización de la forma simple de la literatura burlesca, cuya estructura agonal del aprovecharse del otro se convierte en principio narrativo que organiza el arte picaresco de la supervivencia. Lázaro se encuentra en la proverbial lucha contra el hambre que lidia, no junto con sus amos, sino más bien contra ellos. No importa si compite con el ciego por el contenido de un jarro de vino, con un canónigo tacaño por un pedazo de pan o si se pelea con un noble arruinado por una comida: en la proliferación cómica de episodios burlescos siempre se trata de la nuda supervivencia. Así pues, en el *Lazarillo*, la subjetividad literaria también surge en la interfaz de los discursos (humanistas) del saber y del poder institucional, puesto que el destinatario del prólogo está relacionado, al parecer, con una instancia oficial. Que esa apelación se puede leer como una referencia concreta al aparato burocrático, lo prueban investigaciones que arrojan nueva luz sobre el *Lazarillo* y su 'arraigo en la vida' (*'Sitz im Leben'*). Como muestra el estudio de Bernhard Siegert sobre los viajes a las colonias de ultramar, en los archivos del gigantesco aparato administrativo se conserva una inmensa cantidad de biografías protopicarescas: biografías maquilladas y fingidas que se entregaban a la autoridad administrativa. Se redactaban con el objetivo de obtener la licencia del pasaje, para la que era requisito no tener antecedentes penales. Asimismo, la biografía del pícaro se puede correlacionar con los interrogatorios de la Inquisición y las confesiones ante su Tribunal, como lo muestran otros estudios. Luego la subjetividad picaresca se basa también en las culturas autobiográficas de la confesión asentadas en el primer Estado administrativo-burocrático de la temprana modernidad.

5. SUBJETIVIDAD LITERARIA Y POÉTICA AVERROÍSTA EN LA TEMPRANA MODERNIDAD

En este punto me gustaría volver sobre mis reflexiones iniciales y establecer algunas relaciones entre mis lecturas y la versión averroísta de la *Poética* aristotélica que se difundió en la Península Ibérica entre mediados del siglo XIII y hasta el final de la época barroca. Como ya quedó dicho al principio, el texto se había traducido al siríaco ya por el año 900 y, dos siglos más tarde, al árabe. Averroes, el principal filósofo del Medievo español, escribió su comentario a libros seleccionados de la *Poética* alrededor de 1175, tomando como base traducciones anteriores (Borges). A partir de él, Hermannus Alemannus, el obispo de Astorga de origen alemán, creó la primera versión en latín, en 1256.

En este contexto considero importantes sobre todo dos aspectos: por un lado, se trata de que esta traducción fue la única versión de la *Poética* aristotélica que se conoció y tuvo recepción en Occidente durante casi trescientos años. Todavía hoy se conservan más de dos docenas de manuscritos. Además circulaban incontables versiones impresas a partir de finales del siglo XV, sobre todo en numerosas colecciones de florilegios.

Esta particular génesis se refleja directamente en su estructura, de la que, en este contexto, tan solo puedo presentar las características más básicas. La versión de Herman representa al menos un quíntuple palimpsesto del texto primigenio aristotélico y, con ello, la última versión de una múltiple aculturación del original a través de la cultura letrada árabe. Esto explica por qué se transmite una concepción de literatura que, aunque se diferencia fundamentalmente de la recepción aristotélica de cuño italiano, no por ello deja de ser menos elaborada y coherente. Los principales puntos de esa apropiación acultural de la *Poética* aristotélica son los siguientes: según Averroes y Herman, la literatura es epidíctica, lo que la acerca a la retórica. Muestra comportamientos loables y censurables con un objetivo didáctico. La provocación de compasión y temor (*eleos* y *phobos*) tiene la finalidad de prevenir que el espectador tenga una mala conducta. De ahí que, en el fondo, según la interpretación averroísta de la mimesis, la literatura es siempre ejemplar y tiene un carácter parabólico. Herman utiliza en su traducción el espectro semántico del “*imitari*” en latín para perfilar esa interpretación averroísta. Por lo tanto, la poesía no es una imitación directa en sentido estricto de la poetología italiana. Más bien se caracteriza por una hipostasización de las normas filosóficas abstractas al mostrar leyes generales mediante ejemplos concretos.

Si la mimesis o imitación se define como construcción de relaciones lógicas, entonces la poesía adquiere el estatus de un medio de argumentación que se sirve de procedimientos silogísticos. En este sentido, el objetivo de la mimesis consiste en una construcción de correspondencias que llega hasta la teoría estilística de Baltasar Gracián, a finales del Barroco. Así, la literatura no representa una realidad previa, sino que crea relaciones entre lo general y lo particular, lo típico y lo individual. La interpretación árabe de la *Poética* aristotélica reemplaza, por lo tanto, la discusión humanista sobre la imitación y los géneros por la ejemplaridad y la didáctica. Le hace ver al lector o al espectador leyes abstractas y generales a través de ejemplos concretos.

Estas diagnósis permiten un acceso poetológico directo a los textos aquí presentados, pero también a otras obras clave de la Edad Media, para mencionar solamente las colecciones de ejemplos y fábulas. En el *Libro de buen amor*, se ha puesto de manifiesto que la

relación didáctica entre lo general y lo individual constituye el principio de construcción formal y de contenido del texto, lo que ya es evidente en la alternancia de la autobiografía y de los ejemplos insertados. Igualmente evidente es la perspectivización didáctica de la propia vida en un ejemplo negativo amonestante (que, no obstante, a menudo se quiebra satíricamente y se subvierte de forma blasfema a lo largo del texto). La *Celestina*, como ya se ha podido ver, extrae los vicios y virtudes de sus personajes a partir de las normas del hipotexto petrarquista y de la racionalidad económica. De acuerdo con el averroísmo, el texto confecciona su trama y sus personajes como concretización dramática de principios abstractos al menos a dos niveles. También aquí la mala conducta se castiga didácticamente en el sentido de la ejemplaridad literaria (pero también, como en el *Libro de buen amor*, se quiebra de forma satírica reiteradas veces). En el *Lazarillo de Tormes*, por último, la toma de decisión entre la alabanza y la condena se delega en la pragmática externa de la situación de la lectura. Esto se pudo ver claramente en el prólogo, donde la instancia que juzga (“Vuestra merced”) se posiciona como sustituto inmanente del lector exterior. Tales estrategias para encauzar la lectura se anticipan de forma muy semejante en la famosa alegoría del *Libro de buen amor*, según la cual el lector debe interpretar el libro según su capacidad y buen entendimiento, a semejanza de un músico que, dependiendo de su habilidad, sabe sacar los tonos adecuados de su instrumento. Precisamente esta es también, en definitiva, la estrategia y la estructura abierta del prólogo en el *Lazarillo*: el lector debe decidir, a partir de la vida narrada, si la situación de Lázaro representa el punto más bajo a condenar de una vida que siempre ha sido pecaminosa o si hay que entenderla como ejemplo loable de la movilidad social.

Aquí, más allá de estos puntos expuestos de forma necesariamente sumaria, tan solo se puede ofrecer una idea básica de cómo se siguió manifestando la poética averroísta en el desarrollo de la literatura española hasta finales del Siglo de Oro: desde las colecciones de ejemplos medievales, como *El Conde Lucanor*, pasando por innumerables comedias y autos sacramentales, hasta las *Novelas ejemplares* de Cervantes y la novela alegórica barroca. La marginalidad hasta ausencia de una teoría humanista del género y la mimesis se podría explicar, por lo tanto, como la consecuencia de una recepción de la *Poética* aristotélica alternativa y, en muchos aspectos, aún desconocida. El Humanismo español y su teoría de la literatura no son en absoluto insignificantes. Simplemente tienen los rasgos aculturados de una repercusión diferente de la *Poética* que aún está por descifrar.

(Traducido por Elvira Gómez Hernández)

